اثبات
(خصوصی پیشکش)
احیائے مذاہب
اتحاد، انتشار اور تصادم
(جلد اول)
مدیر
اشعر نجمی

ہندوپاک سے بیک وقت شائع ہونے والا پہلا کتابی سلسلہ

احیائے مذاہب

اتحاد، انتشار اور تصادم

(جلد اوّل)

مدیر

اشعر نجمی

اس یک موضوعی شمارے کی اشاعت کا مقصد کسی بھی مذہب کے پیروکاروں کی دل آزاری یا انھیں غلط قرار دینا نہیں ہے بلکہ انفرادی رائے قائم کرنے کی حوصلہ افزائی کرنا ہے چونکہ کسی بھی موضوع سے متعلق مروّجہ تشریحات سے مختلف رائے قائم کرنا ہر فرد کا حق ہے۔ اختلاف رائے فطرت کا قانون ہے۔ اس قانون کو ایک حدیث رسولؐ میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے؛ 'اختلاف امتی رحمۃ'۔ اختلاف رائے کا اظہار ہمیشہ تنقید (criticism) کی صورت میں ہوتا ہے جس کا مقصد کسی موضوع کا مختلف و متضاد زاویۂ نظر سے مطالعے کا آغاز کرنا ہوتا ہے۔ اس طرح کا آزادانہ تبادلۂ خیال ذہنی ارتقا کا لازمی تقاضہ ہے جو ایک بہتر اور روشن خیال معاشرے کی تعمیر میں معاون ثابت ہوتا ہے۔ ہم اس شمارے میں شامل کسی بھی تحریر کو حرف آخر نہیں سمجھتے، لہٰذا قارئین کے اختلاف رائے کا بھی خیر مقدم ہے۔

اگر چہ تمام مشمولات خلوص نیّت کے مظہر ہیں اور ان میں سے بیشتر مطبوعہ بھی ہیں لیکن ان سے مدیر یا ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس شمارے کے تعلق سے کسی بھی متنازعہ مسئلہ پر قانونی چارہ جوئی کا حق صرف ممبئی (انڈیا) کی عدالتوں میں ہی ممکن ہو پائے گی۔

انتساب

معروف دانشور اور شہید حق

پروفیسر مشیر الحق

کے نام، کہ جن کے ساتھ اسلامی بصیرت کی عصری ترجمانی کا

ایک عہد بھی تمام ہوا

حصہ اوّل

فہرست (حصہ اوّل)

اداریہ

اسلام اور احیائے اسلام

اسلامی معاشرہ: تذبذب کی سماجیات

وجود زن سے ہے تصویر کائنات میں رنگ

دینیات، سائنس اور ادب

اسلام، سیاست اور ریاست

فہرست (حصہ دوم)

اداریہ

اسلام، مسلمان اور ہندوستان

اسلامی جمہوریہ پاکستان

تابہ خاک کاشغر

اداریہ

سوال تو اٹھیں گے!

اشعر نجمی

جب میں نے 'اثبات' کا زیرِ نظر خاص شمارہ نکالنے کا اعلان کیا تو ایک نامور ادیب اور ایک مرحوم رسالے کے زندہ مدیر نے از راہ شفقت فرمایا، 'میاں! آپ یہ کس چکر میں پڑ گئے، آپ ایک ادبی رسالہ نکالتے ہیں، ادبی موضوعات پر پرچہ نکالیں۔' اس مخلصانہ مشورے کے بعد مجھے وہ لطیفہ یاد آ گیا جو آپ کو پہلے بھی ایک بار سنا چکا ہوں، بطور قندِ مکرر ایک بار پھر سن لیجیے۔ ژاں پال سارتر سے اردو کا ایک نامور ادیب ملاقات کرنے پہنچا۔ سارتر نے اسے آدھے گھنٹے کا وقت دیا۔ رسمی گفتگو کے بعد سارتر نے ہمارے ادیب صاحب سے یوں ہی دریافت کرلیا کہ جنوبی ایشیا کی سیاسی کشمکش کے تعلق سے ان کی کیا رائے ہے؟ حضرت ادیب نے نخوت کے ساتھ منھ بناتے ہوئے کہا، 'جناب! میں شعروادب کا بندہ ہوں، میرا سیاست سے کیا تعلق؟' سارتر اپنی جگہ سے فوراً اٹھ کھڑا ہوا اور یہ کہتے ہوئے رخصت ہوگیا، 'جو شخص اپنے گرد و پیش سے اس درجہ لاتعلق ہو، مجھے اس کے ادیب ہونے پر بھی شک ہے۔'

یہ محض لطیفہ نہیں بلکہ بدقسمتی سے ہمارے اردو کے ادیبوں کا ذہنی و نفسیاتی کوائف بھی ہے جو ایک اختراعی مفروضے اور بے بنیاد احساسِ تفاخر پر ایستادہ ہے۔ ناصر عباس نیر نے اپنے ایک مضمون (جو 'اثبات' کے ایک سابقہ شمارے میں شائع ہو چکا ہے) میں اس کیفیت کے متعلق جو رائے قائم کی ہے، وہ بالکل درست ہے کہ ادب، سائنس، فلسفے اور فکر سے محض تعلق کسی کو دانشور نہیں بناتا۔ دانشوری مسلسل سوال اٹھانے، ہر صورت حال کے تمام ممکنہ پہلوؤں پر نظر ڈالنے، ہر مسئلے کی جڑ تک پہنچنے کی کوشش کرنے، مقبول آرا پر سوالیہ نشان لگانے، اور سب سے بڑھ کر ہر نئے مسئلے کو اس کے اپنے تناظر میں سمجھنے سے پیدا ہوتی ہے۔

سوال! جی ہاں ہمارا وجود سوالوں پر ہی قائم ہے۔ پیدائش سے لے کر موت تک ہم سوالوں کے گہوارے میں ہی سانسیں لیتے ہیں۔ سوالوں کو اپنی زندگی سے ایک بار نکال کر دیکھیے، آپ کی زندگی بے معنی اور خود آپ پر بوجھ بن جائے گی۔ سوالوں کی نوعیت مختلف ہو سکتی ہے لیکن کوئی سوال معمولی نہیں ہوتا۔ مجھے لگتا ہے

کہ پوری تہذیب انسانی سوال پر کھڑی ہے۔ میں کون ہوں؟ تم کون ہو؟ ابر کیا چیز ہے؟ ہوا کیا ہے؟ یہ کیوں چلتی ہے، پھر کیوں رک جاتی ہے؟ سورج مشرق ہی سے کیوں نکلتا ہے؟ اگر زمین گھوم رہی ہے تو پھر ساکت کیا ہے؟ جس طرح خاموشی آوازوں کی مرشد ہے، اسی طرح سوال، جواب کا باپ ہے۔ سوال کی نوعیت و معیار ہی وہ 'ڈی این اے' ہے جو ہمارے علمی شجرے کا پتہ دیتا ہے۔ سوال وہ پیمانہ ہے جس سے ہماری ذہانت، غباوت اور سوچ کی گہرائی یا اس کی سطحیت کو فوراً ناپا جا سکتا ہے۔

جواب معمولی ہوسکتا ہے مگر سوال معمولی نہیں ہوتا۔ ذرا سوچیے، یہ سوال بظاہر کتنا معمولی اور احمقانہ ہے کہ سیب نیچے کی طرف ہی کیوں گرتا ہے، اوپر کیوں نہیں جاتا؟ مگر اس ایک سوال نے کشش ثقل کا مسئلہ حل کر کے ایک فلکیاتی جہان کھول دیا۔ دوسرا معمولی سوال: جب سب انسانوں کے خود کا رنگ ایک سا ہے، دماغ کا حجم یکساں ہے، کرۂ ارض بھی سب کا سانجھا ہے، مرنا بھی سب کو ہے تو پھر یہ اونچ نیچ اور طبقاتی تقسیم کی فارسی کیا ہے؟ اس ایک سوال نے کارل مارکس پیدا کر دیا۔ تیسرا سوال: کیا تشدد بڑی طاقت ہے یا عدم تشدد؟ اس سوال کا جواب گاندھی، مارٹن لوتھر کنگ اور نیلسن منڈیلا کی صورت میں موجود ہے۔ ایسے ہی بے شمار معمولی سوالوں کے بطن سے جنم لینے والے غیر معمولی جوابوں کے درمیان ایک معصوم سوال کی کلکاری سنائی دیتی ہے کہ جب انسان کو عقل دی گئی ہے تو پھر اسے ایک تصور یا نظریے کی زنجیر میں تا قیامت کیسے جکڑا جا سکتا ہے اور اسے مختلف انداز میں سوچنے سے کیسے روکا جا سکتا ہے؟ اس ایک سوال نے روشن خیالی کے تصور و تحریک کو جنم دیا۔

اب اس کے برعکس ان معاشروں کو بھی دیکھ لیں جنھوں نے سوالوں کو افیم چٹا کر سلا دیا ہے اور 'مستند ہے میرا فرمایا ہوا' کے گرد کولہو کے بیل کی طرح گھومنے کو ارتقا سمجھ رہے ہیں؛ وہاں کس طرح نسل در نسل تابعدار ذہنی غلاموں کی سپلائی جاری ہے تاکہ علم و آگہی کے خزانے پر سانپ بن کر بیٹھے پنڈتوں، عالموں اور حکمرانوں کا کروفر برقرار رہے اور یہ بھی دیکھ لیجیے کہ وہاں کس طرح سوال کی سیڑھی پر چڑھ کر تشکیک کے میدان میں کودنے کے بجائے دوسروں کا علم کرائے پر لے کر اپنا علم ثابت کرنے کا بازار گرم ہے۔ دراصل ایسا معاشرہ سوالوں سے ڈرتا ہے، اس سے بھاگتا ہے چونکہ سوال ایٹم سے زیادہ طاقتور ہے، اسی لیے بادشاہ سوال سے ڈرتا ہے، ریاست سوال سے کانپتی ہے۔ سوال تقدس اور دبدبے کو خاک میں ملانے کی صلاحیت رکھتا ہے، اسی لیے مدرسے، اسکول، کالج اور جامعہ میں سوال پوچھنے والے طالب علم کو بدتمیز، پراگندہ ذہن، گمراہ اور جانے کیا کیا کہا جاتا ہے، تبھی تو سوال کو 'توہین' اور 'گستاخی' کے زمرے میں ڈال کر سوال کنندہ کو گولی مار کر اس کی لاش کا مثلہ کیا جا سکتا ہے۔

تاریخ فلسفہ کے طالب علم جانتے ہیں کہ یقین کے موسموں کا اختتام ہمیشہ تشکیک اور بے یقینی پر ہوا ہے۔ یقین کے دور کے جوابات کا مقدر سوال بن جاتا ہے۔ مثال کے طور پر یونان میں ارسطا طالیسی عقل پرستی کا زور رواقیت اور کلبیت پر ٹوٹا۔ اس کے قرون وسطیٰ کا دور تیقن نشاۃ ثانیہ اور خرد افروزی پر ختم ہوا۔ دور جدید کا

آغاز ہوا اور آج دورِ جدید کے اوہام کے خلاف مابعد جدید فکر برسرِ پیکار ہے اور ان قضیات کے بخیے ادھیڑ دیے گئے جن پر فلسفۂ جدید کی عمارت قائم تھی۔ معاصر تنقید نے روایتی سوچ کی بنیادوں پر ایسا وار کیا ہے جیسا کوپر نیکس (۱۴۷۳-۱۵۴۳ء) نے روایتی ہیئت کے مرکزی تصورات پر کیا تھا۔ دورِ جدید میں روایتی فکر پر ہونے والی حالیہ تنقید کہیں زیادہ کاری ہے۔ جس طرح کوپرنیکس کے بعد ہم کائنات کو روایتی انداز میں نہیں دیکھ سکتے، ویسے ہی مابعد جدید فکر میں اٹھائے گئے سوالات کے بعد تاریخ اور مذہبی زبان کے مسئلے کو روایتی نظر سے دیکھنا ناممکن ہو گیا ہے۔

فکری تحریکوں کی تاریخ سے ہمیں یہ بھی سبق ملتا ہے کہ جب آپ ایک طرز کے نظریات پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں تو اس کے مخالف نظریات بھی اتنی تیزی سے پھیلنا شروع ہو جاتے ہیں۔ جنھیں یہ واضح بات سمجھ نہ آئے، انھیں عصری عمرانیات اور سماجی نفسیات کا مطالعہ کرنے میں دیر نہیں کرنی چاہیے۔

معاصر ماہر سماجی نفسیات و عمرانیات مائیکس ویبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰ء) اپنی زندگی بھر کی تحقیق کی روشنی میں بتاتا ہے کہ مغرب میں جان کیلون (۱۵۰۹-۱۵۶۴ء) کے دور میں کلیسا کی جگہ بازار نے لے لی۔ اس کی وجہ جان کیلون کی مذہبی تعلیمات کا بے لچک ہونا اور ہر ایک کو راسخ مسیحی بنانے کا تبلیغی جنون تھا۔ مذہبی تاریخ کے طالب علم جانتے ہیں کہ جان کیلون نے سولھویں صدی میں اپنی بے لچک تبلیغی تعلیمات مغرب کے طول و عرض تک پہنچائیں اور علم معاشیات کا جنم بھی اسی دور میں ہوا۔ کیلون کے دور میں علم معاشیات کا جنم کچھ عجیب سا لگتا ہے (کیوں کہ مسیحیت کے ہاں بازار کلیسا کی ضد ہے) لیکن اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جب آپ کسی ایک شے کو مصنوعی انداز میں تقویت دینے کی کوشش کرتے ہیں تو اس کی ضد کو اس سے زیادہ تقویت دے رہے ہوتے ہیں۔ جب کیلون کے خدائی فوجدار لوگوں کو ہانک ہانک کر کلیسا لے جانے کی کوشش کر رہے تھے تو اس کا نتیجہ کیا نکلا؟ مائیکس ویبر لکھتا ہے: ''مسیحی زاہدوں نے جان کیلون کی تعلیمات کی 'روشنی' میں عبادت گاہوں کو خدا حافظ کہا اور وہ بازار میں آ گئے۔''

مائیکس ویبر کے علاوہ فوکویاما اس سلسلے میں لاطینی امریکہ کی مثالیں پیش کرتا ہے، جہاں مذہبی جبریت اسی نوعیت کی تبدیلی کا باعث بنی اور معاشیاتی شماریات کے ماہر بریڈ فورڈ ڈی لانگ ۱۸۷۰ء کی دہائی میں کلیسا سے لوگوں کی بے رغبتی کی وجہ مذہبی جبر کے نتیجے میں لوگوں میں ذاتی تحریک (self-motivation) میں کمی بتاتا ہے۔

دوسری طرف، برٹرینڈ رسل کا کہنا تھا کہ دنیا کے لیے سب سے بڑا مسئلہ ناسمجھوں اور انتہا پسندوں کا ضرورت سے زیادہ پُر اعتماد اور دانشمندوں کا شکوک میں مبتلا ہونا ہے۔ سنجیدہ مذہبی رہنماؤں کو اگر مذہب کی بقا کی فکر ہے تو انھیں یہ انتظام کرنا ہوگا کہ متشکک ہی سہی، اگر ایک مذہب میں دانش مند لوگوں کی تعداد معقول اور قیادت ان کے ہاتھ میں رہے تو کٹر پن پیدا نہیں ہوتا کیوں کہ تشکک ہمیشہ بتاتا رہتا ہے کہ ایک کے علاوہ

متبادل زاویے اور جوابات موجود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مفکرین لاکھ اختلافات کے باوجود ایک دوسرے کو قتل نہیں کرتے کیوں کہ ہر مفکر جزوی طور پر سہی، کہیں نہ کہیں شکوک کا شکار ضرور ہوتا ہے اور یہی شک اسے تحقیق و تفکر پر اُکساتا ہے۔

اس کے برعکس اگر مذہب بے لچک انتہا پسندوں کی جاگیر بن جائے تو اس کے زوال کا سفر شروع ہوجاتا ہے، کیوں کہ وہ لوگ اس سے دور ہوتے چلے جاتے ہیں جن کی توانائیاں بازوؤں اور ٹانگوں کی بجائے دماغ کا رُخ کرتی ہیں۔ پھر ان نظریات کا تحفظ کرنے والے وہی لوگ بچتے ہیں جو ہاتھا پائی، دشنام گوئی اور جدال وقتال میں تو مشاق ہوتے ہیں لیکن علمی وفکری میدانوں میں اس کا دفاع نہیں کرسکتے۔ احساس شکست انھیں ہتھیار اٹھانے پر مجبور کرتا ہے۔ وہ یہ سمجھنے سے قاصر ہوتے ہیں کہ نظریات کا دفاع اگر کیا بھی جا سکتا ہے تو ہتھیاروں سے ہرگز نہیں۔ انتہا پسند مذہب کا وہ نادان دوست ہے جو اس کی شہ رگ خود کاٹ دیتا ہے۔ ایسے میں مذہب کے لیے سب سے بڑا چیلنج یہی ہے کہ وہ تشکک کے شکار دانشمندوں کی آوازوں پر بھی سنجیدگی سے کان دھرے، ان آوازوں کو 'دائرے' سے خارج نہ کرے اور اس آواز کی روشنی میں مذہب کے دامن میں وسعت لائے۔ اختلاف رحمت سمجھا جاتا ہے اور شک کا اظہار کرنے کا موقع بعض مذہبی حضرات اپنے مذہب کے حق میں سائنسی دلائل یہ سوچ کر پیش کرتے ہیں کہ سائنس حتمی علم ہے لیکن سائنس بھی مسلسل آگے بڑھنے کے لیے تشکک کی گنجائش رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر نظری طبیعات میں لہر اور ذرے کی دُوئی (wave-partical duality) پر آج بھی بات ہو رہی ہے۔ اس کے علاوہ سائنسی نظریات پر عظیم سائنسی فلسفی کارل پوپر (۱۹۰۲-۱۹۹۴ء) کے 'اصول تفریق' (Principal on demarcation) کا اطلاق ہوتا ہے، یعنی گہری سے گہری چھان پھٹک کے باوجود صرف وہ نظریہ سائنسی کہلائے گا جسے غلط ثابت کرنے کا امکان موجود ہو۔ سائنس کو جب پرانے سے بہتر نظریہ مل جاتا ہے تو سائنس دان پرانے نظریے کی موت پر ماتم نہیں کرتے بلکہ جشن مناتے ہیں کہ سائنس ایک قدم اور آگے نکل گئی۔ اس کے علی الرغم مذہب میں جو شخص دلائل اور حوالوں سے پرانے نظریات کو رد کرے، اسے فوراً دائرے سے باہر نکال دیا جاتا ہے اور اسے اس کی بھاری قیمت ادا کرنی پڑتی ہے چونکہ یہاں تشکک کے 'گرے ایریا' (Grey Area) کی گنجائش نہیں ہوتی۔

مذہب کی تاریخ میں یہ ایک اہم سوال رہا ہے کہ کیا مذاہب اپنی خالصیت اور ابتدائی تعلیمات کو بدلتے ہوئے حالات اور نئے لوگوں میں تبدیلیٔ مذہب کے بعد ان کو برقرار رکھ سکتے ہیں؟ اور کیا مذاہب بھی وقت کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں؟ اور نئی اقوام اور برادریوں کے تبدیلیٔ مذہب کے بعد ان کی رسوم و رواج اور ثقافتی اقدار و اداروں کو اپنے میں ضم کرتے رہتے ہیں؟ اگر ایسا ہے تو پھر یہ مذاہب اپنی خالصیت کو کھو دیتے ہیں اور ان کی تعلیمات وقت کے تقاضوں کے تحت بدلتی رہتی ہیں۔ اس لیے ہر مذہب کے علما میں یہ بحث رہتی ہے کہ کیا مذہب کو بدلنا چاہیے یا معاشرہ کو تبدیل کر کے اسے مذہب کے سانچہ میں ڈھالنا چاہیے۔ یہ کشمکش اور تصادم ہر

مذہب کے اندر ہے اور رہے گا۔

کیرن آرم اسٹرانگ خدا کے بارے میں بدلتے انسانی تصورات کا احاطہ کرنے والی ان کی مشہور کتاب 'خدا کی تاریخ' میں لکھتی ہیں کہ لوگ خدا کے حوالے سے عملیت پسند (pragmatic) واقع ہوئے ہیں، یعنی ہر دور میں انھیں خدا کے کسی 'ورکنگ ماڈل' کی ضرورت رہی ہے، ایسا ماڈل جو روح عصر سے متصادم نہیں بلکہ ہم آہنگ ہو۔ کیرن کے اس قول کو ہم اپنے ہاں کے تجدد پسندوں کے نظریوں میں بخوبی تلاش کر سکتے ہیں بلکہ ان تحریکوں کا محرک قرار دے سکتے ہیں۔ ہم اگر اس سلسلے میں تاریخ کا ایک مجموعی جائزہ لیں تو اس نتیجہ پر پہنچنے میں قطعی کوئی دشواری نہیں ہوتی کہ جو نظریہ یا تصور روح عصر سے ہم آہنگ نہ ہو، اجتماعی شعور اس کا وہی حشر کرتا ہے جو سمندر مردہ مچھلی کا کرتا ہے۔ مثلاً یورپ میں، جہاں ثقافتی بوقلمونی تھی، اسے ختم کر کے اس کی جگہ صرف ایک کلچر کو رائج کرنے کی کوشش کی۔ تیسری عیسوی صدی میں جب عیسائیوں کی تعداد بڑھی تو اس بات کی مخالفت شروع ہوئی کہ انھیں رومی کھیل کود اور تہواروں میں شرکت نہیں کرنی چاہیے، کیوں کہ اس سے عیسائیت کمزور ہو جائے گی اور وہ رومی کلچر میں ضم ہو جائے گی۔ لیکن بہت جلد عیسائیت نے تاریخ سے یہ سبق سیکھ لیا کہ مذہب اپنی ابتدائی بنیاد کو زیادہ عرصہ تک برقرار نہیں رکھ سکتا؛ زمانہ کی تبدیلی، معاشرہ کی خواہشات، ضروریات اور تقاضے اسے بھی بدلتے رہتے ہیں۔ اس لیے جو مذاہب اپنے بنیادی ڈھانچہ میں تبدیلی نہیں لاتے وہ جامد ہو کر مردہ ہو جاتے ہیں لیکن جو مذاہب تبدیلی کا ساتھ دیتے ہیں، وہ معاشرے مؤثر رہتے ہیں۔ لہٰذا، بعد کے عرصے میں عیسائیت کو تبلیغ کے دوران یہ مسئلہ پیش آیا کہ کیا قدیم مذاہب اور ان کے ماننے والوں کے رسوم و رواج کو اسی طرح سے رہنے دیں یا انھیں عیسائی مذہب اختیار کرنے کے بعد جڑ سے اکھاڑ پھینکیں؟ ایک زمانہ تھا جب مسیحی یورپ میں بائبل کا نفاذ چاہتے تھے اور پھر صلیبی جنگوں میں اٹلی سے لے کر فرانس، برطانیہ، جرمنی، سویڈن اور پھر شمالی یورپ کے آخری ملک فن لینڈ تک مذہب کے نام پر خون بہایا گیا جسے آج بھی خود یورپ والے اسے 'سیاہ دور' سے تعبیر کرتے ہیں۔ لیکن بدلتے زمانے کے تھپیڑوں سے انھوں نے امن کا سبق ایسے سیکھا کہ پاپائے روم نے بائبل کے پرانے عہد نامہ پر جوں کا توں چلنے سے منع کر دیا اور یہاں تک کہہ دیا کہ اب مسیحی کو انجیل میں بتائے ہوئے مسیحی سے زیادہ اچھا مسیحی بننا ہے۔

تاریخ میں یہ روایت رہی ہے مورخین اور مذہب کے ماننے والے، اپنے اور دوسروں میں فرق اور امتیاز قائم کرتے رہے ہیں۔ مثلاً یونانی اپنے ہمسایوں کو 'باربیرین' (Barbarians) کہتے تھے، جس کا مطلب تھا کہ وہ لوگ جو یونانی زبان میں اظہار خیال نہ کر سکتے تھے یا ہکلا کر بولتے تھے۔ عرب اپنے ہمسایوں کو عجمی کہتے تھے، یعنی 'گونگا'۔ یہ فرق زبان کے یا تہذیبی لحاظ سے تھا، مگر بعد میں قوموں میں دوری کا ایک سبب مذہب بن گیا۔ یہودی خود کو 'خدا کی پسندیدہ مخلوق' کہتے ہیں، لہٰذا ان کے مذہب میں نہ تو تبلیغ ہے اور نہ کسی کی شمولیت کی دعوت ہے، یہ اعزاز پیدائشی طور پر ملتا ہے۔ عیسائیوں نے بھی اس فرق کو کبھی پیگن (Pagan) کہہ کر اور کبھی ایمان

سے گمراہ کہہ کر، غیر عیسائیوں کو علیحدہ مخلوق بنا دیا۔ مسلمانوں کے نزدیک کافر و مشرک وہ لوگ ہیں جو صراط مستقیم سے بھٹکے ہوئے ہیں۔ اسی فرق، دوری اور علیحدگی کی بنیاد پر قوموں اور نسلوں کے تعلقات ایک دوسرے سے بنتے اور بگڑتے ہیں۔ یا تو ان سے بالکل علیحدگی اختیار کر لی جاتی ہے یا ضرورت کے تحت تھوڑے بہت سماجی رشتے قائم کر لیے جاتے ہیں۔

اس تناظر میں دیکھیں تو علم ہوتا ہے کہ 'بنیاد پرستی' کا کوئی مذہب نہیں ہے بلکہ یہ مذہب کی تشریح کرنے کا ایک طریقہ ہے۔ کسی مخصوص مذہب پر یقین رکھنے سے کوئی فرد بنیاد پرست نہیں بن جاتا بلکہ وہ بنیاد پرست اس وقت بنتا ہے جب ایک خاص طریقے سے 'عمل' کرتا ہے۔

یہ ایسے تصورات ہوتے ہیں جو ہمارے والدین، اسکول ٹیچر، مذہبی علما، میڈیا کے ذریعے ہمارے ذہن میں ڈالے جاتے ہیں۔ وقت کے ساتھ ساتھ ہم ان خیالات کا ماخذ بھول جاتے ہیں کہ یہ کب اور کہاں ہمارے دماغ میں اسٹور کیے گئے تھے۔ یوں ہم ان خیالات کو اپنی جاگیر سمجھنے لگتے ہیں اور یہ لاشعوری طور پر ہماری شخصیت سازی میں اپنا کردار ادا کرتے ہیں۔ بچپن میں کی گئی برین واشنگ پتھر کی لکیر کی طرح ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے معاشرے میں اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگ بھی سوچنا چھوڑ چکے ہیں اور دل و دماغ کی تمام کھڑکیوں اور دریچوں کے پٹ بند کر چکے ہیں جہاں سے تازہ ہوا آنے کی امید کی جا سکتی تھی۔ مثلاً مسلمانوں میں خود کو افضل قوم قرار دینے کی ایک دیرینہ روایت قائم ہے۔ یہ وہ غلط سوچ ہے جو بچپن ہی سے ان کے ذہنوں میں ڈال دی جاتی ہے، یعنی ہر مسلمان یہ سمجھتا ہے کہ وہ باقی کی دنیا میں رہنے والے انسانوں سے افضل ہے اور اس بڑے پن کی بنیاد صرف ایک ہے اور وہ ہے 'مسلمان ہونا'

ایک بار ایک دوست نے بتایا کہ اس کے محلے میں ایک مخبوط الحواس شخص کبھی کبھار دکھائی دیتا تھا جو خود کو 'مغل اعظم' سمجھتا تھا۔ شاید فلم 'مغل اعظم' دیکھنے کے بعد پاگل ہوا تھا یا پھر اس کی یادداشت میں اس فلم کا تاثر اور اس کے مکالمے محفوظ رہ گئے تھے۔ بہرحال، وہ جب بھی محلے میں نمودار ہوتا، بچوں کی ایک پلٹن اس کے پیچھے چل پڑتی۔ کبھی وہ خود کو حالت جنگ میں محسوس کر کے اپنی سپاہ کو مختلف احکامات جاری کرتا رہتا، کبھی اپنے بیٹے شہزادہ سلیم کی بغاوت پر اس کو لعن طعن کیا کرتا۔ بچے اسے مغل اعظم کہا کرتے، اسے چھیڑتے اور جب وہ ان کے پیچھے دوڑتا تو اس کو پتھر مارا کرتے۔ وہ اکثر زخمی ہو کر پتہ نہیں کہاں چلا جاتا اور بہت دنوں تک دکھائی نہ دیتا۔

کافی عرصے بعد جب اس کا گزر محلے سے ہوتا تو پھر وہی تماشہ دہرایا جاتا۔ ایک روز بچوں کی سنگباری کے جواب میں اس نے جب ان کی طرف پتھر اُچھالا تو وہ کچھ زیادہ ہی بھاری بھرکم پتھر تھا جو ایک کمسن بچے کے سر پر جا لگا، اس کا سر پھٹ گیا اور وہ بیہوش ہو گیا۔ اس حادثے کے بعد اس پاگل کی لوگوں نے پہلے تو اچھی طرح پٹائی کی، پھر اسے پولیس کے حوالے کر دیا۔ اپنی پٹائی کے دوران بھی وہ اپنے تیموری شان کے قصے سناتا رہا اور

اپنی نامعلوم فوج کو یلغار کا حکم دیتا رہا۔ لوگوں کا چونکہ غصہ اتر چکا تھا، وہ اس کی باتوں پر ہنسنے لگے۔ پولیس نے اسے پاگل خانے بھیج دیا۔

فرض کیجیے، ایسی ہی کسی حرکت کے بعد وہ پاگل قومی تشخص یا ملی عقائد کی عظمت کا اعلان کرنے لگتا یا ان کی عظمت کو لاحق کسی خطرے کا اعلان کر دیتا تو شاید انھی بہت سے لوگوں میں سے، جنھوں نے اس کی خوب اچھی طرح مرمت کر ڈالی تھی، اس کے ہمراہ اس کے نعروں کا جواب پورے جوش وخروش اور ایمان کی بھرپور توانائیوں کے ساتھ دیتے اور وہ بچہ جو اس پاگل شخص کے پتھر کی ضرب سے زخمی ہو کر بیہوش ہو گیا تھا، اسے 'اسلام دشمن' قرار دے دیا جاتا۔ پھر وہ کچھ ہوتا جو شاید آپ کے اور میرے لیے اب نیا نہیں رہا۔

لہٰذا 'مغل اعظم' کی طرز کے پاگلوں یا نفسیاتی مریضوں کا علاج یہ ہوتا ہے کہ ایسے تمام حقائق جو ان کی یادداشت سے محو ہو گئے ہیں، ان کو بار بار یاد دلایا جائے، چونکہ ان مریضوں کا شعور حقائق پر توجہ مرکوز نہیں کرتا اور وہ محض اپنی عظمت کا اعلان کرتا رہتا ہے۔ لہٰذا، انھیں بتایا جائے کہ تم مغل اعظم نہیں بلکہ ایک عام آدمی ہو اور دنیا بھر کے لوگ تمھارے حکم کے منتظر نہیں ہیں اور نہ ہی انھیں تمھاری ان بے سروپا باتوں میں کوئی دلچسپی ہے۔

یہ تو ایک انفرادی معاملہ تھا، لیکن اگر کسی قوم کی مجموعی نفسیات حالت کچھ اسی طرز کی ہو جائے تو پھر اس کا علاج شاید ناممکن ہو جاتا ہے، یعنی پھر یہ ہوتا ہے کہ جو لوگ (چاہے وہ اسی قوم کے فرد ہوں اور پوری خلوص نیتی کے ساتھ) قوم یا ملت کے ایسے کسی مرض کی نشان دہی کرتے ہیں اور علاج تجویز کرتے ہیں تو پوری قوم ہی ایسے لوگوں کی دشمن بن کر ان کی جان کے درپے ہو جاتی ہے۔

ابھی کچھ دنوں قبل ہی ذاتی دشمنی کے سبب ایک دو رُکنی حلقے نے مجھ پر بھی 'توہین' کا الزام جڑ دیا اور بقول روِش کمار 'وہاٹس ایپ یونیورسٹی' میں اسے وائرل کرنے کی کوشش کی گئی، مقامی اردو اخباروں میں اپنے 'بے چہرہ سفیروں' کو بھیج کر اسے عوامی رنگ دینے کی کوشش کی گئی، فیس بک پر 'قتل مرتد' کا فرمان جاری کیا گیا وغیرہ وغیرہ۔ پاکستان ہوتا تو شاید میں یہ تحریر رقم کرنے کے لیے زندہ ہی نہ بچتا چونکہ ذاتی دشمنی کو ٹھکانے لگانے کے لیے ابھی ہندوستان میں تعزیرات پاکستان کی شق ۲۹۵ (سی) کی طرح کوئی قانون نہیں ہے اور نہ ہی ہندوستان کے مسلمان نسبتاً اس سطح پر پہنچے ہیں جہاں وہ اللہ کے اس واضح انتباہ کو فراموش کر چکے ہوں کہ:

> اور جب ان کے پاس امن یا خوف کی کوئی خبر پہنچتی ہے تو اسے پھیلانا (شیئر کرنا) شروع کر دیتے ہیں اور اگر اسے رسولؐ اور اپنے میں سے صاحبانِ امر تک پہنچاتے تو اس (خبر کی حقیقت) کو جان لیتے جو ان میں تحقیق کرنے والے ہیں۔ (سورۃ النساء: ۸۳)

> اے ایمان والو! اگر کوئی فاسق تمھارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو اس کی تحقیق کر لیا کرو، ایسا نہ ہو کہ تم نادانستہ کسی قوم کا نقصان کر بیٹھو پھر تمھیں اپنے کیے پر نادم ہونا پڑے۔ (الحجرات: ٦)

معاملہ بس اتنا تھا کہ میرے کسی ہم نام (سید امجد حسین) نے سوشل میڈیا میں کوئی دل آزار کتاب لکھ کر شیئر کی اور اس کتاب کو حاسدین نے اس نام کی رعایت سے میرے گلے میں 'گستاخی' کی تختی لٹکا کر اس کی تشہیر کردی اور یوں میری راہ مسدود کرنے کی کوشش کی۔ گویا مجھے ایک 'گستاخ' کے ہم نام ہونے کی سزا دی جارہی تھی۔ ظاہر ہے ایسا سازشی طبقہ یہ بخوبی جانتا ہے کہ اس طرح کے سنگین ترین الزام کو کسی پر عائد کرنے کے لیے تصدیق اور ثبوت کی ضرورت نہیں ہوتی، صرف لفظ 'توہین' بھیڑ کو مشتعل کرنے کے لیے کافی ہے۔ اب کسے فرصت کہ وہ یہ غور کرے کہ سید امجد حسین نام کے کتنے لوگ اس دنیا میں اور کتنے سوشل میڈیا میں پائے جاتے ہیں۔ اس لیے اب دعا کیجیے کہ آپ کا کوئی ہم نام 'گستاخ' نہ نکل آئے۔ خیر، اس معاملے کو طول دینا مقصد نہیں ہے کہ سازشیوں کے نام اور ان کے مقاصد بے نقاب ہو چکے ہیں۔ لیکن اس واقعے سے ایک خطرے کی گھنٹی کی آواز آپ کو صاف سنائی دے گی کہ کل تک جس طرح پاکستان میں توہین اسلام اور توہین رسالت کے جھوٹے الزام لگا کر اپنی ذاتی رنجشوں اور محدود مفادات کو ٹھکانے لگایا جاتا رہا ہے، آج ہندوستان میں بھی وہی کھیل کھیلنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ ایسا گھناؤنا کھیل کھیلنے والے نہ صرف معاشرے کے ماتھے پر کلنک ہوتے ہیں بلکہ اسلام اور پیغمبرؐ اسلام کی امیج پوری دنیا کے سامنے مسخ کرنے کا باعث بھی بنتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب پاکستان میں اس طرح کے جھوٹے الزامات کا سلسلہ بڑھا تو وہاں کے کچھ علماء نے حکومت سے مطالبہ کیا کہ توہین رسالت کا الزام جھوٹا ثابت ہونے پر الزام لگانے والے پر بھی حد جاری ہونی چاہیے اور اسے وہی سزا ملنی چاہیے جو شاتم رسولؐ کی مقرر ہے۔

دوسری جانب، کچھ لوگوں کے رجحان اور کچھ واقعات کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ اب صرف مقدس کتاب یا مقدس مذہبی شخصیات پر ہی تنقید کرنا 'گستاخی' نہیں سمجھی جاتی بلکہ آپ مذہب سے جڑی کسی بھی شخصیت کی زندگی اور نظریات پر کوئی مدلل تنقید نہیں کرسکتے، مذہبی جماعتوں، مسالک اور فرقوں کا محاسبہ نہیں کرسکتے، آپ ان کے لٹریچر کا تنقیدی تجزیہ نہیں کرسکتے۔ آپ کسی ایسے سیاسی لیڈر کے خلاف منھ نہیں کھول سکتے، جو مذہبی قیادت کا بھی دم بھرتا ہو اور جس کی غیر اخلاقی قسم کی تقریریں آپ کو پسند نہ ہوں، آپ مسلمانوں کی تاریخ، مغلوں اور سلاطین کے ظلم و جبر کو نمایاں نہیں کرسکتے۔ آپ 'مسلم پرسنل لا' پر سوال نہیں اٹھا سکتے، جو اکیسویں صدی میں کسی بھی طرح سے مطابقت نہیں رکھتے۔ گویا 'گستاخی' یا 'توہین' ایسی 'فائر وال' (Firewall) ہو جو سوالوں کی رسائی روکنے کے کام آتی ہے، بالکل اسی طرح جس طرح ہمارے وزیر اعظم نریندر مودی نے اپنی گزشتہ پانچ سالوں کی کارکردگیوں پر سوال اٹھانے والوں کے لیے 'دیش دروہی' کی فائر وال اختراع کی ہے۔

جیسا کہ آغاز میں کہا جا چکا ہے کہ ہر بدلتے ہوئے دور میں مذاہب کی خالصیت اور ابتدائی تعلیمات کی جانب مراجعت کا رویہ عام رہا ہے۔ مثلاً ہندوستان میں سوامی دیانند سرسوتی نے 'ویدوں کی طرف لوٹ چلو' (Back to Vedas) کا نعرہ لگایا۔ مختصر یہ کہ مذاہب کی ارتقائی تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ ہر مذہب میں احیائی

تحریکوں کا جنم ہوتا رہا؛ کبھی اصلاحی تو کبھی تجدیدی اور کبھی عسکری توانائی کے ساتھ کوششیں ہوتی رہیں کہ یا تو متعلقہ مذہب میں نئی تبدیلیوں کے لیے گنجائشیں پیدا کی جا سکیں یا پرانی روایات کو نئی زندگی دی جا سکے تاکہ زوال پذیر، فرسودہ اور مضمحل معاشرے کو حیات نو مل سکے۔ لیکن سوال اٹھتا ہے کہ کیا کبھی یہ خواب شرمندۂ تعبیر ہو پایا؟

جہاں تک احیائے اسلام کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہم نے اب تک اردو زبان میں جو کچھ پڑھا ہے، وہ زیادہ تر ایسا بیانیہ ہے جو عقیدت اور ارادت مندی کے ساتھ لکھا گیا ہے جس کا انداز مدافعانہ، اور مخالفین کے جواب میں عموماً معذرت خواہانہ رہا ہے۔ اس موضوع پر اب تک خالص معروضی، تجزیاتی اور تنقیدی انداز میں کم ہی کسی نے لکھا ہے۔ لہٰذا ممکن ہے کہ اردو قارئین کو بعض مضامین کے اسلوب غیر مانوس محسوس ہوں لیکن ایسی تمام تحریریں معلوماتی اور تعبیری بنیادوں پر ایستادہ ہیں جو بعض جگہ اشاراتی حوالوں اور بعض جگہ واضح حوالوں سے مزین ہیں۔ معلوماتی سے یہاں مراد حالات و واقعات کا ایک سیدھا سادا لیکن مربوط بیان ہے جو اسلامی اداروں اور اسلام کی فکری اور روحانی تنظیموں اور تحریکوں کی نشوونما سے متعلق ایسے حالات سامنے لاتا ہے جو قارئین کی نظر سے عموماً اوجھل رہتے ہیں۔ تعبیری سے مراد وہ تجزیاتی، فکری اور تنقیدی اسلوب بیان ہے جس سے مصنّفین غیر متوازن آراء اور بعض امور میں مقبول عام غلط فہمیوں کا ازالہ کرتے نظر آتے ہیں، ممکن ہے کہ بعض مقام پر تعبیری بیانہ سے اجنبیت محسوس ہو، لیکن ایسا صرف اس لیے ہے کہ اردو میں اس طرح کے موضوعات پر اب تک اختلاف رائے کو شجر ممنوعہ تصور کیا جاتا ہے۔

یہاں اس غلط فہمی کا ازالہ بھی ضروری ہے کہ اس یک موضوعی شمارے کی اشاعت کا مقصد کسی بھی مذہب کے پیروکاروں کی دل آزاری یا انھیں غلط قرار دینا نہیں ہے بلکہ انفرادی رائے قائم کرنے کی حوصلہ افزائی کرنا ہے چونکہ کسی بھی موضوع سے متعلق مروجہ تشریحات سے مختلف رائے قائم کرنا ہر فرد کا حق ہے۔ اختلاف رائے فطرت کا قانون ہے۔ اس قانون کو ایک حدیث رسولؐ میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے؛ 'اختلاف امتی رحمۃ'۔ اختلاف رائے کا اظہار ہمیشہ تنقید (criticism) کی صورت میں ہوتا ہے جس کا مقصد کسی موضوع کا مختلف و متضاد زاویۂ نظر سے مطالعے کا آغاز کرنا ہوتا ہے۔ اس طرح کا آزادانہ تبادلۂ خیال ذہنی ارتقا کا لازمی تقاضہ ہے۔ ہم اس شمارے میں شامل کسی بھی تحریر کو حرف آخر نہیں سمجھتے، لہٰذا قارئین کے اختلاف رائے کا بھی خیر مقدم ہے۔

یہ بھی واضح کر دوں کہ اگر چہ اس خاص شمارے کا تعلق بلا تفریق ہر مذہبی رویے سے ہے لیکن چونکہ مسلم معاشرے سے میرا نامیاتی اور براہ راست تعلق ہے، میں اسی معاشرے میں پیدا ہوا، اسی میں پرورش پائی، یہیں شعور کی منزلیں سَر کیں، یہیں سماجی مشاہدے اور تجربے سے گزرا، یہیں رشتے اور تعلقات استوار ہوئے، یہیں دشمن اور دوست پیدا ہوئے، یہیں سنبھلا بھی اور ٹھوکر بھی کھائی، ظاہر ہے یہ معاشرہ دوسرے مذہبی معاشرے کے مقابلے میں میری رگوں میں خون بن کر دوڑتا ہے۔ اس معاشرے سے میرا صرف نامیاتی ہی نہیں بلکہ جذباتی

تعلق بھی ہے۔ میرا معاشرہ سرفراز ہوتا ہے تو مجھے خوشی ہوتی ہے اور اگر یہ بیمار ہوتا ہے تو تشویش ہوتی ہے۔ مثل مشہور ہے کہ جس کے گلے میں جو ڈھولک پڑا ہوتا ہے، وہ اسے ہی بجاتا ہے۔ مجھے لگتا ہے کہ میرے معاشرے کی فکر 'ریورس آرڈر' (Reverse Order) پر چل رہی ہے تو ظاہر ہے کہ میں ہر اس فکر پر تنقید ہی نہیں سخت تنقید کروں گا جو میرے معاشرے اور قوم پر منفی اثرات مرتب کرے اور اس کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ بن جائے۔ یہ کام ہر عہد میں دردمند اور زمانہ شناس حضرات نے کرنے کی کوشش کی، طریقہ کار مختلف ہوسکتا ہے، سمت مختلف ہوسکتی ہے لیکن یہ کام کبھی 'خواب آور' گولی کھلا کر نہیں کیا گیا بلکہ تنقید کے آلہ جراحی سے انجام پایا، چونکہ تنقید آپ کو خود احتسابی پر آمادہ کرتی ہے اور اپنی صفوں کو سیدھی کرنے کی ترغیب دیتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ دوسرے معاشرتی افکار پر بھی نظر ثانی کی ضرورت ہے، فکر جس نوعیت کی بھی ہو اس کا محاسبہ کیا جانا چاہیے ورنہ وہ ٹھہرا جاتی ہے۔ لہٰذا اس شمارے میں 'دوسروں' پر بھی بات کی گئی ہے لیکن ظاہر ہے میری توجہ خاص اپنے معاشرے پر ہی رہی ہے، اس کی بنیادی وجہ بتا چکا ہوں لیکن کچھ اور بھی ہیں۔ مثلاً عیسائی، یہودی اور ہندو فکر پر تنقید اور اس کی اصلاح یہودیوں، عیسائیوں اور ہندوؤں کی ذمہ داری ہے نہ کہ ہماری۔ حالاں کہ ہمیں یہ اعتراف بھی کرنا ہوگا کہ آج کی عیسائی فکر یورپ کی تجدیدی تحریک کا ہی نتیجہ ہے جس نے اس پر تنقید کے دروازے اس طرح کھول دیے جو بعض اوقات اس کی مقدس کتاب اور اس کے خدائی مصادر تک پر تشکیک تک پہنچ جاتی ہے مگر نہ تو نقادوں پر کفر کا فتویٰ لگایا گیا اور نہ ان کے گلے میں 'توہین' کی تختی لٹکا کر انھیں جسمانی اذیت دی گئی جیسا کہ ماضی میں اُس معاشرے میں ہوتا رہا تھا۔ عیسائی مذہب، عام طور پر ایک ذاتی مذہب اور عقیدے کی شکل اختیار کر گیا ہے جو نہ ہی حکومت کے معاملات میں دخل اندازی کرتا ہے اور نہ ہی لوگوں کو روزمرہ زندگی پر دخل انداز ہوتا ہے۔

پھر ہمیں یہ بھی نہیں بھولنا چاہیے کہ آج دنیا ایک گلوبل گاؤں کا روپ دھار چکی ہے اور اس گاؤں کی پنچایت میں جو مقدمہ اس وقت 'ٹاک آف دی ٹاؤن' ہے، وہ بھی بے شک اسلام اور مسلمان ہی ہیں۔ ایسا اسلام کی تقریباً ڈیڑھ ہزار سالہ زندگی میں پہلی مرتبہ ہوا ہے کہ اسے پوری بنی نوع انسان کی عوامی عدالت کے کٹہرے میں کھڑا ہونا پڑا ہے اور بدقسمتی ملاحظہ کیجیے کہ اس مذہب پر یہ کڑا وقت غیروں کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے اپنے نام لیواؤں کی وجہ سے آیا ہے۔ اس مقدمے کا اہم ترین حصہ جو دنیا اس وقت ڈسکس کر رہی ہے، وہ بھی کردار ہی ہے؛ ایک مسلمان کا انفرادی اور پھر اجتماعی کردار۔

نوٹ: اس اداریے کو تصنیف کی بجائے تالیف سمجھا جانا چاہیے کہ اسے تیار کرنے میں متعدد کتابوں اور مضامین سے استفادہ کیا گیا ہے بلکہ بعض مقام پر مستعار لیا گیا ہے۔ ان مصنّفین کے اسمائے گرامی حسب ذیل ہیں۔

۱۔ کیرن آرم اسٹرانگ
۲۔ مشیر الحق
۳۔ ڈاکٹر مبارک علی
۴۔ ثاقب اکبر
۵۔ خالد احمد
۶۔ خالد مسعود
۷۔ وسعت اللہ خان

اسلام اور احیائے اسلام

یہودیوں اور مسلمانوں کے تاریخی شعور میں ایک بنیادی بات مشترک ہے کہ دونوں ہی تاریخ کو اپنی قومی یا ملّی تاریخ کے تابع سمجھتے ہیں۔ چنانچہ دونوں کے نزدیک کائنات سے لے کر انسانی معاشرے سمیت تمام موجودات کی تاریخ دراصل ان کی قومی تاریخ کا ہی ایک حصہ ہے۔ کائنات کی تخلیق اور پھر انسانی معاشرے کے قیام اور ارتقا کے سلسلے کا انجام ان کی قومی فتح پر ہوگا۔ یہ حتمی فتح دونوں کے نزدیک تاریخ کا انجام ہوگا۔ دونوں کے نزدیک تاریخ میں ایک الوہی یا خدائی ارادہ موجود ہے جو تاریخ کو اپنے مقصد یعنی ان اقوام کی فتح کی طرف لے جانے کا ذمہ دار ہے۔ گویا دونوں اقوام تاریخ میں مقصدیت کی قائل بھی ہیں۔

تاریخ میں مقصدیت کا نظریہ دراصل طاقت اور تضاد کا نظریہ ہے۔ مذاہب کے علاوہ یہ نظریہ بعض دیگر صورتوں میں بھی ملتا ہے۔ اسی مقصدیت کی وجہ سے ایسے تمام نظریات حتمیت پسند بھی ہوتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک تاریخ کا ایک انجام موجود ہے جو حتمی غلبہ یا فتح ہے۔ یہ بھی ایک 'پاور سمبل' (Power Symbol) ہے۔ تاریخ کے مشاہدے سے یہ سبق ملتا ہے کہ جب تک ایسے نظریات کے قائل گروہ عملی زندگی اور سیاست و جہانبانی میں توانا رہتے ہیں تب تک ان کا تاریخی شعور بھی ایک صحت منداور طاقت بخش تصور کا کام کرتا رہتا ہے، تاہم طاقت صرف نظریے کی طاقت نہیں ہے۔ جب عملی میدان میں قوم شکست کھا کر دب جاتی ہے تو نظریہ کی طاقت بھی ضعف میں بدل جاتی ہے اور یہی نظریہ ایک پوری قوم کو بیمار نرگسیت اور داخلیت میں مبتلا کر دیتا ہے۔ اگر عملی میدان میں دشمن طاقتور ہے تو کمزور اور بیمار اقوام ایسے داخلی تعصّبات میں مبتلا ہوجاتی ہیں جن کے تحت ہر اجنبی اور خارجی شے کو دشمن سمجھنا، دشمن کو حقیر بنا کر پیش کرنا اور ایسی سازشوں کا گلہ کرنا جو ہر وقت دشمن ان کے خلاف چلتا رہتا ہے۔ ایسی صورتحال میں پوری کی پوری قوم کا اخلاقی تناظر بھی تبدیل ہوجاتا ہے۔

اسلامی تاریخ: ایک جائزہ

مبارک علی

تاریخ نویسی

اسلامی تاریخ نویسی وقت کے ساتھ بدلتی رہی ہے۔ اس تبدیلی کے پس منظر میں اسلامی سماج کی تبدیلی اور پھیلاؤ کو دخل تھا۔ تاریخ کے اس تسلسل کو سمجھنے کے لیے مورخ اس کو کئی ادوار میں تقسیم کر دیتے ہیں تا کہ ہر دور کی تاریخ، اس کے رجحانات اور اس عہد میں ہونے والی تبدیلیوں کو سمجھا جا سکے۔

مثلاً اسلام سے پہلے کی تاریخ، دراصل عرب قبیلوں کی تاریخ بھی، اسے 'الایام' کہا جاتا ہے۔ اس میں ہر قبیلہ کی تاریخ اور اس کے رسم و رواج کو بیان کیا گیا ہے۔ جو افراد تاریخ کو محفوظ رکھنے اور پھر اسے بیان کرنے کا کام کرتے تھے، انھیں 'راوی' یا 'اخباری' کہا جاتا تھا۔ چونکہ ہر قبیلہ اپنے رسم و رواج اور عادات پر فخر کرتا تھا، اس لیے یہ روایات اس کی شناخت اور شخصیت کو ابھارنے کا کام کرتی تھیں۔

جب اسلام کا پھیلاؤ ہوا، فتوحات ہوئیں، نئے لوگ مذہب اسلام میں داخل ہونا شروع ہوئے تو اس کے ساتھ ہی تاریخ نویسی میں اضافہ ہوا۔ لہٰذا ایک نئے اسلوب کی ابتدا ہوئی جو 'وقائع' کہلاتا تھا، اس میں ایک سال میں ہونے والے اہم واقعات کو درج کر لیا جاتا تھا۔ اب واقعات میں اہم شخصیتیں بھی ابھر کر سامنے آئیں جن کا فتوحات میں اہم کردار تھا۔

لیکن جب واقعات تیزی سے بدلنا شروع ہوئے، فتوحات کے بعد حکومت کا استحکام ہوا، انتظامیہ کی بنیاد پڑی، نئے لوگ اور ان کے کلچر سے آگہی ہوئی تو تاریخ میں نئے موضوعات آنا شروع ہوئے، اب تاریخ میں ماضی کی تشکیل شروع ہوگئی۔ لہٰذا 'طبقات' کے نام سے جو تاریخیں لکھی گئیں، ان میں دس سال کے واقعات کو جمع کر دیا جاتا تا کہ ایک مدت کے بارے میں تاریخی حقائق سامنے آئیں اور ان کی مدت سے تاریخی عمل کو سمجھا جا سکے۔

جب اسلامی دنیا میں خاندانی حکومتیں قائم ہونا شروع ہوئیں، خاص طور سے امیہ خاندان کے بعد عباسی

آئے اوران کے زوال کے بعد مشرق ومغرب میں حکمراں خاندان ابھرے تو انھوں نے اب خاندانی تاریخیں لکھنی شروع کردیں، چونکہ یہ تاریخیں درباری مورخ لکھتے تھے، اس لیے ان میں شاہی خاندان کے بارے میں تعریف وتوصیف ہوتی تھی؛ اس وجہ سے ان کا دائرہ محدود ہے۔

جب اہل یورپ نے اسلامی تاریخ لکھنا شروع کی تو انھوں نے اپنے نقطۂ نظر سے اس کو مختلف نام دیے، مثلاً اس تاریخ کو 'ساراسینس' (Saracens) کہا جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ لفظ یا تو 'شرق' سے نکلا ہے یا 'صحرا' سے یا 'سارا' سے۔ جب عربوں نے اسپین فتح کیا تو ان لوگوں کے لیے اہل یورپ نے 'مورز' (Moors) کی اصطلاح استعمال کی، خیال کیا جاتا ہے کہ شاید یہ 'موبزی' سے نکلا ہے جو مراقش کی بگڑی شکل ہے۔

کچھ مغربی مورخوں سے اسے 'محمڈن ہسٹری' لکھنا شروع کردیا، جو بعد میں 'مسلم ہسٹری' یا 'اسلامی ہسٹری' کے ناموں سے مقبول ہوئی۔ کچھ مورخ اسلامی اور مسلم میں فرق کرتے ہیں، ان کے نزدیک اسلامی تاریخ رسولؐ اللہ اور خلفائے راشدین تک تھی، اس کے بعد چونکہ اسلام کی روح کا خاتمہ ہوگیا اور ایک ایسی تاریخ شروع ہوئی جس کا اسلام سے تعلق نہیں تھا، اس لیے یہ مسلم تاریخ ہے۔

جب موجودہ دور میں عرب نیشنل ازم ابھرا، تو تاریخ کو مذہب سے جدا کرکے اس حوالے سے دیکھا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسے اسلامی یا مسلمانوں کی تاریخ کے بجائے 'عربوں کی تاریخ' کا نام دیا گیا۔ جب مسلمان ملکوں میں قومی ریاست کا قیام عمل میں آیا تو اس کے بعد ہر ملک نے اپنی تاریخ کو ملک کے نام سے موسوم کرنا شروع کردیا، جیسے مصری تاریخ، عراقی تاریخ یا شام کی تاریخ۔

قومی ریاست کی تاریخ کی خاص بات یہ ہے کہ اس میں انھوں نے اسلام سے قبل کی تاریخ کو بھی شامل کرلیا ہے اوراپنے پرانے ماضی پر فخر کرتے ہیں، جیسے مصری، قدیم تاریخ اور تہذیب کو اپنا کر اس میں اسلام کی آمد کو ایک تسلسل کے ساتھ شامل کرلیتے ہیں، یہی عراقیوں کا ہے جو قدیم میسوپوٹامیہ کی تہذیب کو اُجاگر کرکے اس پر فخر کرتے ہیں۔

جدید تاریخ نویسی میں اسلامی، یا مسلمانوں کی تاریخ کو عباسی عہد تک لایا جاتا ہے جو کہ کلاسیکل عہد ہے، اس کے بعد مشرق وسطیٰ عربوں کی یا قومی ریاستوں کی تاریخ ہے۔ ہندوستان میں مسلمان خاندان کی حکومت کو اس سے علیحدہ کرکے دیکھا جاتا ہے، یہی صورت انڈونیشیا اور ملائشیا کی ہے۔

اسلام سے پہلے عرب:

سیاسی طور پر مورخ اس کا جائزہ لیتے ہیں، اسلام سے پہلے عرب کن ہمسایہ ملکوں کے حصار میں تھا۔ اس کے پڑوس میں دو بڑی سلطنتیں تھیں؛ بازنطینی اور ساسانی۔ ان کے علاوہ ایتھوپیا یا حبشہ اور یمن کی سلطنتیں تھیں،

جب کہ عربیہ میں کوئی ریاست نہیں تھی بلکہ یہاں قبائل تھے اور ہر قبیلہ اندرونی نظم و ضبط کے لیے خاص رسم و رواج رکھتا تھا، جس پر قبیلہ کا ہر فرد عمل کرتا تھا۔ ریاست کے نہ ہونے کی وجہ سے یہ کسی ایک حکمراں کے ماتحت نہیں تھے اور ان کی زندگی میں آزادی اور خودمختاری تھی۔ چونکہ یہ صحرا میں رہتے تھے اور غذا کی تلاش میں پا بہ رکاب رہتے تھے، اس لیے ان کی زندگی خانہ بدوش کی تھی۔ خانہ بدوش چونکہ متحرک رہتے تھے، اس لیے ان کے پاس سامان بھی کم ہوتا تھا۔ ان کی زندگی کے لوازمات بھی بہت کم ہوتے تھے، ان کا سب سے بڑا سرمایہ اونٹ اور مویشی ہوتے تھے۔ خانہ بدوشی کی اس حالت کی وجہ سے انھوں نے کوئی بڑی تہذیب پیدا نہیں کی اور نہ ہی تاریخی یادگاریں چھوڑیں۔ ان کی روزمرہ کی زندگی محدود تھی اور اظہار کا سب سے بڑا ذریعہ عربی زبان تھی، جس کی وجہ سے اس عہد میں عربی شاعری کو ترقی ہوئی۔

فتوحات کی وجوہات:

مورخین کے لیے، اس وجہ سے یہ تعجب کی بات ہے کہ ان بکھرے ہوئے قبائل کو جب ایک کنفیڈریشن میں شامل کیا گیا اور انھیں ایک ریاست کے ماتحت کیا گیا تو ان کی وہ توانائی جو اب تک آپس کی لڑائیوں اور زندگی کی بقا کے لیے تھی، مجتمع ہو کر اس قدر طاقت سے ابھری کہ اس نے فتوحات کا نہ ختم ہونے والا سلسلہ شروع کر دیا۔ عربوں کی ان ابتدائی فتوحات کا تجزیہ کرتے ہوئے مورخین نے اس کی کوئی وجوہات بتائی ہیں۔

ان وجوہات میں اولیت اس بات کی تھی، عرب قبائل متحد ہو گئے تھے، ان میں فوجی مہارت اور جنگجویانہ صلاحیتیں تھیں، کیوں کہ ایک تو وہ آپس میں لڑتے رہتے تھے، وہ ہمسایہ سلطنتوں کی فوج میں بھی شامل تھے، اس لیے ان کو فوجی تجربہ تھا۔ جسمانی طور پر یہ چاق و چوبند تھے، کیوں کہ ان کی غذا سادہ ہوتی تھی اس لیے صحت مند اور صحراؤں کی مشکلات کا مقابلہ کرنے کی سکت رکھتے تھے۔ اسلام نے ان میں مذہبی جذبہ و جوش بھی پیدا کر دیا تھا۔ جہاد کی اسپرٹ نے ان میں یہ ہمت پیدا کر دی تھی کہ طاقتور سے طاقتور کا مقابلہ کیا جا سکے۔

جب یہ حملہ کرتے تھے، وہ اس قدر اچانک اور مؤثر ہوتا تھا کہ دشمن اس کی توقع نہیں کرتا تھا۔ ان اچانک حملوں کی وجہ سے وہ شہریوں کو ملنے والی امداد سے محروم کر دیتے تھے اور ان کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی راستہ نہیں رہتا تھا کہ وہ ہتھیار ڈال دیں۔

ان کی حرکت اور حملوں میں اونٹ نے ان کا ساتھ دیا، کیوں کہ اس جانور میں صحراؤں میں سفر کرنے کی عادت تھی۔ سامان اٹھانا اور تیز رفتاری کے ساتھ چلنا، اس نے انھیں دشمنوں پر فوقیت دی۔

مورخوں نے یہ سوال بھی اٹھایا ہے کہ آخر عربوں کو اپنے وطن سے نکلنے اور دوسرے ملکوں کی فتح کی ضرورت کیوں پیش آئی، ان کی وجوہات کو تلاش کرتے ہوئے ایک بات یہ کہی جاتی ہے کہ عرب میں خشک سالی کا دور دورہ تھا، اس لیے یہ لوگ زرخیز زمینوں اور سہولت کے ساتھ غذا کے حصول کی تلاش میں تھے۔ اس کے

علاوہ فتوحات کے نتیجہ میں مال غنیمت کا حصول بھی ان کے لیے عرب سے باہر نکلنے کا ایک سبب تھا۔ اپنے ہمسایہ ملکوں کی زرخیز زمینوں اور ان کی دولت کو کچھ تو تاجروں کی زبانی سنا تھا اور کچھ نے اس کا مشاہدہ کیا تھا، اس لیے وہ اپنی مالی مشکلات کا حل ان فتوحات میں تلاش کرنا چاہتے تھے۔

فتوحات میں مشرق وسطیٰ کے سیاسی و معاشی اور سماجی حالات نے بھی ان کا ساتھ دیا۔ بازنطینی اور ساسانی سلطنتیں ایک دوسرے کے خلاف جنگوں کی وجہ سے جو ۵۴۰-۶۲۰ء کے دورانیہ میں ہی فوجی لحاظ سے تھک گئیں تھیں، پھر ان کو مزید کمزور کرنے میں پلیگ اور مختلف وبائی بیماریوں نے حصہ لیا۔ اس لیے دونوں سلطنتیں اندرونی طور پر اس قابل نہیں رہی تھیں کہ بیرونی حملوں کا دفاع کرسکیں۔ صورت حال یہ ہوگئی تھی کہ سیاسی عدم استحکام کی وجہ سے شہر کے رہنے والوں کو اپنے حکمرانوں پر اعتماد نہیں رہا تھا۔ ان کا مطالبہ یہ تھا کہ ان پر کم ٹیکس لگائے جائیں اور ان کی حفاظت کی جائے، کیوں کہ حکومتیں ان دونوں باتوں میں ناکام ہوگئی تھیں، اس لیے شہروں کے رہنے والے فاتحین سے امن کے معاہدے کرکے خود کو ان کے حوالے کررہے تھے۔ اس کے مقابلے میں دیہاتوں میں زمینداروں کا تسلط تھا، ان کو شہروں سے کوئی دلچسپی نہیں تھی اور ان کا مفاد اپنی جائیداد کے تحفظ میں تھا، اس لیے ان لوگوں نے بھی حملہ آوروں کا مقابلہ نہیں کیا۔ شام اور عراق کے لوگ چونکہ عربی بولنے والے تھے، اس لیے جب عرب حملہ آور آئے اور انھوں نے فتح حاصل کرلی تو انھوں نے اپنی وفاداری کو تبدیل کرلیا اور فاتحین کے ساتھ ہوگئے۔

پہلا دور

جب عرب فاتحین نے ابتدائی فتوحات کیں، اس دوران وہ شہروں سے باہر چھاؤنیوں میں رہے، جن میں بصرہ، کوفہ اور فسطاط قابل ذکر ہیں۔ انھوں نے اس دوران مفتوحہ لوگوں سے کم سے کم تعلقات رکھے اور خاص طور سے زراعت اور کاشتکاری کو بالکل اختیار نہیں کیا، کیوں کہ جنگجو لوگ اگر زراعت اختیار کرلیتے تو ایک جانب تو ان کا رشتہ زمین سے جڑ جاتا اور ان کی متحرک زندگی ختم ہوجاتی، دوسرے اس کا اثر ان کی جنگجویانہ صلاحیتوں پر ہوتا۔ لہٰذا مفتوحہ ممالک کو تسلط میں رکھنے کے لیے اس پالیسی کو اختیار کیا کہ زمینداروں اور امرا سے معاہدے کیے جائیں اور ان کی زمینوں کو ان کے پاس ہی رہنے دیا جائے تاکہ ان کی حالت کسی طرح سے متاثر نہ ہو، اور وہ نئی صورت حال میں معاون رہیں۔ عام لوگوں پر جزیہ عائد کیا گیا، اس طرح سماج میں اہل اسلام اور ذمیوں کے درمیان فرق کو قائم رکھا گیا۔

دوسرا دور

امیہ اور عباسیہ خاندان کے دور حکومت میں آہستگی کے ساتھ تبدیلیاں آنا شروع ہوئیں، اس دور

میں مفتوحہ لوگوں کے ساتھ میل جول اور اشتراک بڑھا۔ جو ایران کی فتح کے بعد وہاں آباد ہو گئے تھے، انھوں نے فارسی زبان اور کلچر کو اختیار کر لیا۔ زمینوں پر قبضے کے بعد یہ بڑے جاگیردار بن گئے، فوجی ملازمتوں کو خیر باد کہہ دیا اور ایک ایسے سماج کی تشکیل کی کہ جس میں درجہ بندی تھی، یعنی امیر و غریب، مراعات یافتہ و غیر مراعات یافتہ۔

امیہ دورِ حکومت (۶۶۱–۷۶۰ء) کے دوران ۱۴ خلفا اقتدار میں آئے۔ انھوں نے دمشق کو اپنا دارالخلافہ مقرر کیا، سیاسی طور پر اس عہد میں جو تبدیلی آئی، وہ قبائلی سماج سے اب مسلمان جاگیردارانہ سماج میں تبدیلی تھی۔ لیکن اب تک سیاست پر عربوں کا تسلط تھا لیکن دمشق کو مرکزیت ملنے کے بعد مکہ و مدینہ کے اشراف کی اہمیت ختم ہو گئی۔ اب فوج اور حکومت میں نئے قبائلی رہنما سامنے آئے۔ امیہ دور میں بازنطینی طریقۂ حکومت سے بہت کچھ حاصل کیا گیا اور ان کی رہنمائی بھی مل گئی۔

فتوحات کے ساتھ ساتھ اس عہد میں بیت المقدس میں مسجد اقصیٰ کی تعمیر ہوئی اور مفتوحہ علاقوں میں لاتعداد مساجد تعمیر کرائی گئیں، جن سے اسلام کا مذہبی اور سیاسی غلبہ کا اظہار ہوا۔ لیکن امیہ شام میں رہتے ہوئے کمزور ہوتے چلے گئے، کیوں کہ عربوں کی فتح کے بعد اس کا تعلق بازنطینی سلطنت اور اس کے علاقوں سے ٹوٹ گیا تھا جس نے اس علاقہ کی تجارت کو متاثر کیا، اس نے لوگوں کی معیشت پر اثر ڈالا۔

اس کے مقابلہ میں ایران اور عراق کے شہر معاشی طور پر خوش حال ہونا شروع ہو گئے، ان کی آبادی میں بھی اضافہ ہوا، کیوں کہ ان کے تجارتی راستے محفوظ ہو گئے تھے۔ اس لیے عراق اور ایران کے شہروں میں امیہ حکوت کے خلاف نئی نئی جماعتیں ابھریں جن میں شیعہ اور موالی قابل ذکر ہیں۔ ان کی سیاسی سرگرمیوں کا مرکز خراسان کا علاقہ بن گیا۔ اس لیے اس جگہ سے امیہ حکومت کے خلاف بغاوت کی ابتدا ہوئی، عباسی انقلاب کو کامیاب بنانے والا ابومسلم خراسانی تھا جس کی فوج میں اکثریت غیر عربوں کی تھی۔

عباسی دورِ حکومت (۷۶۰–۱۲۶۸ء) میں ۳۷ خلفا برسرِ اقتدار آئے۔ اس کو کچھ مؤرخین انقلاب کا نام دیتے ہیں، کیوں کہ امیہ حکومت کے خاتمہ اور عباسیوں کے اقتدار میں آنے سے مسلمان سماج میں انقلابی تبدیلیاں آئیں۔ چونکہ اس انقلاب کی کامیابی میں ایرانیوں کر بڑا حصہ تھا، اس لیے اب تک عربوں اور ایرانیوں یا غیر عربوں میں جو تفریق اور امتیاز تھا، اس نے اس کا خاتمہ کر دیا۔ کامیابی کے بعد ایرانی خاص طور سے بیوروکریسی یا انتظامیہ پر قابض ہو گئے۔ انھوں نے خلیفہ کو ساسانی شہنشاہ بنا کر عباسی دربار میں قدیم ایرانی رسم و رواج اور آداب کو روشناس کرایا۔ خلیفہ اور انتظامیہ کی اس طاقت و اختیار کے آگے علما کی حیثیت کمزور ہو گئی اور وہ حکومت کے تابع ہو گئے، اب خلیفہ جس قسم کا فتویٰ چاہتا تھا، ان سے لیا کرتا تھا۔ انھیں حکومت میں عہدے دے کر ایک طرح سے انھیں اس کا ایک حصہ بنا لیا گیا تھا۔

دوسری اہم تبدیلی عباسی دور میں دارالخلافہ کی تبدیلی تھی، بغداد کا نیا شہر منصوبہ بندی کے ساتھ تیار ہوا جو

خلافت کے استحکام، امپیریل پھیلاؤ اور معاشی خوش حالی کو ظاہر کرتا تھا۔ (اس وقت عباسی خلافت کو دنیا کی دوسری سلطنتوں کے مقابلہ میں زیادہ ریونیو ملا کرتا تھا) ایک بڑی امپائر جس میں کئی مذاہب کے لوگ ہوں، اس میں رواداری کی پالیسی کو اختیار کیا جاتا ہے۔ اس کے استحکام اور مقبولیت کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ اس میں علما، فضلا، سائنس دانوں اور کاریگروں کی سرپرستی ہو۔ جب حکومت کی آمدنی زیادہ ہوتی ہے تو اس صورت حال میں محلات، قلعے، یادگاریں تعمیر کی جاتی ہیں۔ لہٰذا عباسی دور کا بغداد علم وفن اور کلچر کا مرکز بن گیا۔ روشن خیالی اور رواداری نے دوسرے مذاہب کے لوگوں کو مواقع دیے کہ وہ بھی ترقی میں برابر کا حصہ لیں۔

لیکن جب عباسی خاندان سیاسی طور پر زوال پذیر ہونا شروع ہوا، تو اس کے نتیجہ میں وسط ایشیا اور شمالی افریقہ یا مغرب میں جانشین ریاستیں ابھرنا شروع ہوئیں جو تھیں تو خودمختار مگر برائے نام خلیفہ کو تسلیم کرتی تھیں۔ یہ تمام ریاستیں اپنا دارالسلطنت رکھتی تھیں، ان کا اپنا سلطان تھا جو دربار رکھتا تھا اور عباسی ادب آداب کو اختیار کرتا تھا لیکن اس کے باوجود یہ تمام ریاستیں اور ان کے شہر ایک دوسرے سے ملے ہوئے تھے۔ سیاسی آزادی کے باوجود تجارتی اور کلچرل طور پر یہ ایک دوسرے سے جڑے ہوئے تھے، اس نے ایک مسلم دنیا کی تشکیل کی۔

مسلم دنیا کی تشکیل

امیہ اور عباسی خلافت کے دوران فتوحات ہوئیں، ان فتوحات نے مسلمانوں کی سیاسی طاقت وقوت کو پھیلایا، فتوحات کا یہ سلسلہ ان کے بعد بھی جاری رہا، جانشین سلطنتوں کے حکمرانوں نے شمالی افریقہ اور وسط ایشیا میں ان کو جاری رکھا۔ امیہ اور عباسی خاندانوں کو زوال ہوا تو ان کی جگہ طاہری، صفاری اور غزنوی خاندان ابھرے۔ ایک امپائر ٹوٹی تو اس کی جگہ دوسری امپائر نے لے لی۔

امپائر کی تشکیل میں جس پالیسی کو اختیار کیا گیا، وہ یہ تھا کہ مقامی امرا اور زمینداروں کا تعاون حاصل کیا جائے، ان کی مراعات کو برقرار رکھا جائے اور انتظامی ڈھانچے میں زیادہ تبدیلی نہ کی جائے۔ سماج میں جو مختلف مذاہب یا لسانی جماعتیں ہیں، ان میں رابطہ رکھا جائے۔ ایسی اصلاحات نہ کی جائیں، جن کی وجہ سے لوگوں میں بے چینی پھیلے، لوگوں پر ٹیکسوں کا زیادہ بوجھ بھی نہ ہو لیکن بغاوتوں کو سختی سے کچلا جائے تاکہ سیاسی استحکام متاثر نہ ہو اور لوگ سیاسی طور پر خود کو محفوظ سمجھیں۔

کلچرل لحاظ سے ان علاقوں کو ملانے میں تجارت کا اہم کردار رہا۔ بحر روم، بحر ہند، خلیج فارس اور بحر احمر کے سمندری راستوں پر مسلمانوں کا قبضہ ہوگیا تھا، سمندری راستوں کے محفوظ ہونے کی وجہ سے تاجروں کی آمد و رفت بڑھ گئی اور مسلمانوں کے ماتحت علاقوں میں تجارت اور کاروبار خوب پھیلا۔ محفوظ راستوں کی وجہ سے سیاحوں کی آمد و رفت بھی بڑھی، لہٰذا تجارت اور سیاحت دونوں نے کلچرل طور پر علاقوں کو آپس میں ملایا۔ آپس میں ملانے کا ایک ذریعہ سکہ بھی تھے۔ سونے و چاندی کے یہ سکے اب ہر جگہ قبول کر لیے جاتے تھے۔ اس نے

معیشت کو بھی ایک کرنے میں مدد دی۔

خوش حالی اور دولت کے اظہار کا ایک ذریعہ نئے شہروں کی آبادی اور ان کا ایک دوسرے سے تعلق ہوتا ہے۔شہروں نے مسلم دنیا کو بنانے میں اہم حصہ لیا۔ بغداد، سامرہ، بصرہ، دمشق، تیونس، قرطبہ اور بعد میں قاہرہ وہ اہم شہر تھے جو سیاست وتجارت اور کلچر کے مراکز تھے۔ بندرگاہوں میں بصرہ اور سیراف اہم بندرگاہیں تھیں۔ سمندری اور خشکی کے راستوں اور تجارت کے پھیلاؤ کی وجہ سے زراعتی پیداوار منڈیوں میں آنے لگی؛ کھجور، خربوزہ، گنا اور دوسرے پھل تمام منڈیوں میں دستیاب ہونے لگے۔صنعت میں لوہے کے اوزار، کپڑا اور کاغذ کی صنعت کو فروغ ہوا۔ عمارتوں میں مساجد، قلعے، محلات، باغات، کاروان سرائے اور بازاروں کی تعمیرات ہوئیں۔مغرب کے رہنے والے لوگ عربی اور مشرق والے فارسی زبان بولنے لگے۔۱۰ سے ۱۱ ویں صدی میں خراسان میں مدرسہ کی ابتدا ہوئی، بعد میں سلجوقی وزیر نظام الملک طوسی (۱۰۶۳-۹۲ء) نے مدرسہ نظامیہ کی بنیاد ڈالی۔صوفیا کے سلسلوں میں نویں صدی میں خانقاہ کا ادارہ وجود میں آیا اور ۱۳ اور ۱۴ ویں صدیوں میں صوفیا کے مزارات زیارت گاہیں بن گئیں۔

اسلامی دنیا کی اس تشکیل نے دنیا کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا؛ 'دارالاسلام' اور 'دارالحرب'، یعنی ایک وہ دنیا جہاں مسلمان آباد تھے اور دوسری وہ جو غیر مسلموں پر مشتمل تھی۔

[بشکریہ 'تاریخ کے نئے زاویے'، تاریخ پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۲ء]

اسباب اشاعت اسلام

ریوبن لیوی

ترجمہ:مشیرالحق

لیوی کی جس کتاب کا یہ اردو ترجمہ پیش خدمت ہے،اسے اسلام کے سماجی مطالعہ میں بہت وقیع جگہ حاصل ہے۔ یہ کتاب نصف صدی قبل سے پہلے پہل دوحصوں میں طبع ہوئی تھی لیکن دوسرے ایڈیشن کے موقع پر خود مصنف نے ان دونوں حصوں کو یکجا کر کے نئے مواد کے اضافہ کے ساتھ موجودہ شکل میں شائع کیا۔جس وقت یہ دوسرا ایڈیشن شائع ہوا تھا،اس وقت سے آج کے حالات میں خاصا فرق آ چکا ہے اور عالم اسلام میں بڑی بڑی تبدیلیاں پیش آ چکی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قارئین کو کہیں کہیں ایسا محسوس ہوگا کہ جو بات کہی جارہی ہے، وہ حقیقتاً ماضی کی داستان زیادہ ہے، حال کی آئینہ دار کم۔اس حیثیت سے کتاب پر دراصل نظر ثالث کی ضرورت تھی لیکن یہ کام مترجم کا نہیں ہے۔ وہ حواشی میں اشارات تو کرسکتا ہے لیکن متن میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں کرسکتا۔ واقعات کے علاوہ مطالعہ کے دوران قارئین ایسے مواقع سے بھی دو چار ہوں گے جہاں مصنف کا اظہار بیان مسلمانوں کے فکری اور اعتقادی میلانات سے بہت حد تک مختلف ہوگا۔ اس کے اسباب دوسرے ہیں، اور ان کے لیے ہمیں مختصراً مستشرقین کے مزاج کو سمجھنا ہوگا۔ مسلمانوں کے لیے اسلام ایک صرف طرز حیات ہی نہیں بلکہ عقیدہ اور ایمان بھی ہے۔ اسی پر وہ نجات اُخروی کو منحصر سمجھتے ہیں۔ اصولی طور پر مسلمان یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ قرآن وسنت کی حرف بہ حرف پیروی کیے بغیر وہ صراط مستقیم پر قائم نہیں رہ سکتے۔ اگر ان کے عمل اور عقیدہ میں کہیں فرق نظر آتا ہے تو وہ عقیدہ کی توجیہ کرنے کے بجائے اپنے سر بے عملی کا الزام لے لینا کہیں زیادہ مناسب سمجھتے ہیں۔ اس طرح مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے اسلام کو پرکھنے کا معیار ان کا اپنا عمل نہیں، بلکہ قرآن وسنت کی تعلیمات ہیں۔ اس کے برعکس غیر مسلم محققین مسلمانوں کے عمل کو اصول موضوعہ کے طور پر تعلیمات سے بھی زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلام کی تشریحات کو صدر اول کی متون کے بجائے

مسلمانوں کے عمل میں تلاش کرنا چاہیے اور اسی نقطۂ نظر کے مطابق وہ اسلام کا مطالعہ کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے اور مسلمانوں کے نکالے ہوئے نتائج میں اکثر و بیشتر فرق ہوتا ہے۔ مستشرقین کے اس نقطۂ نظر سے ہمیں بھلے ہی اختلاف ہو، لیکن یہ امر واقعہ ہے اور اسے اگر ہم اس کتاب کے مطالعہ کے دوران ذہن میں رکھیں تو اکثر جگہوں پر ہمیں ان سوالات کے جوابات خود بخود ملتے چلے جائیں گے جو مصنف کے نکالے ہوئے نتائج سے ذہنوں میں پیدا ہوں گے۔......

اس موقع پر ایک عام قاری یہ سوال کرسکتا ہے کہ کسی ایسی کتاب کے ترجمہ کی ضرورت ہی کیا تھی جس کا مصنف عقیدتاً اسلام کا ہم مسلک نہیں ہے۔ یہ سوال اپنی اہمیت کے باوجود علمی دنیا میں نظر انداز کر دیے جانے کے قابل ہے، کیوں کہ کسی بھی سماج کا مطالعہ صرف اس کے عقیدہ کی روشنی ہی میں نہیں کیا جاسکتا۔ سماج کا بننا اور بگڑنا بہت حد تک تاریخی وامل کا بھی رہین منت ہوتا ہے۔ مسلم سماج بھی اس تاریخی شکست و ریخت کے مرحلے سے گزرا ہے اور اس تاریخی سفر کی جس قدر مربوط داستان زیر نظر کتاب میں ملتی ہے، اس سے واقف نہ ہونا دراصل اپنی علمی تہی مائگی میں مگن رہنے کے مرادف ہوگا۔

(مترجم)

Prof. Ruben Leuey کیمبرج یونیورسٹی میں فارسی کی درس وتدریس سے منسلک رہ چکے ہیں، جب کہ مترجم ڈاکٹر مشیر الحق جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی کی شعبہ اسلامیات سے وابستہ رہنے کے علاوہ کشمیر یونیورسٹی میں وائس چانسلر کے فرائض انجام دے چکے ہیں۔ ۶ اپریل ۱۹۹۰ء کو سری نگر میں انھیں ان کے پرسنل سکریٹری کے ساتھ کچھ تخریب پسندوں نے اغوا کیا اور ۱۰ اپریل ۱۹۹۰ء کو ان کی لاش ملی۔ مشیر الحق متعدد کتابوں کے مصنف ہیں۔

لیوی کی متذکرہ کتاب کا پہلا ایڈیشن دو جلدوں میں علی الترتیب ۱۹۳۱-۱۹۳۳ میں 'The Sociology of Islam' کے عنوان سے شائع ہوا تھا۔ اسی مواد پر بدلے ہوئے حالات کے تقاضے کے مطابق نظر ثانی کر کے اسے ۱۹۵۵ء میں نئے سرے سے مرتب کیا گیا، جس کا مشیر الحق صاحب نے اردو ترجمہ کر کے قارئین کے سامنے پیش کر دیا۔ اس کتاب سے ہم اس شمارے میں دو مضامین شریک اشاعت کر رہے ہیں۔

(مدیر)

تاریخ یہ بتاتی ہے کہ مکہ کے سابق تاجر اور شتربان محمدؐ بن عبداللہ نے ۴۰ برس کی عمر میں سب سے پہلی بار ۶۱۰ء میں یہ اعلان کیا تھا کہ انھیں 'رویائے صادقہ' نظر آتے ہیں۔ سب سے پہلا خدائی حکم جوان کے کانوں

میں پڑا، وہ پڑھنے (اقرا) کا تھا۔[1] اس کے بعد وحی کا سلسلہ قائم ہوگیا جس میں مشرکانہ عقائد اور جاہلانہ رسوم کو چھوڑنے کی تاکید کی جانے لگی۔ اس طرح ایک اچھی اور صحیح زندگی گزارنے کا پیام آپؐ اپنے اہل وطن کو دینے لگے۔ نئے مذہب کا بنیادی نقطہ یہ تھا کہ اللہ کے علاوہ کوئی دوسرا معبود نہیں ہے، اگرچہ مکہ کی عبادت گاہوں میں اللہ بھی بحیثیت ایک دیوتا کے اجنبی نہ تھا۔ لیکن اس نئے پیغام کے بعد اسے یکتا اور اعلیٰ تسلیم کرنا ضروری ہوگیا تھا۔ محمد (ﷺ) کے ابتدائی فرمودات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے کو اللہ کا ترجمان اور اس سلسلۂ نبوت کی آخری کڑی کہتے تھے جس کا سلسلہ حضرت عیسیٰ، موسیٰ، ابراہیم اور دوسرے رسولوں سے ہوتا ہوا پہلے انسان حضرت آدم تک جا پہنچتا ہے۔ اس طرح خدا کی وحدانیت اور محمدؐ کی رسالت کا اقرار امت محمد یہ کا عقیدہ قرار پایا۔ آج بھی مسلمانوں کی جانچ اسی عقیدہ پر ہوتی ہے۔ زمین و آسمان کی تمام چیزیں قادر و علیم اللہ کی اطاعت کرنے پر مجبور ہیں۔[2] یہی اطاعت جسے عربی زبان میں 'اسلام' کہتے ہیں، رسول اللہ کی تعلیم کی روح ہے۔ ہر وہ شخص جو اس طرح اللہ کی اطاعت کرتا ہے، وہ 'مسلمان' کہلاتا ہے۔

ابتدا میں غالباً مصلحت کے پیش نظر محمد ﷺ نے اپنے پیغام کو صیغۂ راز میں رکھا اور صرف اپنے گھر والوں کو راز دار بنایا۔ یہاں اولین نومسلم آپ کے مرید اور شاگرد تھے۔ کہا جاتا ہے کہ آپؐ نے تین برس تک اسلام کے راز کو راز ہی رکھا۔ پھر بھی اس دوران نوجوانان مکہ کی ایک تعداد آپ کے ہاتھ پر اسلام لے آئی۔ اگرچہ ان لوگوں کی اکثریت سماج کے کمزور طبقہ سے تعلق رکھتی تھی لیکن اس کے ساتھ ساتھ بعض صاحب حیثیت اشخاص مثلاً آپؐ کے ہونے والے خسر حضرت ابوبکر بھی اسلام لے آئے۔

اس بات کا قطعی فیصلہ کرنا آسان نہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ابتداً یا بعد میں بھی اپنے پیغام کو عرب کے حدود کے باہر پہنچانے کا ارادہ رکھتے تھے یا نہیں۔ خود آپؐ کے اپنے فرمودات کی شہادت اس بارے میں کچھ مبہم اور متناقض ہے تاہم دونوں نقطہ ہائے نظر کی تائید میں اہم شخصیتوں کو پیش کیا جا سکتا ہے۔[3] بہرحال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں جو یہ روایت مشہور ہے کہ آپؐ نے اپنے زمانہ کی معلوم دنیا کے حکمرانوں کے پاس قاصدوں کے ذریعہ اسلام کا پیغام بھیجا تھا،[4] اسے بہت حد تک بعد کی ایجاد کہا جا سکتا ہے۔[5] بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابتدائے رسالت میں خود آپؐ کو بھی اسلام کے عالمی مذہب بن جانے کا امکان نظر نہ آتا ہوگا۔ اس وقت زیادہ سے زیادہ آپؐ یہ چاہتے رہے ہوں گے کہ آپؐ کے اہل وطن حق اور وحی کی صداقت کو تسلیم کرلیں۔ بہرحال آپؐ کی طرف سے پیام رسالت کا عوامی اعلان ہوتے ہی قبیلہ قریش نے کھلم کھلا مخالفت شروع کردی، چونکہ ابھی تک یہی لوگ کعبہ کے مجاور تھے جہاں ہر سال ہزارہا ہزار اشخاص زیارت کے لیے آیا کرتے تھے۔ اس لیے آنحضرتؐ کی دعوت میں قریش کو اپنے مفاد کے لیے ایک بڑا خطرہ دکھائی دے رہا تھا۔ قریش سے اپنی نبوت کو منوانے اور نتیجتاً قبیلہ کی سرداری حاصل ہونے کے سلسلے میں آپ کی کوششیں کچھ کامیاب نہ رہیں اور ۶۲۲ء میں آپ کو مجبور ہوکر مکہ سے ہجرت کرنی پڑی۔ چند گنے چنے مسلمانوں

کے ساتھ آپؐ نے شہر یثرب میں پناہ لی۔ یثرب جو بعد میں مدینہ کے نام سے مشہور ہوا، مکہ سے شمال کی طرف تقریباً ۱۱ دن کی کاروانی مسافت پر واقع ہے۔ آنحضرتؐ کی دعوت میں ہجرت کو ایک نمایاں مقام حاصل ہے اور مسلمانوں نے اس واقعۂ ہجرت کو اس کی اہمیت کے پیش نظر اسلامی تاریخ کا نقطۂ آغاز تسلیم کر کے اسے اور بڑھایا ہے۔ (۶)

مدینہ میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کو فوری اور عمومی قبولیت حاصل ہوئی، جس کے نتیجہ میں آپ کو مذہبی اقتدار کے ساتھ ساتھ سیاسی قوت بھی حاصل ہوتی گئی۔ جمہوری مزاج رکھنے والے سیدھے سادے لوگوں کے درمیان آپ کی دونوں حیثیتوں سے قبولیت کو غیر معمولی واقعہ نہیں کہا جا سکتا۔ اصولی طور پر کوئی شخص تبدیل مذہب پر مجبور نہ تھا۔ حد یہ ہے کہ جس وقت آپ اپنی حیثیت کو جبراً تسلیم کرا سکتے تھے، اس وقت بھی مدینہ کا ہر شخص آپؐ کی تعلیمات کو تسلیم کرنے یا نہ کرنے میں آزاد تھا۔ آپؐ کی دعوت کی حیثیت بالکل تبلیغی تھی اور دیکھتے ہی دیکھتے بہت سارے لوگ آپ کے پیغام کے قائل ہو گئے، لیکن مدینہ اور اس کے نواح میں بسنے والے یہودیوں کی طرف سے مزاحمت ہوتی رہی۔ اس مزاحمت کا سبب کسی حد تک یہودیوں کے اس احساس برتری میں پوشیدہ تھا کہ وہ ایک ایسے شخص کو کس طرح تسلیم کرلیں جو ان کے خیال میں خود یہودیوں اور عیسائیوں سے سن سنا کر بائبل کے واقعات کو توڑ مروڑ کر پیش کرتا تھا۔ ان کا دعویٰ یہ تھا کہ واقعات کا اصل اور صحیح ماخذ ان کے پاس موجود ہے لیکن محمدؐ نے ان پر صحف سماوی میں تحریف کا الزام لگایا۔ جب ان باتوں کا کوئی اثر نہ نکلا تو آپؐ نے انھیں تہ تیغ یا جلاوطن کر کے خطرہ کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا۔ (۷) جب آپؐ کو کچھ فوجی طاقت حاصل ہوگئی تو آپ کفار مکہ کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے، اس کے پیچھے کچھ تو انتقامی جذبہ تھا جس کی وجہ سے آپؐ نے مسلمانوں کو 'اللہ کی راہ میں لڑنے' پر اُبھارا (۸) اور کچھ اپنی حیثیت کو منوانے اور مضبوط کرنے کے لیے بھی ضروری تھا کہ آپؐ مکہ کی روایتی عبادت گاہ پر قبضہ کرلیں۔ آپؐ کی کوششیں کامیاب ہوئیں۔ اگرچہ بعد میں مدینہ کے علاوہ کئی ایک دوسرے شہر خلافت اسلامیہ کے مرکز کی حیثیت سے نمایاں ہوئے لیکن مکہ کو آج تک اسلام کے روحانی مرکز کی حیثیت حاصل ہے۔ محمد ﷺ کی کامیابی اور ان کی روز افزوں مذہبی بالا دستی کے نتیجہ میں عرب کے مختلف جنگجو قبائل میں اس وقت تک کے تسلیم شدہ قرابت داری کے معیار کے بجائے ایک دوسرا نازک مگر مضبوط ترین رشتہ وجود میں آ گیا۔ ابھی تک لوگ باہم خون کے رشتہ سے بندھے ہوئے تھے، اب اس میں اسلام کا بھی اضافہ ہو گیا جو خون کے رشتہ سے بھی زیادہ محیط اور مؤثر تھا۔

۶۳۲ء میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی تو تقریباً پورا عرب آپؐ کے جھنڈے تلے آ چکا تھا۔ مستثنیات میں یہودی اور تھوڑے سے عیسائی اور آتش پرست (موبد) تھے جنھیں آپؐ نے اس شرط پر حلقہ اسلام سے باہر رہنے کی اجازت دے دی تھی کہ وہ جزیہ ادا کر کے آپؐ کی سیاسی سیادت کو تسلیم کرلیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ آپؐ نے ان کا اور دوسرے تمام غیر مسلموں کا مکہ میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے داخلہ ممنوع قرار

دے کر انھیں مسلمانوں کی اجتماعی زندگی سے بے دخل کر دیا۔ [۹]

امت کی ہدایت اور رہبری کی خاطر اللہ تعالیٰ کی طرف سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر وقتاً فوقتاً جو وحی آتی تھی، اسے آپ کی وفات کے بعد کتاب کی شکل میں قرآن کے نام سے جمع کر دیا گیا۔ رسول اللہ ﷺ کے خیالات و مقاصد سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے قرآن ہی بنیادی ماخذ ہے۔ اگر چہ حالات کے تحت بعض مسائل میں ایک سے زائد احکامات ملتے ہیں لیکن نئے حکم کے ساتھ ساتھ آپ کے منسوخ کردہ احکامات کو بھی قرآن میں محفوظ کر لیا گیا ہے۔ [۱۰] قرآن ان مسائل پر، جو فوری اہمیت کے حامل نہ تھے یا آپؐ کے سامنے پیش نہیں آئے تھے، زیادہ روشنی نہیں ڈالتا۔ اس قسم کا ایک مسئلہ یہ ہے کہ آیا اسلام تمام عالم کے لیے تھا یا وہ صرف عرب والوں کے لیے آیا تھا۔ اہل کتاب کو جزیہ کی ادائیگی کے بعد اپنے مذہب پر باقی رہنے کی اجازت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کے خیال میں جزیرہ نمائے عرب میں بھی تمام لوگوں کو مسلمان ہو جانا ممکن نہ تھا۔ اس کے علاوہ اسلام میں مکہ کو جو اہمیت حاصل ہے وہ بھی معنی خیز بات ہے۔ ابتداً جزیرہ نمائے عرب کے باہر لوگوں کی نظروں میں مکہ کی کوئی اہمیت نہ تھی، اس لیے کعبہ کو بیت المقدس (یروشلم) [۱۱] کے بجائے نماز کے لیے قبلہ مقرر کرنے سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ آنحضرتؐ کا رجحان عرب ہی کی طرف تھا۔ بہرحال اس مسئلہ کو خواہ کسی طرح بھی دیکھا جائے، واقعہ یہ ہے کہ اسلام نہ صرف عرب کے باہر پھیلا بلکہ عرب کو مذہب اسلام میں ایک اہم مقام بھی حاصل ہوا۔ اس اہمیت کا ایک سبب تو خود مکہ ہے اور دوسرا عربی زبان ہے جو صرف قرآن کی زبان نہیں بلکہ پوری دنیا کے مسلمانوں کی عبادتی زبان ہے۔ درحقیقت مسلمانوں کے نزدیک عربی نے اس طرح متبرک زبان کی حیثیت اختیار کر لی جیسے عبرانی زبان یہودیوں کے لیے ہے، اور قوم و وطن کے اختلاف کے باوجود دنیا کے تقریباً تمام مسلمانوں نے اپنی مقامی زبانوں کے عربی رسم الخط کو اختیار کر لیا۔ ۱۹۲۸ء تک جب کہ ترکی نے سرکاری طور سے اپنی زبان کے لیے عربی کے بجائے لاطینی رسم الخط اختیار نہیں کیا تھا، یہ کہا جا سکتا تھا کہ شامی عیسائیوں کو چھوڑ کر عربی رسم الخط کا استعمال کسی شخص یا قوم کے مسلمان ہونے کی پہچان تھی۔

آنحضرتؐ کی حیات میں اسلام عرب کے باہر تک نہیں پہنچا تھا۔ مؤرخین [۱۲] بتاتے ہیں کہ ۸ ہجری/ ۶۲۹ء میں آپ نے ایک سفارت شام میں بھیجی تھی۔ اگر چہ بلا ثبوت یہ بات تسلیم کر لی گئی ہے کہ آپ نے سفیروں کو شہنشاہ ہرقل کے پاس اسلام کی دعوت لے کر بھیجا تھا لیکن درحقیقت اس سفارت کا مقصد ابھی تک پورے طور سے واضح نہیں ہو سکا ہے۔ سفیر شہید کر دیے گئے اور ان کے خون کا بدلہ لینے کے لیے شہنشاہ کی عرب رعایا کے خلاف جو فوج بھیجی گئی، اسے غزوۂ موتہ میں شکست ہوئی۔ اس شکست کا انتقام لینے کے لیے ایک دوسری فوج تیار ہی کی جا رہی تھی کہ (۸ جون ۶۳۲ء کو) آنحضرتؐ کی وفات ہو گئی۔ اسلام کے ڈھالے ہوئے رشتہ میں چونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ایک بہت مضبوط کڑی کی حیثیت رکھتی تھی، اس لیے آپ کے اوجھل ہو جانے کا مطلب شکست و ریخت تھا۔ نو مسلم بدوی قبائل نے جن پر اسلام کا اثر ابھی پورے طور سے نہیں ہو پایا

تھا، ہر طرف بغاوت شروع کر دی اور بہت سے لوگ رسالت کے جھوٹے دعویداروں کے ساتھ ہو لیے۔ (۱۳) مدینہ، مکہ اور پڑوسی شہر طائف کی وفاداری برقرار رہی لیکن وہاں کے لوگوں کے سامنے بھی مناسب لیڈر کی تلاش کا مسئلہ سر اٹھائے کھڑا تھا۔ امت مسلمہ جس شخص کے سامنے جھک سکتی تھی، وہ عمرؓ تھے لیکن مہاجر ہونے کے باعث ان کا شمار اہالیان مدینہ میں نہیں ہوتا تھا اور مدینہ کے لوگ اصرار کر رہے تھے کہ خلافت کی ذمہ داری ان کے کسی شخص کو سونپی جائے۔ ایسے موقع پر حضرت عمرؓ نے جو صورت حال پر قابو پانے کی صلاحیت رکھتے تھے، اپنے بجائے حضرت ابوبکرؓ کو آگے بڑھا دیا اور ان کے ہاتھ پر لوگوں سے بیعت کرا کے مہاجرین اور انصار میں مصالحت کرا دی۔ اس طرح حضرت ابوبکرؓ آنحضرتؐ کے جانشین کی حیثیت سے پہلے خلیفہ مقرر ہوئے۔

شام پر چڑھائی کرنے کے لیے جو دستہ تیار کیا گیا تھا، اسے کام میں لانے کی ذمہ داری اب خلیفہ کے سر تھی۔ اس دستہ کا بہترین مصرف تو یہ ہوتا کہ اسے باغی قبائل کی سرکوبی کے لیے بھیجا جاتا لیکن خلیفہ نے لوگوں کے مشورہ کے خلاف اسے وہیں جانے کا حکم دیا جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسے بھیجنا چاہتے تھے۔ اس طرح وہ دستہ جسے تعداد کے لحاظ سے ایک حملہ آور جتھا کہنا چاہیے، شام کی سرحدوں پر بسی ہوئی شہنشاہ روم کی عرب رعایا کے خلاف تیزی سے پیش قدمی کر کے فوراً ہی واپس آ گیا۔ چونکہ حضرت ابوبکرؓ باغی قبائلیوں کو دبانے اور ان پر اسلامی قوانین نافذ کرنے میں مشغول تھے، اس لیے جنگی لحاظ سے اس دستہ کی مدینہ میں موجودگی ضروری تھی۔ (۱۴) مدینہ کے پے در پے حملوں کے بعد اگرچہ حضرت ابوبکرؓ شورش پسندوں کو دبانے میں کامیاب ہو گئے لیکن انھیں فوری طور سے مسلمانوں کے اس استحکام کو واپس لانے میں کامیابی نہ مل سکی جو عرب میں آنحضرت ﷺ کی زندگی کے آخری دنوں میں نظر آتا تھا۔ یہ بات اس وقت جا کر حاصل ہوئی جب خلیفہ نے پڑوسی علاقوں میں فوجی دستے بھیجنے شروع کیے۔ اس طرح ایک طرف تو فوجیوں کی خواہش جنگ کو تسکین ہوئی، دوسری طرف ان کی سابقہ خدمات کا معاوضہ مال غنیمت کی شکل میں انھیں دیا جانے لگا۔ ان دستوں کو ایسے دلچسپ اور پُر منفعت کام کے لیے باہر جاتے دیکھ کر بہت سارے باغی قبائل بھی وفاداری پر آمادہ ہو گئے۔ ملک کے تین اطراف پیش قدمی کرنے کے لیے بحری وسائل نقل وحمل کی قطعاً ضرورت نہ تھی۔ شمال میں بازنطینی اور فارس کے صوبے واقع تھے جو اپنے مرکز سے اتنی دور تھے کہ زیادہ نقصان کا خطرہ لیے بغیر ان پر آسانی سے حملہ کیا جا سکتا تھا۔ ساتھ ہی ساتھ اتنے دولت مند تھے کہ وہاں سے کافی مال غنیمت ملنے کی توقع کی جا سکتی تھی۔ سب سے پہلا حملہ ۶۳۳ء (۱۲ھ) میں حضرت سیف اللہ خالد بن ولید کی ماتحتی میں قریب ترین علاقہ، عراق عربی پر کیا گیا جو اس وقت حکومت فارس کا ایک صوبہ تھا۔ دریائے فرات کے کنارے کئی ایک متمول شہر آباد تھے، انھیں میں ایک شہر حیرہ بھی تھا جو بشپ (اسقف) کے حلقۂ اقتدار میں تھا اور عیسائیوں کی ایک بڑی آبادی وہاں رہتی تھی۔ معمولی سی مدافعت کے بعد تقریباً سب ہی نے شکست تسلیم کر لی اور آئندہ کے حملوں سے محفوظ رہنے کی خاطر سالانہ ٹیکس دینا منظور کر لیا۔ اس سلسلے میں عہد شکنی کا جو انجام ہوا، اسے ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ جس

وقت خالدؓ بن ولید کی فوجیں فرات کے ساحلی علاقوں میں نقل وحرکت کر رہی تھیں، اسی وقت خلیفہ اول حضرت ابوبکرؓ نے تقریباً ۷ ہزار قبائلیوں پر مشتمل ایک فوج فلسطین اور شام کے خلاف بھیجی۔ وہ قبائلی زیادہ تر جنوبی عرب سے آئے تھے اور میدان جنگ میں اپنی بیوی بچوں کو بھی ساتھ لے گئے تھے، گویا وہ لڑنے کی نیت سے نہیں بلکہ وہاں مستقل طور سے بسنے کے لیے گئے تھے۔[۱۵] ہر سنگ راہ اور بازنطینی فوجوں کی مضبوط مدافعت کے باوجود عربی فوج دشمنوں کی صفوں کو چیرتی پھاڑتی بحر گلیلی بلکہ اس کے آگے تک جا پہنچی۔ وہاں رومی سپہ سالار کے ہاتھوں شکست کا منھ دیکھنا پڑا اور اس شکست کی خبر مدینہ اس وقت پہنچی جب حضرت خالدؓ عراق سے واپس آ چکے تھے، انھیں فوراً نئی کمک کے ساتھ اسلامی فوج کی مدد کے لیے فلسطین کے محاذ پر بھیج دیا گیا۔ ان کی آمد سے شکست خوردہ فوجیوں کی ہمت بندھ گئی اور انھوں نے نئے سرے سے وادئ اردن کی طرف پیش قدمی کی جس میں انھیں اب کی بار بہت ہی معمولی مدافعت کا سامنا کرنا پڑا۔

اگرچہ شامیوں کی شکست میں حضرت خالد کی جنگی صلاحیتوں کو بہت بڑا دخل ہے لیکن یہ بات بھی نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ شہری آبادی کے برخلاف دیہاتوں کے رہنے والے عیسائی اپنے اوپر حملہ آوروں کی نسل سے تعلق رکھتے تھے، اس وجہ سے ان سے قربت محسوس کرتے تھے۔ ان عربوں نے اگرچہ عیسائیت قبول کر لی تھی لیکن درحقیقت وہ پورے طور سے عیسائی عقیدہ کو اپنا نہیں سکے تھے۔ علاوہ ازیں باہم رقیب کلیساؤں کی فلسفیانہ موشگافیوں کے باعث جو کسانوں اور دہقانوں کی فہم سے بالاتر تھیں، یہ لوگ حملہ آور مسلمانوں کی گود میں چلے گئے۔ حملہ آور ان کی زبان سے ملتی جلتی زبان بولتے تھے اور جو نیا مذہب لائے تھے، وہ بظاہر ان سے عقیدہ کی کسی بڑی تبدیلی کا مطالبہ بھی نہیں کرتا تھا۔ پھر یہ بات بھی تھی کہ اس نئے مذہب کو قبول کر لینے کے بعد انھیں سابقہ جبری ٹیکسوں اور سرکاری استحصال سے بہت آسانی کے ساتھ نجات مل سکتی تھی۔

سیاسی نقطۂ نظر سے بھی عربوں کی اطاعت گزاری صرف آقا کی تبدیلی کے مرادف تھا، اور چونکہ رومن طریق حیات اور عقائد و خیالات کا شامیوں پر بہت معمولی اثر تھا، اس لیے تبدیلی کو قبول کرنے میں انھیں کوئی خاص جد وجہد نہیں کرنی پڑی۔

مارچ ۶۳۵ء میں جب حضرت ابوبکرؓ کے بعد حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو حضرت خالدؓ بن ولید دمشق کی دیواروں تک جا پہنچے، جس نے چھ ماہ کے محاصرہ کے بعد ہتھیار ڈال دیے۔ دمشق کی شکست کے بعد حملہ آوروں کے لیے شام کی تمام راہیں کھل گئیں۔ لیکن خاص فلسطین جسے بحری سہولتوں کے باعث بازنطینی مرکز سے مدد پہنچ سکتی تھی، رومی اقتدار ہی میں رہا۔ ۶۳۶ء میں رومیوں عرب اور دمشق کے درمیان مسلمانوں کے وسائل نقل و حمل میں رخنہ پیدا کرنا چاہا مگر ان کی یہ کوشش کامیاب نہ ہوسکی۔ اس سال کے ماہ اگست میں یرموک[۱۶] کے ساحل پر رومیوں کو سخت شکست ہوئی اور مسلمانوں کے لیے فلسطین تک کا راستہ صاف ہوگیا۔ رومی فوجی چھاؤنیاں یکے بعد دیگرے اڑتی چلی گئیں اور یروشلم کی محافظ فوج کی مدافعت کے باوجود ۶۳۶ء کے ختم ہونے

سے پہلے ہی فلسطین کو بھی پوری طرح شکست ہوگئی۔

شامی علاقے میں جنگ کے ساتھ ساتھ عرب حملہ آوروں کے بڑے بڑے دستے دوسری سمتوں کی طرف بڑھ رہے تھے۔ ۶۳۷ء میں عرب کے مشرقی شہر عمان سے ایک بحری دستہ تھانہ (بمبئی) کی طرف گیا۔ اگلے پچاس برسوں میں ہندوستان پر ہونے والے دوسرے حملوں کی طرف اس حملے میں بھی تھوڑے سے مال غنیمت کے سوا اور کچھ حاصل نہ ہوا۔ حضرت عمرؓ نے اسے اتنی شدت سے ناپسند کیا کہ انھوں نے دستہ کی واپسی پر اس کے سپہ سالار کو ایک خط میں لکھا کہ اگر دستے کے کچھ لوگ اس جنگ میں کام آ گئے ہوتے تو پھر سپہ سالار کے رشتہ داروں میں سے اتنے ہی لوگوں کو قصاص میں جان کی قربانی دینی پڑتی۔

ایران میں صورت دوسری تھی، مسلمانوں کی پہلی کامیابی کے بعد دریائے فرات پر ۶۳۴ء میں عرب اور ایرانی فوجوں کی دوبارہ مڈبھیڑ ہوئی۔ اس مرتبہ مثنیٰ کی سپہ سالاری میں آنے والے حملہ آوروں کو اگرچہ ایرانی فوجوں کے ہاتھوں شکست اٹھانی پڑی لیکن یہ شکست عارضی ثابت ہوئی، کیوں کہ حضرت عمرؓ کے حکم سے کیے گئے کئی ایک حملوں کے بعد ایک فاتحانہ حملہ کوفہ کے قریب بویت نامی مقامی پر اکتوبر ۶۳۵ء میں کیا گیا۔ اس فتح سے مسلمانوں کا اعتماد پھر سے بحال ہوگیا۔ اسی سال عراق کے جنوبی حصہ میں دریائے دجلہ اور فرات کے سنگم پر اُبلّا نامی (۱۷) قصبہ پھر مسلمانوں کا قبضہ ہوگیا، اس طرح ایرانیوں کے لیے فارس کے صوبہ سے کمک حاصل کرنے کا امکان ختم ہوگیا۔ یرموک کے مقام پر بازنطینیوں کی شکست کے بعد مسلمان فوجیوں کی ایک خاصی بڑی تعداد کسی دوسری جگہ خدمت کے لیے موجود تھی۔ حضرت عمرؓ نے ان میں سے بہتوں کو فرات کے مشرقی علاقوں میں لڑتی ہوئی مسلم فوجوں کی مدد کے لیے روانہ کر دیا۔

ان کا پہلا کام تو شہر حیرہ کو دوبارہ فتح کرنا تھا جس نے پہلے مسلمان فاتح سیف اللہ خالدؓ بن ولید کے ساتھ کیے ہوئے عہد نامہ کو توڑ دیا تھا۔ اس کامیابی کے بعد قادسیہ کا مضبوط ترین ایرانی قلعہ بھی مسلمانوں کے لیے کھل گیا؛ اور دیکھتے دیکھتے سلوقیہ اور طیسیفوں کے جڑواں شہر (۱۸) مدائن تک جو ایرانیوں کا سرمائی دارالسلطنت تھا، راستہ صاف ہوگیا۔ جولائی ۶۳۷ء میں مدائن کو شکست ہوئی اور مسلم سپہ سالار کو یہ شہر ملحقہ علاقوں پر حملہ کرنے کے لیے فوجی نقطۂ نظر سے بہت ہی مناسب نظر آیا۔ بہرحال حضرت عمرؓ نے جو جنگی معاملات میں اپنی صوابدید پر پورا بھروسہ رکھتے تھے، مدائن کو دشمن علاقہ کے بہت اندر ہونے کے باعث فوجی نقل و حرکت کا مرکز بنانے کے لیے غیر مناسب سمجھا اور عرب سرحد کے قریب ایک دوسرے مقام کو چھاؤنی بنانے کا حکم دیا۔ اس ترکیب سے رسل و رسائل کا راستہ بہت حد تک مختصر ہوگیا اور آپ نے سختی سے ہدایت کر دی کہ اس کے بعد سے دجلہ کے مشرق میں مزید فوجی کارروائی نہ کی جائے۔

مذکورہ بالا حکم میں دجلہ کے کنارے کنارے شمال کی طرف بڑھنے کی کوئی ممانعت نہیں تھی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ۶۴۱ء تک پورا مغربی عراق اور موصل تک میسوپوٹامیہ کا علاقہ مسلمانوں کے ہاتھ میں آ گیا اور ان کی

فوجیں آرمینیا تک پہنچ گئیں۔ وہاں مسلمان بس منقولہ جائدادوں ہی کو لوٹ سکے، کیوں کہ آرمینیا والوں نے نہ صرف اپنی مذہبی آزادی، جاگیرداری کے ادارے اور نظام زمین داری کو بچائے رکھا بلکہ حملہ آوروں سے مدافعت بھی کرتے رہے۔لیکن اس موقع پر بھی ان کے سماجی نظام نے جس کی رو سے ہر خاندان ایک علیحدہ اکائی ہوتا تھا، انھیں متحد ہونے سے روکے رکھا اور اس طرح عربوں کو اندر گھس آنے کا موقع مل گیا۔ انھیں وجوہات کی بنا پر میسوپوٹامیہ کے دوسرے علاقوں کے لوگ بھی عربوں کے سامنے جھکنے پر مجبور ہو گئے جنھوں نے مفتوحہ علاقوں کے باشندوں کو ان کے قدیمی مذاہب آتش پرستی، عیسائیت یا بت پرستی پر باقی رہنے کی اجازت دے رکھی تھی۔

کاقفقاز اور طوروس کے درمیانی علاقہ کی بقیہ پٹی کے لوگوں نے بخوشی اسلام قبول کرلیا اور وہاں پر مذہب بہت تیزی سے پھیلا لیکن آرمینیا کی طرح طوروس کے مغربی علاقے میں بھی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا۔ غالبًا بازنطینی علاقے سے قربت کے باعث ایشیائے کوچک کے باشندوں کو حملہ آوروں کا مقابلہ کرنے کی ہمت پڑی۔ بہر حال ایک زمانے سے یونانی اقتدار میں رہنے کے باعث یہاں کے لوگ نئے آقا کی ماتحتی میں آنے پر بخوشی راضی نہیں ہوئے۔ ایشیائے کوچک پر پہلا حملہ ۲۰ھ (۶۴۱ء) [۱۹] میں ہوا، جس میں کچھ تھوڑا سا مال غنیمت ہاتھ آیا۔ اگلے چند برسوں تک مسلسل حملے ہوتے رہے اور ہر حملے میں فاتحین تھوڑا تھوڑا آگے بڑھتے رہے۔ یہاں تک کہ ۶۵۲ء میں عرب فوجیں قسطنطنیہ کے سامنے آ کھڑی ہوئیں لیکن مسلم فوجی چوکی انطاکیہ سے کبھی بھی آگے نہیں بڑھی، جہاں پر امیر معاویہؓ (۶۶۱-۶۸۰ء) نے ایک ایرانی محافظ دستہ تعینات کر دیا تھا۔ اور باوجودیکہ ایشیائے کوچک کے قلب میں مسلمان فوجوں نے کئی سردیاں گزاریں، بلکہ ایک موقع پر تو انھوں نے سمرنا پر حملہ بھی کیا لیکن اس پورے علاقے پر ان کا اقتدار غیر مستقل ہی رہا۔ جہاں تک مستقل قبضہ کا تعلق ہے، اگلے چند برسوں تک حالات میں نہ تو کوئی خاص ترقی ہوئی اور نہ ہی قسطنطنیہ پر ۷۱۷ء میں خلیفہ سلیمان کے بھائی مسلمہ کی چڑھائی تک کوئی قابل ذکر حملہ ہوا۔

ایشیائے کوچک سے گزر کر مختلف شہروں کو فتح کرتے ہوئے عرب سپہ سالار نے سردیوں کے زمانے میں اپنی فوجیں رومی علاقے میں پہنچادیں اور اس طرح میسوپوٹامیہ سے خلیفہ کی بھیجی ہوئی امدادی فوج کے سہارے دارالسلطنت پر حملہ کر دیا۔ اس کے ساتھ ساتھ ایک بحری بیڑہ بھی عمر ابن ہبیر کی قیادت میں مغرب کی طرف سے آیا تاکہ درہ دانیال اور باسفورس کی راہ کو روک سکے۔ اس بیڑے نے فوجیوں کو آبنائے کے یورپی کنارے پر اتارنے میں بڑا کام کیا، جہاں مسلمہ نے اس خیال سے شہر کا پوری طرح محاصرہ کر رکھا تھا کہ اگر براہ راست حملہ سے شہر پر قبضہ نہ ہوسکا تو وہاں کے لوگ بھوک پیاس سے بیتاب ہو کر ہتھیار ڈال دیں گے۔ اگرچہ محاصرہ کے دوران انھیں مصر اور شام کے بحری بیڑہ کی مدد حاصل تھی لیکن ان کی اپنی بری فوج فتح کے لیے کافی نہیں تھی۔ ان کے بیڑے کو دشمن کی آتشیں کشتیوں نے ناقابل فہم اور ہیبت ناک اور بارودی آگ سے تباہ

کر دیا۔ اس پر ستم یہ ہوا کہ سخت ترین سردی کے باعث خوراک اور لباس کی قلت ہوگئی جس کی وجہ سے ان کے ہزاروں سپاہی جاں بحق ہوگئے۔ محاصرہ تیرہ مہینوں تک باقی رہا، حتیٰ کہ نئے خلیفہ عمر بن عبدالعزیز (۷۱۷-۷۲۰ء) نے ناامید ہو کر واپسی کا حکم دے دیا۔ گبن کا بیان ہے کہ ایشیائی علاقوں اور ماورائے ارض روم کے اوپر بغیر کسی تاخیر اور چھیڑ چھاڑ کے عرب سواروں کا حملہ ہوا، لیکن بیتنیا کے کنارے ان کی ایک فوج کا قلع قمع ہوگیا اور جو بیڑہ باقی رہ گیا تھا، وہ آگ اور طوفان کی نذر ہوگیا۔ کل ۵ بادبانی کشتیاں اس ناقابل یقین شکست کی داستان سنانے کے لیے اسکندریہ کی بندرگاہ تک پہنچ سکیں۔[۲۰]

بازنطینی سلطنت یا ایشیائے کوچک کو عرب فتح نہ کرسکے، ویسے وقت آجانے پر دوسرے مسلمانوں کا ان علاقوں پر قبضہ ضرور ہوا۔ دسویں صدی (عیسوی) میں پے در پے تین بازنطینی جنرلوں نسی فورس فوکاس، زِمسکس اور لسمی لیوٹ نے انھیں شام اور ایشیائے کوچک کے مختلف شہروں سے پسپا ہوجانے پر مجبور کردیا تھا۔ نویں صدی ہجری کا مؤرخ بلاذری اپنی کتاب 'فتوح البلدان'[۲۱] میں لکھتا ہے کہ عمرؓ اور عثمانؓ کے زمانے میں انطاکیہ اور اس کے مثل دوسرے شہر جنھیں ہارون الرشید کے زمانے میں عواصم ('دفاع' یا مضبوط مراکز) کہا جانے لگا تھا، شام کی شمالی سرحد کا کام دیتے تھے۔ اس سلسلے میں وہ مزید لکھتا ہے کہ ''مسلمان جس طرح آج تارسوس کے پار والے علاقوں پر حملہ کرتے رہتے ہیں، اسی طرح وہ اس وقت مذکورہ بالا سرحدوں سے آگے بڑھ کر چڑھائی کیا کرتے تھے۔ اسکندرونہ (اسٹس کے مطابق اسکندریہ) اور تارسوس کے درمیان اسی قسم کے رومی قلعے اور اسلحہ خانے موجود تھے جن سے آج مسلمان دوچار ہیں۔'' دسویں صدی کے بازنطینی سپہ سالاران بعض 'مضبوط مراکز' سے جو حضرت عمرؓ کے زمانے سے عربوں کے قبضہ میں چلے آرہے تھے، مسلمانوں کو نکال باہر کرنے میں کامیاب ہوسکے لیکن سلجوقیوں کی آمد کے بعد یہ علاقے دوبارہ مسلمانوں کے قبضہ میں آگئے۔

ایشیائے کوچک کے مسلم علاقوں کے بیان میں ہم تقریباً تین صدیاں آگے بڑھ گئے ہیں، اس لیے ہمیں اب دوسرے علاقوں کی طرف توجہ کرنی چاہیے۔ شمالی ایران کے علاقوں میں پیش قدمی کے سلسلے میں حضرت عمرؓ نے بہت ہی محتاط پالیسی اختیار کی تھی، انھوں نے مدائن پر کامیاب حملہ کے بعد اپنی فوجوں کو فرات کے علاقے میں واپس بلوالیا تھا۔ اس کا اثر یہ ہوا کہ ایرانیوں نے بہت سخت جوابی حملہ کیا اور حضرت عمرؓ کو یہ سوچنے پر مجبور ہونا پڑا کہ آیا انھیں بالکل ہی پیچھے ہٹ جانا چاہیے یا آگے بڑھ کر مفتوحہ علاقوں کی حفاظت کا انتظام کرنا چاہیے۔ دشمن کو کچلنے اور مسلمانوں کی عزت کو بچانے کا صرف یہی راستہ رہ گیا تھا کہ وہ ایران پر فوجی حملہ دوبارہ شروع کردیں۔ خود ان کے فوجیوں کی دلی خواہش نے بھی انھیں یہی فیصلہ کرنے میں مدد پہنچائی اور انھوں نے فرات میں تعینات فوج کو پیش قدمی کرنے کا حکم دے دیا۔ اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے بصرہ کے گورنر کو دریائے کارون سے سیراب ہونے والے خوزستان پر جو خلیج فارس کے دہانے پر واقع تھا، حملہ کرنے کو کہا۔ گورنر نے عمان سے ایک فوجی دستہ خلیج کے پار فارس کے ساحلی جزیروں پر قبضہ کرنے اور ملک پر حملہ کرنے کے لیے روانہ کیا۔ یہ

دونوں منصوبے کامیاب رہے اور جزیرہ ابرکوان کے ساتھ ساتھ ملک کے کئی ایک شہروں مثلاً توآج، سابور، اصطغر اور ارّجان پر قبضہ ہوگیا۔

شمال کی طرف عراق میں کوفہ کی فرات چھاؤنی میں متعین فوجوں کے ذریعہ بابل سے خراسان جانے والی شاہراہ سے ہوکر ایران پر فوجی پیش قدمی کی رفتار تیز کی گئی اور ۶۴۰ء میں حلوان شہر پر قبضہ ہوگیا۔ اس کے بعد آہستہ آہستہ عرب حملہ آور شاہراہ خراسان کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتے گئے، یہاں تک کہ وہ کوہ بیستون (جس پر دارا کے مشہور کتبات کھدے ہوئے ہیں) سے گزر کر نہاوند کے میدان میں داخل ہوگئے۔ یہ جگہ الوند پہاڑ کے میدان میں واقع تھی اور اس کے ذریعے جنوب مغرب میں واقع ہمدان کی سڑک کی حفاظت ہوتی تھی۔ یہاں پر عربوں کا مقابلہ ان تمام ایرانی افواج سے ہوا جنھیں شاہ فارس یزدگرد سوم جمع کرسکتا تھا۔ یزدگرد کی فوجوں کی فرات کے کنارے قادسیہ کے میدان میں عربوں کے ہاتھوں پہلے ہی شکست ہوچکی تھی اور دارالسلطنت مدائن کے ہاتھ سے نکل جانے کے بعد اسے معلوم ہوگیا تھا کہ اگر اس نے پوری قوت سے حملہ کو نہ روکا تو نتیجہ کیا ہوگا۔ نہاوند کے میدان میں اس کی پوری سلطنت کا فیصلہ ہونے والا تھا، اس وجہ سے اس نے سلطنت کے کونے کونے سے ان تمام مردوں کو اپنی فوج میں بھرلیا تھا جو میدان جنگ کے قابل تھے۔ یہ لوگ مجبوراً جنگ میں شریک ہوئے تھے، اس وجہ سے تعداد کے اعتبار سے عربوں سے بہت زیادہ ہونے کے باوجود، بے دلی سے لڑے اور بآسانی ان حملہ آوروں سے شکست کھا گئے جو ہرے بھرے ملک کو لوٹنے کے لیے بیتاب تھے اور ایرانیوں سے مذہبی اور نسلی اختلافات کے باعث دلی نفرت کرتے تھے اور انھیں بے نام ونشان کردینا چاہتے تھے۔ یزدگرد کی دشواریاں اس وجہ سے اور بھی بڑھ گئی تھیں کہ دوسری طرف سے خوزستان کے علاقہ پر بصرہ کے گورنر ابوموسیٰ اشعری کی سرکردگی میں عرب جیالوں نے دھاوا بول دیا تھا، اسی وجہ سے نہاوند کے میدان میں دونوں فوجوں کی مڈبھیڑ ہوئی تو ایرانی فوجیں شکست کھا کر بھاگ کھڑی ہوئیں اور انھیں کے ساتھ ساتھ خوفزدہ بادشاہ بھی فرار ہوگیا۔

بہرحال، ایران رقبہ اور آبادی کے اعتبار سے اتنا بڑا ملک تھا کہ اسلامی فوجوں کے لیے اسے فوراً مطیع کرنا مشکل تھا۔ اس کے علاوہ چھوٹے چھوٹے مقامی حکمران اور قدیم پارسی مذہب کے پروہتوں کا لوگوں پر اتنا زیادہ اثر تھا کہ اسے ایک ہی جھٹکے میں ختم نہیں کیا جاسکتا تھا۔ خلیفہ حضرت عمرؓ نے اس بات کو فوراً ہی محسوس کرلیا اور نہاوند کی جنگ کے بعد ایران کو باقاعدہ مطیع کرنے کی فوری کوشش نہیں کی۔ اس کے بجائے انھیں یہ مناسب معلوم ہوا کہ مفتوحہ علاقے کو تقسیم کرکے کوفہ اور بصرہ میں متعین فوجی سپہ سالاروں کی نگرانی میں دے دیں۔ اب یہ ان کی ذمہ داری تھی کہ وہ شکست خوردہ ایرانیوں پر نظر رکھیں، ان سے خراج وصول کریں اور اگر ممکن ہو تو اپنے علاقہ میں اضافہ بھی کریں۔ اس وقت بڑے پیمانے پر لوگوں میں تبدیلیٔ مذہب بھی نہیں ہوا۔ اگرچہ آتش پرستوں کو اہل کتاب ہونے کی رعایت پہلے سے حاصل نہ تھی لیکن ان کی تعداد کے پیش نظر انھیں اس رعایت

سے محروم بھی نہیں کیا جا سکتا تھا، اس لیے ایک زمانہ تک جزیہ نے انھیں تبدیلیٔ مذہب سے بچائے رکھا۔ اس کے باوجود بہت سارے لوگ اپنی ذاتی مصلحتوں کے باعث یا موبد پروہتوں کے ظلم و ستم سے تنگ آ کر مسلمان ہو گئے۔ ایسے لوگوں کی تعداد رفتہ رفتہ بڑھتی ہی گئی۔ اس طرح دسویں بلکہ گیارہویں صدی (عیسوی) تک پہنچتے پہنچتے پورا ایران مسلمان ہو گیا۔

اگرچہ فوری طور پر پورے ملک کو عرب کی مرکزی حکومت کے تحت لانا ممکن نہ تھا، تاہم ایران پر فوجی تسلط آہستہ آہستہ بڑھتا ہی گیا۔ نہاوند کی جنگ کے بعد کوفہ کے حکام کے فرستادہ سپہ سالار نے شاہراہ خراسان کی طرف پیش قدمی جاری رکھی اور الوند کے سلسلہ کو جسے آج کل درّہ آباد کہا جاتا ہے، پار کر کے اس نے ہمدان اور رےٗ ایسے اہم شہروں پر قبضہ کر لیا۔ اس کے حملہ نے مواصلات کے اصلی راستہ سے پرے شمال اور شمال مغرب کے علاقوں کی طرف رخ کیا۔ اس طرح ۶۴۳ء میں اس نے صوبہ آذربائیجان پر حملہ کیا اور قزوین کے مقام پر دیلمیوں کی ایک فوج کو جو اس کی پیش قدمی کو روکنے کے لیے بحر قزوین کے جنوبی کناروں سے آئی تھی، منتشر کیا اور آرمینیا میں اِریوان اور ارارات پر حملہ کیا۔

۶۴۴ء میں ایک ایرانی النسل عیسائی نے شمالی ایران پر حملہ آور مسلم فوج کے جنرل کے خلاف اپنی درخواست کے نامنظور ہو جانے کے بعد حضرت عمرؓ کو شہید کر دیا، لیکن اشاعت اسلام پر نہ تو خلفا کی تبدیلی اثر انداز ہوئی اور نہ ہی مقبوضہ علاقوں میں بار بار ہونے والی بغاوتوں کا کچھ اثر پڑا۔ ایران کا مشرقی علاقہ حضرت عثمانؓ کے عہد میں ان مسلم فوجوں نے فتح کر لیا جو وقتاً فوقتاً بصرہ سے بھیجی جاتی تھیں اور جنھیں وہیں سے ہدایتیں دی جاتی تھیں۔ خراسان کے وسیع و عریض صوبے میں یکے بعد دیگرے بڑے بڑے شہر شکست کھاتے چلے گئے اور ۶۵۲ء تک ہرات، نیشاپور، بادغیس اور سرخس پر قبضہ ہو گیا اور صوبہ سیستان بھی زیر نگیں آ گیا۔ دو سال بعد فاریاب، جوزجان اور تخارستان سرنگوں ہو گئے۔

مقبوضہ علاقوں میں زراعی اراضی دو قوانین کے تحت تھی۔ جہاں باشندوں نے پُر امن طور پر شکست تسلیم کر لی تھی، وہاں انھیں زمین اپنے ہی قبضہ میں رکھنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔ ایک دانش مندانہ فیصلہ کے تحت کسی مسلمان سپاہی کو یہ اجازت نہیں تھی کہ وہ ذاتی طور سے مفتوحہ علاقے کا کوئی حصہ اپنے قبضے میں رکھے۔ قدیم مالکوں کو اجازت تھی کہ وہ خراج اور جزیہ کی ادائیگی پر زمین اپنے ہی قبضہ میں رکھیں، وہ اپنی جائیداد ایک دوسرے کے ہاتھ فروخت بھی کر سکتے تھے لیکن یہ جائیداد کوئی فاتح مسلمان نہیں خرید سکتا تھا۔ اس کے برعکس جن شہروں کے باشندے بذریعہ جنگ مطیع کیے جاتے تھے، وہاں قاعدہ یہ تھا کہ ان کی زمینیں مسلمانوں کے عمومی مفاد کے لیے بحق سرکار ضبط کر لی جاتی تھیں لیکن کوئی مسلمان ان زمینوں پر انفرادی قبضہ نہیں کر سکتا تھا۔ ان زمینوں پر اصل باشندے ہی پیداوار کا ایک حصہ دینے کی شرط پر کاشتکاری کرتے تھے لیکن وہ یہ زمین کسی اور کو بیچ نہیں سکتے تھے۔ مفتوحہ باشندوں پر صرف یہ پابندی تھی کہ اگر وہ ایک بار اسلام قبول کر لیں تو پھر وہ اپنے پرانے

عقیدہ کی طرف رجوع نہیں کرسکتے تھے۔ ارتداد کا مطلب تھا موت۔

جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے فاتحین کو ہر جگہ یکساں کامیابی نہیں ملی۔ بعض بعض جگہوں پر فوج کشی کے ساتھ ساتھ مصلحت آمیزی کا سہارا بھی لیا گیا۔ بعض ایرانی مرزبانوں علاقائی زمین داروں کو ٹیکس ادائیگی کی بنیاد پر بلکہ اگر ان میں سے کوئی مضبوط حیثیت کا مالک ہوتا تو ٹیکس کی ادائیگی کے بغیر بھی، یہ حق دیا گیا کہ وہ اپنے علاقہ پر قدرے ترمیم کے ساتھ اپنی خود مختاری برقرار رکھیں۔ سرکاری طور پر فوجی حملوں کے علاوہ چھوٹی موٹی لڑائیاں ہر وقت ہی ہوتی رہتی تھیں۔ عرب قبائل لوٹ مار کی غرض سے اپنی مرضی سے بھی لڑائیاں کرتے رہتے تھے۔ دارالخلافہ سے دور ہونے کے باعث عرب جنرل اس بات کی پرواہ کیے بغیر کہ ان کے جانے کے بعد نیم مطیع علاقوں پر کیا گزرے گی، بہت حد تک آزادی کے ساتھ اپنا دباؤ مشرق کی طرف بڑھاتے رہتے تھے۔ ۶۶۱ء یا ۶۶۲ء میں خاندان بنوامیہ کے بانی امیر معاویہؓ کے خلیفہ ہونے کے بعد کابل پر پہلی بار مسلمان فوج کشی میں بلخ بھی مسلمانوں کے تسلط میں آ گیا۔

یہ جاننے کے لیے کہ حملہ آوروں کی قسمت میں اُتار چڑھاؤ بھی آتا رہتا تھا، ذہن میں رکھنا چاہیے کہ ۶۴۰ء کے بعد چار سال کے جنگی وقائع خراسان میں مسلسل نمودار ہونے والی بغاوتوں سے بھرے ہوئے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی مقامی طور پر اتنی زبردست مخالفتیں بھی ہوتیں کہ کچھ دنوں کے لیے پیش قدمی رک جاتی۔ اگرچہ اسے ثابت کرنے کے لیے کوئی دستاویز موجود نہیں ہے لیکن اس کا امکان ہے کہ عارضی طور پر عرب فوجوں کو ان علاقوں کی طرف پسپائی اختیار کرنی پڑی ہو جن پر ان کا مکمل قبضہ تھا۔ بہرحال ۶۴۴ء تک انھوں نے پھر اتنی قوت اکٹھی کرلی کہ وہ باغیوں کو شکست دے سکیں اور اپنی پیش قدمی جاری رکھ سکیں۔ غزنی پر قبضہ ہوگیا اور ایک سال بعد کابل پر زیادہ فیصلہ کن حملہ ہوا جس کے نتیجے میں بارہ ہزار افراد نے اسلام قبول کرلیا۔ تاہم خراسان کی حیثیت ایک ایسے علاقہ سے زیادہ نہ بڑھ سکی جو مسلسل حملوں کا نشانہ ہو۔ زیاد بن ابیہ کی کوششوں کے باوجود جو بصرہ اور خراسان پر یکساں قوت کے ساتھ حکمرانی کرتا تھا، خراسان پوری طرح مطیع نہ ہوا۔

مسلمان رہنماؤں کو عرب کے مغرب میں مصر کی دولت اور اس کے قابل تسخیر ہونے کا شروع ہی سے احساس تھا۔ اس پر پہلی فرصت میں فوج کشی ناگزیر تھی۔ شام کی طرح مصر کے باشندے بھی رومی حکومت اور اس کے مذہبی تشدد سے کسی طور چھٹکارا پانے کے لیے بیتاب تھے۔ لہٰذا جب انھیں مسلمانوں کی پیش قدمی کی خبر ملی تو انھوں نے چین کا سانس لیا اور کوئی خاص زحمت نہیں ہوئی۔ مسلمان حملہ آور عمرو بن العاصؓ کی کمان میں تھے جنھوں نے سلیشیا میں شہر قیساریہ کے محاصرہ کا کام اپنے لڑکے کو سونپ دیا تھا اور خود مصر کی کنجی فراما (Pelusium) پر ساڑھے تین ہزار سواروں کی فوج سے حملہ کردیا تھا، وہاں بازنطینی توپ خانہ نے مقابلہ کیا لیکن جلد ہی وہ شہر فتح ہوگیا۔ یہ بات قطعی طور پر معلوم نہیں ہے کہ عمرو بن العاصؓ جو کچھ کررہے تھے، آیا اس میں انھیں خلیفہ حضرت عمرؓ کی رضامندی حاصل تھی یا نہیں۔ ایک روایت کے مطابق خلیفہ نے عمرو بن العاصؓ کو ایک

نسبتاً آسان فتح حاصل کرنے کے لیے اجازت کے بغیر اپنی چوکی چھوڑنے پر تنبیہ کی تھی۔ یہ رویہ حضرت عمرؓ کے چوکنے رہنے کی پالیسی کے عین مطابق تھا۔لیکن ایک دوسری روایت یہ بھی ہے کہ مصر پر پیش قدمی کرنے کے لیے خود حضرت عمرؓ نے واضح حکم جاری کیا تھا۔ بہرحال فراما کے مقام پر ایک عارضی رکاوٹ کو ختم کرنے کے بعد مسلمانوں کی چھوٹی سی فوج مصر کا ملک پار کرتی ہوئی دریائے نیل کے اس مقام تک پہنچ گئی جس کا نام خود اس نے فسطاط رکھا تھا اور جو اب قدیم قاہرہ ہے۔ وہاں دس سے بارہ ہزار افراد پر مشتمل ایک مسلمان فوج ان کی کمک کو پہنچ گئی اور انھوں نے عین الشّمس کے مقام پر رومیوں کو آخری شکست دے کر دریائے نیل کے نیچے نیچے چلتے ہوئے ۶۴۱ء میں دارالسلطنت اسکندریہ کو فتح کر لیا۔

خلیفہ کی طرف سے مصر کے جنرل کے پاس بھیجے جانے والے چند خطوط جنھیں طبری نے نقل کیا ہے، مصر اور دوسرے ممالک کو فتح کرنے کے سلسلے میں مسلمانوں کے رویہ پر کافی روشنی ڈالتے ہیں۔ ان خطوط کی عمومی صداقت پر شبہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اگر ان میں سے ایک خط جو حضرت عمرؓ کی طرف منسوب ہے، واقعتاً ان کا نہ بھی ہو، جب بھی اس کی تحریر حضرت عمرؓ کی اس پالیسی کے عین مطابق ہے جو ہمیں معلوم ہے۔ عرب کمانڈر کے ایک سوال کے جواب میں کہ کیا انھیں اسکندریہ کے گورنر کی جانب سے اسکندریہ کے قیدیوں کے بدلے میں خراج کی پیشکش قبول کر لینی چاہیے، حضرت عمرؓ نے اپنے جنرل کو پیشکش قبول کرنے کی ہدایت کی۔ انھوں نے لکھا کہ میں مال غنیمت پر خراج کو ترجیح دیتا ہوں، کیوں کہ مال غنیمت باہمی تقسیم کے بعد بہت جلد غائب ہو جاتا ہے۔لیکن اس کے ساتھ انھوں نے اپنے جنرل کو یہ شرط عائد کرنے کی ہدایت بھی کی کہ اسکندریہ کے عیسائی قیدیوں کو جو مصر کی اکثریت کی طرح نسلاً قبطی تھے، اسلام قبول یا رد کرنے کا موقع دیا جائے۔ اگر وہ اسلام قبول کر لیں تو ان کے ساتھ تمام معاملات میں مسلمانوں کی طرح سلوک کیا جائے۔ دوسری صورت میں وہ عیسائیوں کی طرح خراج ادا کریں۔ جنرل نے خط کے جواب میں تعمیل حکم کی اطلاع دی اور ساتھ ہی اپنے اور اپنے ساتھیوں کے اس وقت کے تاثرات بیان کیے جب قیدی یہ فیصلہ کر رہے تھے کہ آیا وہ اپنے پرانے عقیدہ پر قائم رہیں گے یا نیا دین اختیار کریں گے۔ انھوں نے لکھا کہ جب کوئی قیدی مسلمان ہونے کا فیصلہ کرتا تو عرب اس سے بھی زیادہ مسرت کے ساتھ نعرے بلند کرتے جس کا مظاہرہ انھوں نے خود اسکندریہ کی فتح کے موقع پر کیا تھا اور جب کوئی عیسائیت پر قائم رہنے کا فیصلہ کرتا تو وہ اتنے افسردہ اور غضب ناک ہوتے جیسے خود کوئی مسلمان دشمنوں سے مل گیا ہو۔ (۲۲)

مسلمانوں کے پڑوس میں رہنے والے بہت سے قبطی اسلام کی جانب ایک طرف مالی ادائیگیوں اور دوسری طرف سماجی کمتری کے احساس سے بچنے کے لیے راغب ہوئے، اس میں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اضافہ ہوتا گیا، تاہم مصر زیریں کے رہنے والوں کی اکثریت نویں صدی عیسوی تک عیسائی تھی۔ چودھویں صدی کے وسط تک اس صورت حال میں تبدیلی آ چکی تھی اور ۱۹۴۷ء کی مردم شماری کے مطابق مصر کے ایک کروڑ نوے

لاکھ سے زائد باشندوں میں سے دس لاکھ سے بھی کم افراد قبطی تھے۔

مغرب کی جانب شمالی افریقہ کے ریگستان اور بحر روم کے درمیانی علاقہ میں مسلمانوں کو کسی مزاحمت کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ پنٹا پولیس (موجودہ قیروان) کے بربر باشندے، جن کا مذہب اس وقت تک ارواح پرستی (Animism) کے مرحلہ میں تھا، اپنی تہذیب اور فکر میں ان شہروں کے یونانی آبادکاروں سے بالکل الگ تھے۔ ان کے لیے کوئی فاتح ایک دوسرے سے بہتر یا بدتر نہ تھا۔ انھوں نے بغیر کسی قابل ذکر کشمکش کے مسلمانوں کی شرائط کو تسلیم کرلیا۔ اگرچہ بعض شہروں کے، مثلاً ۶۴۲ء میں عمرو بن العاصؓ کے ہاتھوں فتح ہونے والے شہر برقا کے چند باشندوں کو جزیہ ادا کرنے کے لیے بچوں کو بیچنا پڑ گیا۔ ۶۴۳ء میں عمرو بن العاصؓ نے طرابلس کا محاصرہ کیا، جو اگلے سال فتح ہوگیا۔ اس کے فوراً بعد خلیفہ حضرت عمرؓ کی وفات کی وجہ سے وہ پابندی بھی ختم ہوگئی جو انھوں نے مغرب کی جانب مسلمانوں کے آگے بڑھتے چلے جانے پر لگائی تھی۔ ۶۴۷ء میں اور اس کے اگلے سال مسلمان حملہ آور شمالی افریقہ اور وڈان پہنچنے میں کامیاب ہوگئے اور اس کے بعد بیس سال کے اندر اندر پنٹا پولیس مکمل طور پر مسلمان باشندوں کا شہر بن کر رہ گیا۔ یونانی نوآبادیوں پر مسلسل حملے ہوتے رہے اور مسلمان شمال اور مغرب کی جانب پوری قوت سے آگے بڑھتے رہے۔ ۶۷۵ء میں انھوں نے قیروان کا شہر آباد کیا جہاں سے ایک خونریز جنگ کے بعد ۶۸۱ء میں افریقیا کے شہر پر (جسے مسلمان مہدیہ کہتے تھے) قبضہ ہوگیا۔ اس کے بعد مسلمان صرف شدید مزاحمتوں کو روکنے کے لیے قدم اٹھاتے تھے۔ اس خطہ کے، جو اب تیونس کے نام سے معروف ہے، بربر باشندوں نے جن کی اکثریت کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ عیسائی یا یہودی تھے، مسلمان حملہ آوروں کا پوری دل جمعی سے مقابلہ کیا اور مشہور ہے کہ ان میں سے جن لوگوں پر اسلام زبردستی مسلط کیا گیا، انھوں نے بارہا اپنا پرانا مذہب اختیار کیا۔ (۲۳) قیروان کی ایک بغاوت اس کی صحیح مثال ہے۔ وہاں ایک بربر کاہنہ نے مسلمانوں کے خلاف نفرت کی ایسی فضا پیدا کردی تھی کہ انھیں کچھ دنوں کے لیے شہر سے، جسے تباہ کردیا گیا تھا، نکلنا پڑا۔ (۲۴) لیکن اس کاہنہ کی کامیابی محض ایک قلیل عرصہ تک باقی رہی، اور جوں ہی مسلمانوں کی مدد کو باہر سے کمک پہنچ گئی، انھوں نے اس کاہنہ اور اس کے ساتھیوں کو شہر سے نکال کر دوبارہ اس پر قبضہ کرلیا۔ قیروان پر پہلی بار قبضہ کرنے کے بعد قرطاجہ (جس پر ۶۸۷ء تک قبضہ نہیں ہوسکا تھا) پہنچنے میں بارہ برس لگ گئے اور وہاں کے باشندے سسلی یا اسپین بھاگ گئے۔

شمالی افریقہ پر فوجی قبضہ میں ۷۰۸ء کو ایک تاریخی اہمیت حاصل ہے۔ اسی سال موسیٰ بن نصیر نے جو شمالی افریقہ کے گورنر مقرر کیے گئے تھے، اس علاقہ پر پہلی بار حملہ کیا جس کے لیے انھیں مقرر کیا گیا تھا۔ اب عرب جنگجو اسلام کو صرف جنگ اور فتح کا ایک وسیلہ نہیں سمجھتے تھے بلکہ ان کے نزدیک اسلام کے معنی اس سے بہت زیادہ تھے۔ لہٰذا جب موسیٰ بن نصیر نے اپنے آزاد کردہ غلام طارق ابن زیاد کو طنجہ کا گورنر مقرر کیا تو ان کی فوج کے ساتھ جو تقریباً پوری کی پوری بربروں پر مشتمل تھی، انھوں نے ایک عالم کو بھی بھیجا تاکہ وہ اس علاقہ کے باشندوں کو

قرآن اور اسلام کی تعلیمات سے آگاہ کر سکیں۔[۲۵] اس علاقہ پر ایک بار قبضہ ہو جانے کے بعد اس پالیسی کا اثر اتنا دیر پا اور مضبوط ثابت ہوا کہ شمالی افریقہ راسخ العقیدہ مسلمان ملکوں کی صف میں شامل ہو گیا اور اب اسے یہی حیثیت حاصل ہے۔

ہم اپنے بیان میں جس دور تک پہنچ گئے ہیں، اس وقت تک عرب حملہ آوروں نے چند استثنائی واقعات کے علاوہ اپنے حملوں کو ان علاقوں تک محدود رکھا تھا جن میں انھیں بحری سفر نہیں اختیار کرنا پڑتا تھا۔ وہ اچھے ملاح نہیں تھے اور نہ ان کے پاس بحری سفر کے وسائل موجود تھے لیکن ان کمزوریوں کے باوجود اگر انھیں کوئی معقول فائدہ نظر آتا تو وہ چھوٹے موٹے بحری سفر اختیار کرنے سے بھی نہیں ہچکچاتے تھے۔ اس طرح ۳۲ھ (مطابق ۶۵۲-۳ء) میں روڈس کے جزیرۂ پر فوج کشی ہوئی اور دارالحکومت پر حملہ نے یونانی سلطنت کی بنیادیں ہلا دیں۔ اس کے بعد تقریباً آٹھ سال تک (۶۷۳ء تا ۶۸۰ء) اس جزیرہ پر ایک مسلمان آبادی قائم رہی جسے ضروریات زندگی شام سے پہنچتی تھیں اور جو بازنطینیوں کی آنکھوں میں ایک کانٹے کی حیثیت رکھتی تھی۔[۲۶] یہاں سے بازنطینیوں کے جہازوں پر بحری حملے ہوتے اور انھیں اپنے اڈّوں سے الگ کر دیا جاتا تھا۔ چونکہ اس آبادی کی حفاظت بہت مشکل اور مسلمان حکمرانوں کے لیے ہمیشہ پریشانی کا باعث بنی رہتی تھی، لہٰذا اسے ختم کر دیا گیا۔ جس سال روڈس پر پہلی بار حملہ ہوا، اسی سال سسلی کے ساحل پر بھی حملہ ہوا۔ ۴۵ھ (مطابق ۶۶۵ء) میں دوبارہ حملہ ہوا جس میں کہا جاتا ہے کہ مسلمان سرقوسہ تک گھس گئے جہاں سے وہ بڑی تعداد میں قیدی اور گرجا گھروں سے سونے اور چاندی کے بُت لے گئے۔[۲۷] اس سے بھی پہلے ۲۷ھ (مطابق ۶۴۷-۸ء) میں قبرص پر حملہ ہوا اور ۶۵۳ء میں جب شامی ساحلوں کی مسلمان آبادیوں پر حملہ کرنے میں قبرصیوں نے یونانی حملہ آوروں کی مدد کی تو خلیفہ معاویہ نے بارہ ہزار افراد پر مشتمل ایک توپ خانہ جزیرہ قبرص پر متعین کر دیا۔

موسیٰ بن نصیر نے جس سال (۷۰۸ء) شمالی افریقہ کے مغربی علاقہ میں بربروں کے خلاف فوج کشی کی، اسی سال انھوں نے (جزیرہ) میورقہ کے خلاف بھی ایک کامیاب لشکر بھیجا۔[۲۸]

اسی وجہ سے ان کے اس رویہ پر کوئی تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ جب وہ اس جگہ پہنچے جسے اب آبنائے جبل الطارق کہتے ہیں، تو جزیرہ نمائے اسپین و پرتگال پر ان کی فوج کشی کے ارادہ میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔

اندلس کے ساحل پر پہلی حملہ آور فوج ۷۱۰ء میں بھیجی گئی تھی۔ یہ فوج اپنے ساتھ جو مال غنیمت لائی، اس سے دل اتنے بڑھ گئے کہ اگلے ہی سال موسیٰ بن نصیر نے اپنے آزاد کردہ غلام طارق بن زیاد کی سرکردگی میں ایک اور بڑی فوج بھیجی۔ مقامی حکمرانوں کے درمیان آپس کے جھگڑوں اور پادریوں کی غیر اخلاقی حرکتوں سے اندلس اتنا کمزور ہو چکا تھا کہ وہاں قیادت کا مکمل فقدان تھا، لہٰذا حملہ آوروں کو بہت معمولی مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا اور وہ اندلس میں دور تک گھس گئے۔ ان کی پیش قدمی کو ٹولیڈو (طلیطلہ) کے حکمراں رذریق کی معمولی مزاحمت[۲۹] نہ روک سکی۔ مسلمانوں نے چند برسوں میں پہاڑی صوبوں کے علاوہ پورے جزیرہ نما کو روند کر

رکھ دیا۔

۷۱۹ء کے سال نے مسلمانوں کو گال (سپٹیمانیا) کے جنوبی حصہ میں جوق در جوق آتے اور فرفشونہ اور نربونہ کے شہروں پر قبضہ کرتے ہوئے دیکھا۔ ۷۳۰ء میں ادینون کی شکست کے بعد اس کے نئے گورنر عبدالرحمٰن نے پورے گال کو فتح کرنے کا ارادہ کیا اور گیرون کی سمت فوج بھیج کر برذیل پر قبضہ کر کے فتح کا سلسلہ شروع کیا۔ وہاں سے اس نے ٹورس پر قبضہ کرنے کے ارادے سے لوائر کے پار پیش قدمی کی۔ یہاں (پپن ڈی ہیرسٹال) کے بیٹے چارلس (المعروف بہ ہمیر) نے پوائسٹرس اور ٹورس کے درمیان ایک مقام پر اس کا مقابلہ کیا[۳۰] اور ۷۳۲ء میں عبدالرحمٰن کو ایسی فیصلہ کن شکست دی کہ اس کے بعد فرانس فتح کرنے کے لیے مسلمانوں کی جانب سے پھر کوئی کوشش نہیں ہوئی۔ عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ ٹورس کی جنگ کا نتیجہ یہ ہوا کہ عربوں کو ملک فرانس سے مستقل طور پر نکال دیا گیا لیکن حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے کچھ دنوں تک نربونہ پر قبضہ رکھا اور اس کے گورنر نے ۷۳۴ء میں دریائے رونہ کو پار کرنے، شہر آرلس کو برباد کرنے اور اوانیوں پر دوبارہ قبضہ کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ مؤرخ مقری کے بیان کے مطابق لنگویڈاک نے عربوں نے اپنے قدم رونہ کے کنارے پر مضبوطی کے ساتھ جما لیے اور نربونہ سے انھوں نے ڈافائن کے علاقہ میں متعدد حملے کیے، جس میں انھوں نے بہت سے گرجا گھر بھی مسمار کر دیے۔ ۷۳۹ء کے بعد روز کے دوسرے کنارے پر مسلمانوں کے حملہ کی کوئی اطلاع نہیں ملتی لیکن نربونہ مسلمانوں کے قبضہ میں رہا پھر قبضہ ہونے کے کوئی بیس سال بعد مقامی باشندوں نے مسلمانوں کے خلاف بغاوت کی، ان کے توپ خانہ کے افراد کو قتل کر دیا اور اپنے ملک سے بیرونی قبضہ کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا، اگرچہ اسپین کے حملے اس کے بعد بھی جاری رہے۔[۳۱]

مغرب میں مسلمانوں کی آخری آماجگاہوں کا ذکر کرنے کے بعد ہم پھر یہ دیکھنے کے لیے مشرق کی جانب رجوع کرتے ہیں کہ وہاں فوج اور اسلامی عقائد کی وجہ سے کیا ترقیاں ہوئیں۔ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ خراسان کے صوبہ میں ان کی کامیابی نشیب و فراز سے خالی نہ تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس صوبہ پر عرب نہ تو پوری طرح قبضہ کرنے اور یہاں کے باشندوں کو رام کرنے میں اور نہ یہاں کی سرحدوں کا مستقل تعین کرنے میں کبھی پوری طرح کامیاب ہوئے، کیوں کہ جس فوج کے ذریعہ وہ یہاں قبضہ رکھتے تھے، اسے بار بار جیحون کے دوسرے طرف کے ترکوں کے یا غیر مطمئن ایرانیوں کے حملوں کو روکنے کے لیے طلب کر لیا جاتا تھا لیکن خود ترک بھی مشکلات سے آزاد نہیں تھے۔ دراصل اسلام لوگوں کی پرانی وفاداریوں کو کاٹنے یا انھیں بدل دینے کے لیے آیا تھا اور جن لوگوں نے نئے مذہب کو قبول کر لیا تھا، وہ اپنے خونی رشتہ داروں یا قدیم نیم جاگیردار زمین داروں اور آقاؤں کے بجائے اپنے دینی بھائیوں کی مدد کے لیے ہمیشہ تیار رہتے۔ تاہم پرانی وفاداریوں کے رشتے بھی اتنے مضبوط تھے کہ بہت سے لوگ اسلام قبول کرنے پر تیار نہ ہوئے اور مسلمان اپنے بنائے ہوئے مضبوط قلعوں کے باہر اعتماد کے ساتھ نقل و حرکت میں پوری طرح اس وقت تک کامیاب نہ ہو سکے جب تک

نیشا پور، مرو اور ہرات کے شہروں پر ان کا قبضہ مضبوط نہیں ہو گیا اور ان شہروں کو مسلم تعلیمات کے ابتدائی مدارس کی حیثیت نہیں حاصل ہو گئی، لیکن اس کے باوجود انھیں جن خطرات کا سامنا تھا، وہ معمولی نہ تھے۔ انھیں ہر وقت اپنے مواصلاتی ذرائع پر گہری نظر رکھنی ہوتی تھی۔ معقول حفاظتی تدابیر کے بعد امیر خراسان الحکم ۴۷ھ (مطابق ۶۶۷ء) میں اپنے صوبہ کے جنوب مشرق کی جانب واقع خور پر حملہ اور بحرارال کے جنوب میں خوارزم (خیوا) کے خلاف فوج کشی کر سکا۔ دو سال بعد بلخ پر قبضہ ہو گیا جو اس وقت اس سمت میں مسلم مہمات کی آخری سرحد دریائے جیحون پر واقع ہونے کی وجہ سے ماوراء النہر کے علاقہ پر فوج کشی کا مرکز بن گیا۔ ان دنوں ماوراء النہر کا علاقہ حسب ذیل پانچ حصوں پر مشتمل تھا۔ اپنے دو دارالحکومتوں؛ بخارا اور سمرقند سمیت صغد، جیحون کے ڈیلٹا پر مشتمل خوارزم، خوارزم کے جنوب مشرق جانب بالائی جیحون پر واقع سغانیان، دریائے سیحون پر واقع فرغانہ اور بحرارال میں دریا کے دہانہ پر واقع شاش۔ (۳۲)

جیحون کے دوسری طرف پہلا حملہ ۶۷۱ء میں ہوا جس کے بعد بار بار حملے ہوتے رہے لیکن خراسان میں سلم بن زیاد کی گورنری (۶۸۱-۳ء) سے پہلے مسلمان ماورءالنہر کے علاقہ میں جاڑے کے دوران کبھی ٹھہرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے۔ اپنے مرکز سے اس قدر دور مختلف جگہوں پر فوج کشی میں مسلمانوں کی دشواریاں بڑی حد تک طبعی نوعیت کی تھیں۔ حملہ آور فوجیوں کی اکثریت شدید سردی کے مصائب سے آشنا نہ تھی اور اپنے حملوں میں انھیں زیادہ دشواری ان گرم کپڑوں کے لادنے میں پیش آتی تھی جو اس موسم کے لیے ضروری تھے۔ بخارا میں انھیں پہاڑی علاقوں میں لڑنا پڑتا تھا اور مسلمان اس علاقہ کے لیے جنگی طریقوں سے بھی آگاہ نہ تھے۔ کسی حد تک ان مہموں میں شریک عربوں کے آپس کے قبائلی اختلافات بھی ان کی پیش قدمی میں مانع ہوتے تھے۔ لیکن دوسری طرف اس علاقے کے حکمراں اور عوام کے باہمی اختلافات کا فائدہ بھی مسلمانوں کو پہنچتا تھا۔ یہاں عوام اپنی نسل، زبان اور طرز زندگی کے لحاظ سے عام طور پر ایرانی تھے، جب کہ حکمراں ترک نسل سے تعلق رکھتے تھے جن کا آبائی وطن دریائے سیحون کے مشرق میں تھا اور جو محض خراج وصول کرنے کے لیے اس علاقے میں آئے تھے۔ (۳۳) مسلمان حملہ آوروں کو اقتدار پر قبضہ جمانے کے لیے بیشتر اوقات انھیں لوگوں کے خلاف صف آرا ہونا پڑا۔ اس صورت حال کے پیش نظر یہ سمجھنے میں کوئی دشواری نہیں ہو گی کہ مسلمان حملہ آوروں کو کسی متحدہ محاذ کا مقابلہ کیوں نہیں کرنا پڑا۔ دراصل ان کا مقابلہ ایسی چھوٹی چھوٹی طاقتوں سے ہوا جو خود آپس میں نبرد آزما رہتی تھیں۔ اس کے باوجود جہاں تک اشاعت اسلام اور مسلم سلطنت کی توسیع کا تعلق ہے، ابتدا میں ان کی نوعیت بہت معمولی تھی کیوں کہ ترکوں کی طرح عرب بھی مستقل نوعیت کے کاموں کے مقابلہ میں مال غنیمت میں زیادہ دلچسپی رکھتے تھے۔

ماوراءالنہر کے علاقہ میں مسلمانوں کی حیثیت مستحکم کرنے کے سلسلہ میں کسی اور شخص کے مقابلہ میں قتیبہ ابن مسلم گورنر خراسان (متعینہ ۷۰۵ء) نے سب سے زیادہ دلچسپی لی۔ یہ انھیں کی شخصیت تھی جس نے اس علاقہ

میں مسلمانوں کی قوت کو مستقل طور پر مستحکم کر دیا۔ انھوں نے حضرت عمرؓ کے اس قانون کو عام طور پر ختم کر دیا جس کے تحت مفتوحہ علاقہ میں صرف مسلمان ہی ہتھیار لے کر چل سکتے تھے۔ انھوں نے اپنی فوج میں مفتوحہ علاقہ کے جنگجو افراد کو بھی بھرتی کیا۔ علاوہ ازیں انھوں نے مقامی حکمرانوں کو بھی اجازت دے دی کہ وہ جب تک خراج دیتے رہیں، اپنے عہدہ پر قائم رہیں؛ شرط صرف یہ تھی ہر ریاست کی نگرانی قتیبہ کا مقرر کیا ہوا ایک افسر کرے گا۔ مختلف الاضلاع میں گورنر نے عربوں کی آبادیاں قائم کیں جو عرب اور مسلم طرز حیات کا مرکز بن گئیں لیکن ان آبادیوں میں مقامی لوگوں کو بھی کسی قدر آزادی کے ساتھ اپنے افسروں کے تحت رہنے کی اجازت تھی۔ ان بستیوں میں زیادہ اہم سمرقند، خوارزم اور بخارا کی بستیاں تھیں جہاں مسلمانوں کی مضبوط فوج بھی رہتی تھی۔ عربوں نے اس حد تک رواداری کا مظاہرہ نہیں کیا کہ وہ مجوسیوں کے آتش کدوں کو چھوڑ دیتے، بلکہ انھوں نے تمام کے تمام آتش کدے تباہ کر دیے۔ دوران جنگ پیکانڈ پر حملے (۷۰۵ء) سے عربوں کو بہت فائدہ پہنچا۔ یہ ایک بازار والا حصہ تھا جس میں اسلحوں کا ذخیرہ تھا، اور عربوں کی حالت یہ تھی کہ ان میں سے چند ہی پوری طرح سامان جنگ سے لیس ہوتے تھے۔ مادی فوائد کے علاوہ اس فتح سے مزید جد وجہد کے لیے بھی دل بڑھ گئے اور ترکوں کی شدید مخالفت کے باوجود جد وجہد جاری رہی۔ اس امر کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ عراق کا قابل اور پُرعزم گورنر حجاج، جس کے سامنے قتیبہ ذمہ دار تھا، اس دور دراز کی جنگ کا بغور مطالعہ کر رہا تھا۔ اس نے اپنے جنرل کا دل بڑھانے کے لیے اپنے پورے اثر ورسوخ کو استعمال کیا۔ بہرحال بخارا پر قتیبہ کا پہلا حملہ پسپا کر دیا گیا اور وہ دریائے جیحون کے کنارے مرو کے شہر میں واپس آ گیا۔ اگلی کوششوں میں قتیبہ کا سامنا صغد کے حکمراں سے ہوا جو بخارا کے بادشاہ کی مدد کو آیا تھا لیکن عرب جنرل نے اپنے عزم واعتماد کے سہارے جسے حجاج کے احکام نے پختہ تر کر دیا تھا، آخر کار ۷۰۹ء میں فتح حاصل کر لی اور صغدانیوں نے آزادنہ طور پر صلح کر کے خراج دینا قبول کر لیا۔

۷۱۱ء میں جس سال اسپین پر حملہ ہوا، قتیبہ نے فارس کے آخری مشرقی صوبہ سیستان پر فوج کشی کی۔ اسی جگہ اسے سینکڑوں میل دور کے علاقہ خوارزم کے بادشاہ کی جانب سے مدد کی اپیل موصول ہوئی جس پر اقتدار کے بھوکے خود اس کے چھوٹے بھائی نے حملہ کر دیا تھا۔ عرب جنرل نے یہ طویل فاصلہ طے کیا اور اپنی مرضی کی شرائط پر کامیاب مدد دینے کے بعد وہ ایک دوسری مہم پر روانہ ہو گیا۔ اس بار یہ مہم صغدانیوں کے خلاف تھی، جو دشمنی پر مستقبل کمر بستہ رہتے تھے۔ اسے امید تھی کہ وہ ان پر اچانک جا پڑے گا اور ان کی دفاعی لائن کو توڑتا ہوا ان کے دارالحکومت میں سمرقند میں داخل ہو جائے گا، لیکن اس کی توقعات مکمل طور پر پوری نہ ہوئیں، کیوں کہ اگرچہ وہ شہر پر ایک سخت حملہ کرنے اور ایک بہت بڑا خزانہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا لیکن اسے شدید مزاحمت کا سامنا بھی کرنا پڑا جس میں اس کے بہت سے آدمی مارے گئے، کسی حد تک اس مدافعت میں شاش اور فرغانہ کے بادشاہوں کا بھی ہاتھ تھا، جن کے علاقے سیحون کے دوسرے طرف واقع تھے۔ سمرقند پر دھاوے

کے بعد جن شرائط پر صلح ہوئی تھی، ان کے باوجود ان بادشاہوں کے معاندانہ فعل کو قتیبہ نے کبھی فراموش نہیں کیا اور اس فکر میں رہے کہ اولین فرصت میں اس کا بدلہ لیں۔ اس کا موقع انھیں ۱۳ ۷ء میں مل گیا جب مسلمانوں نے پہلی بار سیحون کو پار کیا۔ انھوں نے ان دونوں دشمن بادشاہوں کے علاقوں کو روند کر کے رکھ دیا اور بعض مسلمانوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ نہ صرف کاشغر تک پہنچ گئے بلکہ چین کے اندر بھی داخل ہو گئے۔

مؤرخ طبری (۳۴) جو اس بیان کے لیے سند ہیں، کہتے ہیں کہ جب قتیبہ چینی سرحدوں پر پہنچے تو خاقان چین نے اپنے ایک پیغام کے ذریعہ ان سے درخواست کی کہ وہ بارہ معزز مسلمانوں کا ایک وفد اس کے پاس بھیجیں تا کہ وہ اس کے سامنے اسلام کی تشریح کر سکیں۔ اگر طبری کے بیان پر اعتماد کیا جائے تو خاقان چین نے جس انداز میں اس وفد کی پذیرائی کی، اسے کسی بھی لحاظ سے دوستانہ نہیں کہا جا سکتا، کیوں کہ اس نے وفد کو اس دھمکی کے ساتھ واپس کر دیا کہ اگر اس کے علاقہ پر کوئی حملہ ہوا تو حملہ آوروں کے لیے اس کے نتائج بھیانک ہوں گے۔ بہر حال صورت کچھ بھی ہو، یہ بات یقینی ہے کہ فارس کی جانب سے چین پر حملہ کی کوئی کوشش نہیں کی گئی اور قتیبہ نے جس جگہ تک یلغار کی، وہ وسطی ایشیا میں مسلمانوں کے حملہ کی آخری حد تھی۔ اس کے فوراً ہی بعد نئے خلیفہ نے خراسان میں اپنی مرضی کا گورنر مقرر کر دیا۔ قتیبہ نے اپنی جگہ چھوڑنے سے انکار کیا اور دربار خلافت کے خلاف بغاوت کر دی۔ اس کے نتیجہ میں جنگ ہوئی اور انھیں زندگی سے ہاتھ دھونا پڑا۔ جس طرح ان علاقوں میں، جہاں لوگوں نے مسلمانوں کے ابتدائی حملے کے وقت عام طور سے اپنا مذہب تبدیل نہیں کیا تھا، تقریباً اسی طرح خراسان اور ماوراء النہر کے علاقوں میں ابتداً قتیبہ کی فوج کشی سے بھی اشاعت اسلام کو کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچا۔ دراصل مذہب کی اشاعت کے لیے طاقت کے بجائے دوسرے ذرائع کا استعمال ضروری تھا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اموی خلیفہ عمر بن عبدالعزیز (۷۱۷-۷۲۰ء) نے، جو ایک پُر عزم مسلمان تھے، نومسلمانوں کو جزیہ سے معاف کر دیا تھا۔ انھوں نے خراسان میں اپنے گورنر جراح کو لکھا، ''جو شخص نماز میں مکہ کی طرف رخ کرے، اس کا جزیہ معاف کر دو۔'' جزیہ سے بچنے کا یہ اتنا آسان طریقہ تھا کہ آبادی کا ایک بڑا حصہ جوق در جوق مسلمان ہونے لگا جس سے مالیات پر بہت برا اثر پڑا۔ جراح نے نومسلموں کے بارے میں اس آسانی کی اطلاع دیتے ہوئے تجویز پیش کی کہ کسی شخص کے مسلمان ہونے کا ثبوت یہ ہونا چاہیے کہ وہ ختنہ کرانے کے لیے آمادہ ہو۔ لیکن عمر بن عبدالعزیز نے اس تجویز کو رد کر دیا اور لکھا، ''اللہ نے محمدؐ کو اس لیے بھیجا تھا وہ لوگوں کو اسلام کی طرف بلائیں، ختنہ کی طرف نہیں۔''(۳۵) جراح نے اس کے باوجود جب اپنی رائے پر اصرار کیا اور لکھا کہ خراسان والوں کی صرف تلوار ٹھیک رکھ سکتی ہے، تو عمر بن عبدالعزیز نے انھیں گورنری سے ہٹا دیا۔(۳۶)

عقیدہ اور خزانہ کے درمیان ایک ایسی ہی چپقلش ۷۲۸ء میں پیدا ہوئی جب خلیفہ ہشام کے تحت خراسان کے گورنر اشرس بن عبداللہ نے یہ فیصلہ کیا کہ ماوراء النہر کے لوگوں کو اسلام قبول کرنے کے لیے جزیہ کی

معافی کے ذریعہ آمادہ کیا جائے۔ اس طریقہ کے نفاذ کے بعد وہاں مسلم مبلغین اس قدر کامیاب ہوئے کہ نہ صرف مالیاتی افسروں نے جن کو ملنے والی مراعات کا انحصار اس رقم پر ہوتا تھا، صدائے احتجاج بلند کی بلکہ خود مقامی سردار (دہقان) بھی اس احتجاج میں شریک ہوگئے، کیوں کہ انھیں اندیشہ تھا کہ اگر اسلام مضبوطی کے ساتھ اس علاقے میں داخل ہوگیا تو مقامی افراد پر ان کا اثر ورسوخ کم ہوجائے گا۔ مالیاتی افسروں کے احتجاج سے خود گورنر بھی اس رائے سے متفق ہوگیا، چونکہ فارس میں عرب فوج کا انحصار مقامی آمدنی ہے، لہٰذا اگر جزیہ اسی طرح معاف ہوتا رہا تو جلد ہی عرب فوجی فاقہ کشی پر مجبور ہوجائیں گے۔ غرضیکہ کچھ ہی دنوں بعد گورنر نے ان تمام لوگوں پر خراج یا زرعی ٹیکس دوبارہ نافذ کردیا جو پہلے اس کی ادائیگی کرتے تھے، خواہ انھوں نے ختنہ کرایا ہو یا نہ کرایا ہو۔ پالیسی میں اس تبدیلی کی بنا پر بڑے پیمانہ پر بغاوت ہوگئی جس کے نتیجہ میں چند برسوں کے لیے دبوسیا اور سمرقند کے چھوٹے سے علاقے کے علاوہ پورے ماوراء النہر سے مسلمانوں کا اقتدار اٹھ گیا۔ کھوئے ہوئے علاقے میں سے کچھ علاقہ مسلمانوں نے دوبارہ حاصل کرلیا۔ اگر چہ یہ فتح اموی خلیفہ ہشام کے لیے نہ تھی جو ان دنوں دمشق پر حکمرانی کررہا تھا، بلکہ ۷۳۴ء میں (نبی اکرمؐ کے خاندان کی ایک شاخ کے لوگ، یعنی علوی) ہشام کے خلاف بغاوت میں اٹھ کھڑے ہوئے اور یہ وعدہ کرکے عام لوگوں کی ہمدردیاں حاصل کرلیں کہ ذمی افراد (اس جگہ عموماً مجوسی) کے ساتھ کیے ہوئے وعدے پورے کیے جائیں گے، مسلمانوں پر جزیہ نہیں لگایا جائے گا اور کسی پر ظلم نہیں کیا جائے گا۔

جب ایک بار حملہ آوروں کے قدم اس علاقے میں جم گئے تو رفتہ رفتہ اس کی یہ حیثیت ختم ہوگئی کہ اسے خزانہ بھرنے کے لیے مال غنیمت کا ایک ذریعہ سمجھا جائے۔ عراق میں کوفہ اور بصرہ، اور مصر میں فسطاط (قدیم قاہرہ) کی طرح ماوراء النہر کے بڑے شہروں بخارا اور سمرقند میں بھی علما اور فقہا موجود تھے اور جلد ہی وہاں فقہ و ادب کے مدرسے قائم ہوگئے تاکہ جو لوگ قرآن پاک کو صحیح طور پر سمجھنا چاہتے ہوں، ان کی تشفی ہو سکے۔ رفتہ رفتہ ان مدارس نے ایک ایسے مرکز کی حیثیت اختیار کرلی ہے جس سے اسلام کو قوت حاصل ہوئی اور اس کی وجہ سے آہستہ آہستہ مقبوضہ علاقے کے لوگ حلقۂ اسلام میں داخل ہوتے گئے۔

جب تک خلفائے بنوعباس اپنی گرفت خلافت پر مضبوط کرتے، مسلم فتوحات کی پہلی طاقتور لہر مدھم پڑ گئی۔ جلد ہی مقبوضہ علاقے کے بڑے حصے کے لوگوں نے یہ محسوس کرلیا کہ ان کا علاقہ دارالخلافہ بغداد سے بہت دور واقع ہے اور وہ انجام کی فکر کیے بغیر خلیفہ کی حکم عدولی کرسکتے ہیں۔ اس طرح خلافت کے دور دراز علاقوں؛ فارس، اسپین اور شمالی افریقہ میں جن غاصبوں کو فوجی مدد مل سکی، وہ خودمختار بادشاہ بن بیٹھے، تاہم فارس میں خلیفہ سے برائے نام اظہار وفاداری کا سلسلہ جاری رہا۔ اس کا نام مسجدوں میں جمعہ کے خطبوں میں لیا جاتا اور سکوں پر اس کا نام کندہ ہوتا؛ لیکن اس وفاداری کا یہ مطلب نہیں تھا کہ خلیفہ کو خراج دیا جائے یا مقامی دلچسپی کے کسی مسئلہ میں اس سے رہنمائی حاصل کی جائے۔

بغداد میں خلیفہ کے دنیوی اقتدار کے زوال کی وجہ بحیثیت مجموعی اسلام کی قوت میں کوئی کمی نہیں ہوئی، بلکہ اس کے ماننے والوں کی تعداد میں اضافہ ہی ہوتا رہا۔ ساتھ ہی ساتھ مسلم اقتدار میں داخل ہونے والا علاقہ بھی رفتہ رفتہ بڑھتا جا رہا تھا، یہاں تک کہ سولھویں اور سترھویں صدی عیسوی میں یہ قبضہ اپنے عروج پر پہنچ چکا تھا، اگرچہ اس اثنا میں ان فائدوں کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کے علاقے اور افراد دونوں ہی ضمن میں کچھ نقصانات بھی ہوئے۔

بحر روم کے جزائر میں مسلمانوں کا عروج و زوال اس امر کی ایک عجیب مثال ہے کہ سیاسی صورت حال کا مسلمانوں کی تعداد پر کیا اثر پڑا۔ روڈس، سسلی، قبرص اور میورقہ پر حملوں کا بیان پہلے ہی ہو چکا ہے۔ کریٹ پر عبداللہ قیس نے ۵۴ھ (مطابق ۶۷۴ء) میں حملہ کیا تھا اور اس جاڑے کے پورے موسم میں وہ وہیں رہا۔ اس کے بعد بھی مسلمان وقتاً فوقتاً اس جزیرہ پر حملہ کرتے رہے۔ یہاں تک کہ ۲۱۰ھ (مطابق ۸۲۵ء) میں اسپینی مسلمانوں کے ایک گروہ نے قرطبہ میں ایک اموی خلیفہ الحکم کے خلاف ایک ناکام بغاوت کے بعد وہاں پناہ لی اور وہاں کے باشندوں کو مطیع کرلیا۔ یہ جزیرہ ۹۶۱ء تک مسلمانوں کے قبضے میں رہا، اس کے بعد (قیصر روم) نقفور فوکاس نے اسے دوبارہ بازنطینیوں کے لیے حاصل کرلیا۔ اس کے بعد سات سو سال کے عرصے میں بیشتر اوقات یہ جزیرہ عیسائیوں کے قبضہ میں رہا، یہاں تک کہ ۱۶۴۵ء اور ۱۶۶۹ء کے درمیان ترک حملہ آوروں نے اسے دوبارہ اسلام کے لیے فتح کرلیا، تاہم یہاں کے کچھ لوگ اپنے عیسائی مذہب پر قائم رہے۔ مسلم افراد میں ترک ہمیشہ سب سے زیادہ متحرک رہے ہیں؛ خواہ وہ دینی اعمال میں کچھ پیچھے بھی رہے ہوں تاہم وہ اپنے عقائد میں انتہائی پختہ اور اسلام کے نام پر جہاد کرنے میں سب سے آگے تھے۔ غالباً یہی سبب تھا کہ ابھی کچھ دنوں پہلے تک انھوں نے حکمرانی میں عمدہ صلاحیت کا مظاہرہ نہیں کیا، نتیجتاً محکوم عوام کو خواہ وہ ان کے ہم عقیدہ ہو یا دوسرے مذہب سے تعلق رکھتے ہوں، ان کے ہاتھوں بڑی تکلیفیں اٹھانی پڑیں۔ کریٹ کے باشندے بھی اس بد انتظامی کے اثرات سے مستثنیٰ نہ تھے۔ ۱۸۲۱ء میں جب یونانیوں نے ترک اقتدار کے خلاف بغاوت کی، Sfakiot کی پہاڑیوں کی سرکردگی میں کریٹ کے غیر مسلم باشندے بھی ان کی ہمدردی میں مسلمانوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ اس بغاوت کو کچلنے میں ترکوں کی کوشش ناکام ہوگئی۔ آخر کار جب امن قائم ہوا تو دس سال (۱۸۳۰-۴۰ء) کے عرصہ کے لیے یہ جزیرہ مصر کے محمد علی کی حکومت کو منتقل کر دیا گیا۔ کچھ دنوں بعد یہ پھر ترکوں کو واپس مل گیا جن کے قبضہ میں یہ اگست ۱۹۲۰ء تک رہا۔ معاہدہ سیوائے کے مطابق یہ جزیرہ دوبارہ پرانے مالکوں یعنی یونانیوں کو لوٹا دیا گیا۔ حکمران کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ غالب مذہب بھی بدلتا رہا اور اب اس جزیرہ کے باشندوں کی بڑی اکثریت غیر مسلم ہے۔

اس قسم کے واقعات کے ایک سلسلہ کی وجہ سے قبرص، جس پر پہلی بار ۲۷ھ (۶۴۷ء) میں حملہ ہوا تھا، ۹۶۶ء تک مسلمانوں کی تاخت وتاراج کا شکار رہا۔ حتیٰ کہ نقفور فوکاس نے اسے دوبارہ حاصل کرلیا۔ قسمت کے

اُلٹ پھیر نے اسے بازنطینیوں کے قبضہ سے نکال دنیشیا والوں کے ہاتھوں میں ڈال دیا جو ۱۵۷۱ء میں اسے ترکوں کے حوالے کرنے پر مجبور ہو گئے۔ یہاں بھی ترکوں کی حکومت اس سے بہتر نہیں تھی جس کا ذکر کریٹ کے سلسلے میں ہو چکا ہے۔ آخر کار ۱۸۷۸ء میں سلطان عبدالحمید ثانی کے ساتھ ایک معاہدہ کی رو سے انتظامی اغراض کے لیے قبرص انگلستان کے حوالے کر دیا گیا جس نے ۵ نومبر ۱۹۱۴ء کو ترکوں کے خلاف اعلان جنگ کے قطعی طور پر جزیرہ کو سلطنت برطانیہ میں ضم کر لیا۔ مسلم آبادی کا تناسب اس جزیرہ پر سے ترکوں کی دستبرداری کے بعد خاصا گھٹ گیا اور نتیجتاً ۱۹۴۶ء کی مردم شماری کے مطابق یہاں مسلمانوں کی آبادی مجموعی آبادی کے پانچویں حصے سے کم ہی نکلی۔

مغرب کی جانب صقلیہ (سسلی) کا جزیرہ ۶۲۵ء سے ۶۷۰ء تک مصر کے مسلمانوں کے حملہ کا مرکز بنا رہا، اگر چہ سرقوسیہ خراج گزار ہو گیا تھا لیکن ۸۲۶ء تک جزیرہ سسلی رومی سلطنت کے سامنے اظہار وفاداری کرتا۔ اسی سال خود یوفی میس کو بھی جس نے رومی اقتدار کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، شمالی افریقہ کے اسپینی مسلمانوں نے پیچھے دھکیل دیا۔ انھوں نے بلرم کو اپنی نقل وحرکت کا مرکز بنایا اور اگلے پچاس برس کے اندر رفتہ رفتہ جزیرہ کے مغربی حصہ کو گھٹا دیا۔ سرقوسیہ سے عیسائیت اور قیصر کے ساتھ جذبۂ وفاداری اور بازنطینیوں کے مذہب اور زبان کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے رخصت کرنے میں خاصا وقت لگا۔ درحقیقت یہ کام ۹۶۲ء میں پورا ہوا جب تاؤرمینا کے زوال کے بعد یہ جزیرہ مکمل طور پر مسلمان ہو گیا۔(۳۷) بعد ازاں اٹلی پر حملہ کے لیے یہ ایک موزوں مرکز بن گیا۔ قلوریہ اور کیمپانیا کے شہروں کے خلاف ہسپانوی اور بربر فوجیوں کو لانے لے جانے میں بلرم سے چلنے والے جہاز شمالی افریقہ میں بسرت اور تیونس کے جہازوں سے جنگ کرتے۔ اگر مسلمان فوجیوں کو کوئی متحدہ قیادت میسر ہوتی تو اس امر میں شبہ کی بہت کم گنجائش ہے کہ پورے اٹلی پر ان کا قبضہ ہو گیا ہوتا۔ بہر حال جو بھی ہو، سسلی کے امرا اپنی آزادی پر اصرار کرتے رہے، جب کہ ہسپانوی مسلمانوں نے بغداد کے خلفا سے وفاداری کا قلادہ پہلے ہی اپنے گلے سے اتار پھینکا تھا۔ لہٰذا گبن کے الفاظ میں، ''فتح و کامرانی نے مسخ ہو کر مسلسل غارت گری کی شکل اختیار کر لی تھی۔''(۳۸) یوں اٹلی عارضی قبضہ سے بھی بچ گیا۔ سسلی پر مسلمانوں کا قبضہ 'راجر آف نارمنڈی' کی آمد تک باقی رہا۔ اس وقت سے اس جزیرہ کا غالب مذہب عیسائیت ہے۔

مالٹا بھی مسلمانوں کے سامنے تقریباً اسی وقت سرنگوں ہوا جب سسلی پر ان کا قبضہ ہوا لیکن سسلی کے مقابلے میں مالٹا پر مسلمانوں کی گرفت زیادہ مضبوط تھی اور وہاں ان کا اثر پختگی کے ساتھ قائم ہو گیا۔ اب تک مالٹا کی زبان عربی زبان ہی کی ایک شاخ ہے۔ مالٹا ۱۰۹۰ء میں مسلمانوں کے قبضے سے اس وقت نکل گیا جب نارمنوں نے اسے فتح کر لیا لیکن تیرہویں صدی کے وسط تک انھیں وہاں رہنے کی اجازت مل گئی تھی۔(۳۹)

بحر روم کے جزائر میں، جو روایتی طور پر یورپ میں شامل ہیں، اسلام کی تاریخ کا ایک سرسری مطالعہ کرنے کے بعد یہ دیکھنا چاہیے کہ فرانس سے مسلمانوں کے اخراج کے بعد یورپ میں اسلام نے عام طور پر کیا

صورت حال پیش کی۔ مفتوحہ علاقوں پر قبضہ قائم رکھنے میں ان کی ناکامی کا بڑا سبب ان کی عددی اقلیت کا علاوہ یہ تھا کہ انھوں نے ہمیشہ اسپین کے جنوب کو اپنا مرکز سمجھا۔ اسپین کا معاملہ یہ تھا کہ مسلمانوں کو اگر جزیرہ نمائے اسپین اور پرتگال میں کہیں صحیح کامیابی نصیب ہوئی، جو کسی حد تک پائدار بھی تھی تو وہ وہیں تھی، ورنہ اس کے علاوہ پورے جزیرہ نما میں کسی جگہ بھی وہ اس اموی خاندان کی (جسے دمشق کے اموی خاندان کے ایک رکن نے قائم کیا تھا) عمدہ صلاحیتوں کا مظاہرہ نہ کر سکے، جو ۷۵۶ء سے ۱۰۳۱ء تک تقریباً تین سو سال تک قرطبہ پر حکمرانی کرتا رہا۔ اس خاندان نے اپنی سلطنت میں رقبہ کی کمی کے نقص کو اپنے کارناموں سے بدرجہ اتم پورا کر دیا۔ خاص طور سے عبدالرحمان ثالث کے زمانہ میں جو ۹۱۲ء میں سریر آرائے سلطنت ہوا، امویوں کی یہ سلطنت بڑی خوش حال ہوگئی تھی۔ ''زراعت، صنعت، تجارت، علوم وفنون سب ہی نے بڑی ترقی کی ......اپنی پانچ لاکھ کی آبادی، اپنی تین ہزار مسجدوں، اپنے عالیشان محلوں، اپنے ایک لاکھ تیرہ ہزار مکانوں، اپنے تین سو حماموں اور اپنی اٹھائیس مضافاتی بستیوں پر مشتمل شہر قرطبہ اپنے رقبہ اور خوب صورتی میں صرف بغداد سے پیچھے تھا۔''(۴۰)

شمالی اسپین اور قسطالیہ میں مفتوحہ علاقے پر قبضہ فوجی چوکیوں کے ذریعہ قائم رکھا گیا تھا۔ ان علاقوں میں مسلمان کبھی کبھی اندلس اور بلنسیہ کے ایسے پُر امن حالات سے دوچار نہ ہو سکے۔...... ۷۵۱ء سے بادشاہ الفانسو نے جلیقیوں کی معیت میں اسپینی مسلمانوں کو نکالنے کے لیے جوابی اقدامات کیے۔ الفانسو مسلمانوں کو قدیم قسطالیہ، لیون، استوراس اور جلیقیہ کے صوبوں سے نکالنے میں کامیاب ہوگیا۔ دسویں صدی عیسوی کی ابتدا میں مسلمان ایک بھرپور کوشش کے باوجود ان صوبوں کو دوبارہ حاصل کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ طلیطلہ اور نوارا کے عیسائیوں کی مدد سے مسلمانوں کو پیچھے دھکیلنے کا کام جاری رہا، یہاں تک کہ دسویں صدی کے شروع میں لیون کے الفانسو سوم کی کوششوں سے، جس کا ۹۱۰ء میں انتقال ہوگیا، مسلمانوں کو جنوب میں دریائے دویرہ تک اور دوسری سمت میں وادی آنہ تک دھکیل دیا گیا۔

شمالی اسپین کے بارے میں یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ وہاں کے قدیم باشندوں اور مسلمانوں کے درمیان ہمیشہ جھگڑا ہی رہتا تھا۔ اس کے برخلاف ان کے باہمی تعلقات خوشگوار تھے اور اکثر ان میں باہمی شادیاں ہوتی تھیں۔ کلیسا کا زور شروع ہونے سے پہلے بہت سے عیسائی خطاب یافتہ امرا نے تو اسلام بھی قبول کر لیا تھا جس کا سبب حکمت عملی بھی کہی جا سکتی تھی اور معاشی مفاد بھی، کیوں کہ مسلمان ہونے کا مطلب تھا ٹیکس کے بوجھ میں کچھ کمی۔ اسپینی کلیسا کے اثرات بڑھ جانے کے بعد ہی مسلمانوں کے رویہ میں سختی پیدا ہوئی اور مذہبی اختلافات نے ان دونوں گروہوں کے درمیان جو اسپین کو اپنا وطن سمجھتے تھے، نسلی اختلاف کو جنم دیا۔ اسپینی مسلمانوں کی پیش قدمی جتنی تیز تھی، پسپائی اتنی ہی سست تھی۔ جب تک امویوں کا زوال نہیں ہوا، اس وقت تک مسلمانوں میں اتنی کمزوری پیدا نہیں ہوئی تھی کہ اسپین کے عیسائی انھیں ملک بدر کر دینے کی امید بھی کر سکتے۔ لیکن ۱۰۸۵ء میں لیون اور قسطالیہ کے الفانسو ششم کے زیر کمان عیسائیوں نے طلیطلہ پر دوبارہ قبضہ کر لیا جس کا مسلمانوں نے بڑا

سوگ منایا۔مسلمانوں کو یہ نقصان کسی فوجی شکست کے ذریعہ نہیں بلکہ ایک معاہدہ کے ذریعہ ہوا تھا جو عیسائی بادشاہ اور خاندان عبادی کے ایک رکن اور اشبیلیہ کے حکمراں یحییٰ کے درمیان کیا گیا تھا۔ یحییٰ وہ شخص تھا جو امویوں کے زوال کے بعد اقتدار پر قابض ہو گیا تھا۔معاہدہ کی شرائط کے مطابق یحییٰ کو طلیطلہ کے بدلے میں بلنسیہ ملنا تھا لیکن قبل اس کے کہ معاہدہ کی اس شق پر عمل ہوتا، شمالی افریقہ کا ایک امیر یوسف ابن تاشفین المرابطی اپنے عزائم کے ساتھ افق پر نمودار ہوا۔اسے عبادی حکمراں نے عیسائی دستبرد کے خلاف اپنی مدد کے لیے بلایا تھا لیکن یوسف جس خاندان کی مدد کے لیے آیا تھا، اس کی کمزوری کو محسوس کرتے ہی اس نے ۱۰۹۰ء میں خود تخت پر قبضہ کر لیا اور عیسائیوں کے خلاف جنگ کا رخ اپنے مفاد میں موڑ دیا۔ اگلے بارہ برس میں اس نے طلیطلہ کے علاوہ جو مستقلاً عیسائیوں کے قبضہ میں رہ گیا، اسپین کے اس پورے علاقہ پر قبضہ کر لیا جو اسپینی مسلمانوں کے پاس تھا۔۱۱۰۲ء میں اس نے بلنسیہ فتح کر لیا۔اسپین کا جو علاقہ مسلمانوں کے پاس تھا، وہ اب شمالی افریقہ کا صوبہ بن گیا جہاں سے اس علاقے کے قریبی تعلقات تھے اور جہاں سے ۱۱۴۵ء اور ۱۱۵۰ء کے درمیان موحدین خاندان کے افراد مرابطیوں کو تخت سے اتار پھینکنے کے لیے آئے تھے۔انھوں نے صرف مرابطیوں کو شکست نہیں دی بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر اس علاقے کے ایک بڑے حصہ پر اسلامی حکومت قائم کر دی جسے ان کے پیشروؤں سے قسطالیہ، ارغون اور پرتگال کے عیسائی بادشاہوں نے چھین لیا تھا۔ان کی مسلسل کامیابی سے پوپ (الملقب بمعصوم ثالث) کو ایسا خطرہ پیدا ہوا کہ اس نے 'کافروں' کے خلاف جہاد کا اعلان کر دیا۔موحدین عیسائیوں کی متحدہ طاقت کا مقابلہ نہ کر سکے اور ۱۲۱۲ء میں واقع لاس نیواس ڈی ٹولوسا کی جنگ میں انھیں پسپائی اختیار کرنی پڑی۔

جزیرہ نمائے اسپین و پرتگال (آئبریا) کا وہ علاقہ جو کوہ مورنیا سے ہوتا ہوا لزبن سے برشلونہ تک پھیلے خطہ کے شمالی حصہ میں واقع تھا، اب مسلمانوں کے قبضہ سے آزاد کرایا جا چکا تھا۔اس کے بعد مسلمانوں کا تسلط اشبیلیہ، قرطبہ، جیان، غرناطہ اور بلنسیہ تک محدود رہ گیا۔(۴۱) ان کے آپس کے اختلافات سے اسپین والوں کی فتوحات کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا اور ۱۲۳۸ء سے ۱۲۶۰ء کے درمیان قسطالیہ کے فرنانڈو ثالث اور ارغون کے جیمس اول متحدہ طور پر بلنسیہ، قرطبہ، اشبیلیہ اور مرسیہ کے اضلاع حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے اور اب مسلمانوں کے پاس صرف غرناطہ کا صوبہ رہ گیا جو جبل الثلج کے علاقے اور ساحل سمندر پر المریہ سے جبل الطارق تک مشتمل تھا۔ان حالات میں اس امر کے باوجود کہ دوسرے ایسے صوبوں سے مسلمانوں کو اب بھی مدد مل رہی تھی جو برائے نام عیسائی تھے لیکن اس حقیقت کو فراموش نہیں کر سکتے تھے کہ ابھی کچھ ہی دنوں پہلے انھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا، اب مسلمانوں کے لیے زیادہ دنوں تک اپنی آزادی کو بحال رکھنا آسان نہ تھا۔قسطالیہ کے عیسائی بادشاہ نے مسلمانوں کے بچے کھچے صوبوں پر بھی اپنا اثر جما لیا جہاں اب مسلمانوں کا اقتدار ایک سایہ سے زیادہ حیثیت نہ رکھتا تھا۔فرڈیننڈ اور ازابیلا کی شادی اور ارغون اور قسطالیہ کی حکومتوں کے اتحاد کے بعد

مسلمانوں کا برائے اقتدار رہنے کا بھی کوئی امکان باقی نہ رہا۔۱۴۹۲ء میں اسپین میں آخری مسلم دارالحکومت غرناطہ پر بھی عیسائیوں کا قبضہ ہوگیا اور وہاں کے بادشاہ ابوعبداللہ کو افریقہ بھیج دیا گیا۔اس کی مسلمان رعایا کی اکثریت یہ راستہ اختیار نہ کرسکی اور اسے مجبوراً اسپین میں رہنا پڑا اور عیسائی بادشاہ سے اظہار وفاداری کرنا پڑا۔ ان کی ایک خاصی بڑی تعداد مجبوراً یا اپنی مرضی سے عیسائی ہوگئی لیکن جن لوگوں نے مجبوراً اپنے مذہب کو تبدیل کیا، وہ ظاہری طور پر تو عیسائی ہوگئے لیکن پوشیدہ طور سے اپنے پرانے مذہبی عقائد اور طریقوں پر عمل کرتے رہے۔ان لوگوں کو'موز' (Moriscoes) کہا جاتا تھا۔جزیرہ نمائے اسپین و پرتگال سے اسلام قطعی طور پر اس وقت رخصت ہوا، جب ۱۶۱۰ء میں ان پوشیدہ مسلمانوں کو بھی خارج البلد کردیا گیا۔ (۴۲)

یورپ کے مغربی حصہ میں اسلام کا اثر جوں جوں کمزور ہوتا گیا، اسی قدر براعظم کے دوسرے کنارے پر جہاں عثمانی ترک فتوحات پر فتوحات حاصل کررہے تھے، مسلمان مضبوط ہوتے گئے۔اس امر کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ہمیں کچھ پیچھے کی طرف یعنی کوئی تین چار سو سال پہلے اور براعظم ایشیا کے دوردراز علاقہ فارس کے دوسری طرف کے حالات کو دیکھنا ہوگا۔ یہاں جوں جوں خلیفہ کا اقتدار کمزور پڑا، مختلف مسلم سلطنتیں نمودار ہونے لگیں جو خلیفہ سے آزادی حاصل کرنے کے علاوہ اقتدار کی خاطر آپس میں دست بگریباں رہتی تھیں۔ دسویں صدی کے آخر میں ہمیں سامانیوں کی سلطنت نظر آتی ہے جو خراسان کے ایک بڑے حصہ پر حکومت کرچکے تھے لیکن اب خود ان کی اپنی رعایا پر ان کی گرفت ڈھیلی پڑ رہی تھی۔سبکتگین نے اپنی فوجی صلاحیتوں کا مظاہرہ کرکے آزادی حاصل کرلی تھی اور اس علاقہ کے ایک بڑے حصہ پر قبضہ جمالیا تھا۔اس کی سلطنت کا وارث اس کا بیٹا محمود ہوا جس نے شروع میں اپنے باپ کی طرح سامانیوں سے وفاداری برقرار رکھی لیکن یہ نوجوان سپہ سالار فوجی صلاحیتوں میں اپنے باپ سے بھی آگے تھا۔زیادہ دن نہیں گزر پائے تھے کہ اس نے اپنے مقبوضات میں کافی اضافہ کرلیا۔اس کا علاقہ ہندایرانی سرحد کے دونوں طرف واقع تھا اور اس نے اپنے آقاؤں سے بھی چھٹکارا حاصل کرلیا تھا۔اب وہ ذاتی طور پر بادشاہ بن چکا تھا۔اس نے غزنی میں، جو موجودہ افغانستان میں واقع ہے، اپنا دارالحکومت قائم کرکے ہندوستان پر مسلسل حملے شروع کردیے جس کی وجہ سے اس کا نام تاریخ اسلام میں مشہور ہے۔اس کی فتوحات کے نتیجے میں پنجاب مستقل طور پر اسلامی حکومت میں شامل ہوگیا اور گجرات کی سلطنت مسلمان حملہ آوروں کے محکوم ہوگئی۔

شمال کی جانب محمود نے کشمیر کو فتح کرلیا اور ماوراء النہر کو بھی اپنے دوسرے مقبوضات میں شامل کرلیا۔ دریائے جیحون کے پار اس علاقہ میں ترکوں کا ایک اور خاندان یعنی سلجوقی جو اصلاً وسطی ایشیا کے صحرائے کرغیز کے باشندے تھے، محمود کے عہد حکومت میں منظر عام پر آئے۔ترکمان قبیلہ کے لوگوں کے ساتھ جن پر انھیں اقتدار حاصل تھا، سلجوقی وسط ایشیا سے چل کر ان دنوں ماوراء النہر کے علاقے میں آئے تھے، جب یہاں اسلام اپنے ابتدائی مرحلہ میں تھا۔ان لوگوں نے پورے جوش وخروش کے ساتھ اسلام قبول کرلیا تھا، سامانیوں اور محمود کے

درمیان آویزش میں جو محمود پر ترکستان کے الک خانیوں کے حملے سے اور پیچیدہ ہوگئی تھی، سلجوقیوں نے بھی حصہ لیا اور فائدہ اٹھایا۔ ۱۰۳۰ء میں غزنوی سلطان (محمود) کے انتقال سے سلجوقیوں کو ایک اور موقع مل گیا اور انھوں نے غزنی کے سلطان مسعود کو اس کے باپ کے علاقوں؛ خراسان، ماوراءالنہر اور فارس کے دوسرے صوبوں سے نکال دیا۔ مسعود کے ہاتھوں میں صرف ہند فارس کی سرحد کا مشرقی علاقہ رہ گیا اور مغرب کی جانب سلجوقیوں کا قبضہ ہوگیا، حتیٰ کہ ۱۰۵۵ء میں ان کا سردار طغرل بیگ بغداد میں داخل ہوگیا اور اس نے کمزور خلیفہ سے، جس کی وفاداری کا وہ دم بھرتا تھا، سلطان کا خطاب حاصل کرلیا۔ (۴۳)

طغرل بیگ کے گروہ نے اس علاقے پر قبضہ کرلیا تھا جس کے باشندوں کی اکثریت اسلام قبول کرچکی تھی۔ ایشیائے کوچک میں سلطان الپ ارسلاں کی سرکردگی میں ترکمانوں کے ایک اور گروہ نے رومی علاقہ پر حملہ کیا۔ ملازکرد کی جنگ (۱۰۷۱ء) میں انھوں نے بازنطینی فوج کو شکست دے کر جس نے ان کی پیش قدمی کی مزاحمت کی تھی، رومی شہنشاہ قیصر دیوجانس کو گرفتار کرلیا۔ گبن کے الفاظ میں اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ''اس تباہ کن دور میں روم کے ایشیائی صوبوں کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے قربان کردیا گیا''(۴۴) اور ایشیائے کوچک کا راستہ کھل گیا۔ ۱۰۷۴ء اور ۱۰۸۱ء کے درمیان سلیمان ابن قتلمش ایشیائے کوچک کے وسط میں روم (قونیہ) کی مضبوط حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہوگیا جو اب تک مسلم اقتدار کے تحت چلی آرہی ہے۔

سلیمان نے جو حکومت قائم کی تھی، وہ اس کے بعد دو صدیوں کے دوران ٹکڑے ٹکڑے ہوگئی جس کے بعض حصوں پر کچھ دنوں کے لیے پہلی صلیبی جنگ کے سورماؤں یا بازنطینی حکمرانوں کی عیسائی فوجوں نے فتح حاصل کرلی۔ بقیہ حصوں کو مختلف دعویداروں نے آپس میں بانٹ لیا جن میں ایک عثمانی امیر ارطغرل تھا۔ اسے اس کے قبیلہ کو جنگ میں سلجوقی سلطان کیقباد ثانی (۱۲۴۵-۵۴ء) کی مدد کرنے پر گرمیان میں قدیم ایسکی شہر کے نزدیک ایک چھوٹی سی جاگیر انعام کے طور پر ملی تھی۔ یہ جاگیر بڑھتی اور پھیلتی رہی، یہاں تک کہ ۱۳۰۸ء میں فارس کے مغلوں نے پورے مغربی ایشیا کو روند ڈالا اور تمام آزاد ریاستوں کو ختم کرکے اپنے پیچھے تباہی اور بربادی کا صرف نشان چھوڑ دیا لیکن عثمانی ترکوں نے اپنے میں سنبھلنے کی صلاحیت برقرار رکھی اور ۱۳۲۶ء میں ارطغرل کا جانشین عثمان جس کے نام پر موروثی سلطنت قائم ہوئی، دوبارہ اپنی حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ اس کے بیٹے اورخان نے اپنی سلطنت بروسا تک پہنچا دی اور نیقیہ کے شہر پر بھی دوبارہ قبضہ کرلیا جسے پہلی صلیبی جنگ میں عیسائیوں نے مسلمانوں سے چھین لیا تھا۔

اب اسلام اپنی آٹھویں صدی کے وسط میں پہنچ گیا۔ یہ وقت وہ تھا جب مغربی یورپ میں اسلامی مقبوضات گھٹ کر غرناطہ کی سلطنت تک رہ گئے تھے لیکن مشرقی یورپ میں مسلمانوں نے اس نقصان کا بدلہ لے لیا اور خاں کا بیٹا مراد اول ۱۳۶۰ء میں تخت نشین ہوا۔ اس سے تین سال پہلے عثمانی پرچم یورپ میں درّہ دانیال کے پار تک لہرا چکا تھا اور بازنطینی شہنشاہ فلولوجس شکست تسلیم کرچکا تھا۔ ۱۳۷۱ء میں مرتسا کی جنگ جیت کر مراد

نے تھریس، بلغاریہ، مقدونیہ اور سربیا کے بڑے حصوں سمیت بلقان کے جنوب میں تقریباً پورے ملک پر قبضہ کرلیا۔ اس کامیابی کے بعد مراد نے اپنا دارالحکومت ایشیا سے یورپ منتقل کردیا اور بروسا کے بجائے ادانہ دارالسلطنت بنایا جو نوے سال تک عثمانیوں کا دارالحکومت رہا۔ ۱۳۸۶ء تک اس کے جنرلوں نے مغرب میں دریائے دردر تک اور شمال میں سربیا کے علاقے میں نیش تک اور بلغاریہ میں مونستر تک کا علاقہ فتح کرلیا۔ ۱۳۸۹ء میں کوسووو کی جنگ میں شکست کے نتیجہ میں سربیا والے اپنی حکومت کے بچے کھچے حصہ سے بھی محروم ہوگئے۔ اسی سال مراد کا انتقال ہوگیا اور حکومت اس کے بیٹے بایزید اول کے ہاتھوں میں آئی جو 'یلدرم' (یعنی بجلی کا کڑکا) کے نام سے مشہور ہے۔ یلدرم نے اپنے باپ کی فتوحات کا سلسلہ جاری رکھا۔ ڈینوب کے کنارے بلغاریہ کے شمالی حصہ پر اس نے حملہ کیا اور اس قلعہ کو مسمار کردیا جس نے دریا پار ہنگری کے علاقہ میں اس کی پیش قدمی میں مزاحمت پیدا کی تھی۔

اگر چہ اس کے خلاف جنگ کو عیسائیوں نے جہاد کا درجہ دے دیا تھا لیکن اس کی پیش قدمی پر کوئی اثر نہیں پڑا اور آخر کار اس نے ۱۳۹۶ء میں میں نکوپولس کی جنگ میں صلیبیوں کو شکست دے دی۔

اس کے بعد یونان پر حملہ کرنے میں بایزید کے لیے کوئی رکاوٹ نہ رہی جسے اگلے تین برسوں میں اس نے اپنی سلطنت کا حصہ بنالیا لیکن یہاں اسے اپنی فتوحات کا سلسلہ روک کر پیچھے ہٹنا پڑا، کیوں کہ اب اسے اپنی زندگی کے سب سے خوفناک دشمن کا مقابلہ کرنا تھا۔ یہ دشمن تاتاری خون آشام جنرل تیمور لنگ تھا جو اپنے گروہ کے ساتھ فارس کے علاقہ سے ہوتا ہوا ترکی کے صوبہ اناطولیہ میں داخل ہوا اور اسے تاراج کرڈالا۔ معمولی سی جدوجہد کے بعد اس نے ۱۴۰۲ء میں انگورہ (انقرہ) کی جنگ میں بایزید کو شکست دی اور اسے قیدی بنالیا۔ بایزید کو پنجرے میں رکھ کر ساتھ ساتھ لیے پھرنے والی تیمور کی کہانی بہت مشہور ہے لیکن غالبًا اس میں کوئی صداقت نہیں ہے۔[۴۵]

تیمور کی یلغار نے ایک سے زیادہ سلطنتوں کو غارت گری کا نشانہ بنایا لیکن ترکی اس میں شامل نہیں ہے۔ اگلی نصف صدی میں ترکی نے پھر اپنی عجیب وغریب طاقت کا مظاہرہ کیا اور ۱۴۵۳ء میں سلطان محمود ثانی نے دوبارہ قسطنطنیہ کو فتح کرکے اسلامی حکومت کا حصہ بنالیا۔ باوجود ان متعدد کوششوں کے جو ترکوں کو وہاں سے نکالنے کے لیے وقتاً فوقتاً ہوتی رہیں، حتیٰ کہ موجودہ زمانہ میں بھی ایسی کوششیں ہوئیں، ترک اب بھی قسطنطنیہ پر قابض ہیں جو یورپ میں اسلامی سلطنت کی عظیم الشان یادگار کے طور پر باقی ہے۔

بازنطینی روم پر فتح یورپ میں اسلامی اقتدار کی جانب ایک قدم کی حیثیت رکھتی ہے۔ ۱۴۷۵ء میں کریمیا کو اسلامی سلطنت میں شامل کرلیا گیا اور جزائر ایجین ترک علاقے کا ایک حصہ بن گئے۔ اسی طرح کچھ دنوں کے لیے اوٹرانٹو پر مشتمل اٹلی کا علاقہ بھی ترکی مقبوضات میں شامل رہا۔ سلیمان اعظم (۱۵۲۰-۶۶ء) کی سرکردگی میں عثمانیوں نے مغرب کی جانب اور آگے قدم بڑھایا اور وہ عیسائی یورپ میں بہت اندر تک گھس

گئے۔ ۱۵۲۱ء میں انھوں نے بلغراد پر قبضہ کرلیا اور 'موہاکس کی تباہی' (۱۵۲۶ء) کے بعد جس میں ''مٹھی بھر غیرمسلح کسانوں پر مشتمل بڑی عجلت میں تیار کی ہوئی ایک مختصر فوج'' کے ہمراہ ہنگری کے شاہ لوئی نے سلیمان کو بھاری اور انتہائی منظّم فوج کا مقابلہ کرنے کی کوشش کی تھی، ہنگری عثمانی سلطنت کا ایک چھوٹا سا صوبہ بن کر رہ گیا۔[۴۶] تاہم ایک طویل محاصرہ (۱۵۲۹ء) کے باوجود ویانا حملہ آوروں کے مقابلہ میں مضبوطی کے ساتھ صف آرا رہا۔ ۹ سال بعد سلیمان نے ٹریویسا کے باہر ایک سمندری جنگ میں پوپ، عیسائی بادشاہ اور وینیس کے صدر کی متحدہ قوت کو شکست دے دی۔ سلیمان نے اسپین والوں کو شمالی افریقہ سے بھی مار بھگایا، جہاں انھوں نے بزعم خود مسلم علاقوں پر قبضہ کر رکھا تھا۔

یورپ میں سلیمان نے جو علاقہ فتح کیا، اس پر کوئی سو سال تک مسلمانوں کا قبضہ باقی رہا، اور تیس سالہ جنگ کو ختم کرنے والے معاہدۂ ویسٹفالیا کے بعد یورپ کے نقشہ پر ترکوں کے مقبوضات میں وہ علاقہ شامل رہا جو کریمیا کے ایشیائی کنارے سے ویانا تک پھیلا ہوا ہے۔

ایسا شاید ہی کبھی ہوا ہو کہ ترکوں نے اپنی نومفتوحہ رعایا پر جبراً اسلام کو ٹھونسا ہو۔ عام طور پر وہ ایک روادار آقا کا سلوک کرتے تھے لیکن وہ اپنے عیسائی رعایا کو اپنے سے کمتر ضرور سمجھتے تھے۔ تاہم ہنگری کے علاوہ جہاں مسلمانوں کا قبضہ محض فوجی نوعیت کا تھا اور اسلام کو وہاں کبھی کوئی مستقل حیثیت حاصل نہیں ہوئی؛ ترکوں کے تمام مقبوضہ علاقوں کی رعایا کی کثیر تعداد نے یا تو سیاسی مصلحتوں کی بنا پر یا عقیدہ کی بنیاد پر اسلام قبول کرلیا۔ حقیقت یہ ہے کہ بوسنیا، بلغاریہ اور البانیہ کے لوگ جو ابتدا میں عیسائی تھے، اسلام قبول کرتے ہی اپنے عقیدہ میں اس قدر پختہ ہوگئے کہ خونی رشتے کے باوجود اپنے قدیم ہم مذہبوں سے نمایاں نظر آنے لگے۔

یہ توقع غلط تھی کہ یورپی ممالک بغیر کسی جدوجہد کے دشمنوں کے آگے سرنگوں ہوجائیں گے۔ مقبوضہ علاقوں میں اگر مذہبی اختلافات نہ بھی ہوتے جب بھی ترکوں کی نااہل انتظامیہ بغاوت کے مواقع فراہم کرتی رہتی۔ دراصل ترکی کی مرکزی حکومت اپنے فوجی جھگڑوں میں اس طرح پھنسی ہوئی تھی کہ وہ مفتوحہ علاقوں پر پوری توجہ نہیں دے پاتی تھی اور معاملات کو ان مقامی افسروں کے سپرد کردینے پر مجبور تھی جو سلطان اور اس کی بدقسمت رعایا کو نقصان پہنچا کر دولت کمانے میں مشغول تھے۔ سینٹ گوتھرڈ کے مقام پر آسٹریا کے ہاتھوں ترکوں کی شکست (۱۶۶۴ء) کے بعد سب سے پہلے ہنگری نے ترکوں کی غلامی کا جُوا اپنے کاندھوں سے اتار پھینکا۔ اس کے بعد پولینڈ کے جان سوبیسکی نے ویانا کا محاصرہ کیا جس میں ترکوں نے اپنی پوری جدوجہد کے باوجود شکست کھائی اور انھیں پاڈولیا سے نکلنا پڑا۔ (اس کے بعد ترکوں کو مسلسل کئی شکستیں ہوئیں۔ ۱۶۸۴ء میں آسٹریا کامیاب ہوگیا۔ ڈالمیشیا میں ایک قومی بغاوت کے بعد آسٹریا نے ڈینوب کے بھی بہت قلعے چھین لیے اور نیش بھی اس کے ہاتھوں میں آگیا۔)

جن دنوں شمال میں ترک آسٹریا کا مقابلہ کر رہا تھا، انھیں دنوں جنوب سے بھی وینیشیا والے ان پر مسلسل

حملے کر رہے تھے۔ آخر کار وینیشیا والوں نے یونان پر کامیابی کے ساتھ حملے کیے اور ۱۶۸۶ء میں موریا اور ایک سال بعد پائیریس اور اتھینز کو بھی ان کی مضافاتی بستیوں کے ایک بڑے حصے سمیت فتح کر لیا۔ ۱۶۹۸ء میں ڈینوب کے کنارے کارلووٹز میں اور ۱۷۱۸ء میں پیسا رووٹز کے مقام پر ایک جانب آسٹریا اور وینس اور دوسری جانب ترکی کے درمیان جو معاہدے ہوئے، ان کی رو سے ترکی ہنگری کے بقیہ علاقوں کے ساتھ وینیشیا، سربیا اور بوسنیا کے بڑے حصوں کو بھی خالی کرنے پر مجبور ہو گیا، تاہم اس کے بدلے میں اسے وینیشیا والوں سے موریا دوبارہ واپس مل گیا۔

آسٹریا کے ساتھ جنگ نے ترکوں پر یہ واضح کر دیا کہ یورپ میں مزید پیش قدمی کا سختی کے ساتھ مقابلہ کیا جائے گا اور یہ کہ اگر اسے اپنے یورپی مقبوضات پر قبضہ باقی رکھنا ہے تو اسے مستقبل میں دفاعی حیثیت پر قانع ہونا پڑے گا۔ زیادہ دن نہیں گزرنے پائے کہ ترکی کو روس سے بھی طاقت آزمائی کرنی پڑی، حالاں کہ ان دونوں ملکوں کے درمیان ایک برائے نام صلح کی کیفیت چل رہی تھی۔ روسیوں نے ایزوف کے نزدیک بہت سے قلعوں پر قبضہ کر لیا اور کریمیا پر حملہ کر کے اس قلعہ بند شہر کو بھی فتح کر لیا۔ اس اچانک جنگ کا خاتمہ معاہدۂ بلغراد (۱۷۳۹ء) کے بعد ہوا جس کی رو سے ایزوف کو تباہ کر دیا گیا۔ بہر حال، اس جنگ میں ترکی کو اس سے کہیں زیادہ فائدہ ہوا جتنا وہ نقصان اٹھا چکا تھا۔ بلغراد، سربیا اور بوسنیا اور ویلیشیا کے بہت سے حصے اسے دوبارہ مل گئے۔ جیسا کہ توقع تھی یہ شرائط روس کو پسند نہ تھیں اور وہ انھیں ختم کر دینے کے لیے موقع کی تلاش میں تھا لیکن یہ موقع اسے تیس سال سے پہلے نہ مل سکا، جب ترکی کے احتجاج کے باوجود کیتھرائن دوم پروشیا کے فریڈرک اعظم کے ساتھ پولینڈ کی تقسیم پر راضی ہو گئی۔ نتیجتاً ترکی کو حملہ کرنا پڑا لیکن اس بار جنگ کا نتیجہ مسلمانوں کے حق میں نہ نکلا اور انھیں کریمیا روسیوں کے حوالے کرنا پڑا۔ ساتھ ہی ساتھ قسطنطنیہ میں عیسائیوں کی حفاظت کے جس حق کا روس بہت دنوں سے خواہش مند تھا، وہ بھی اسے مل گیا۔ اس کے بدلے معاہدہ کینارجی (۱۷۷۴ء) کی رو سے کریمیا اور بیسرابیا میں تاتاری مسلمانوں کی آزادی کی ضمانت دی گئی اور ویلیشیا، مولداویا، بیسرابیا اور جارجیا کے وہ بہت سے علاقے جو پہلے ترکوں سے چھین لیے گئے تھے، دوبارہ اس کی سلطنت میں شامل ہو گئے۔ ترکی پر ایک دوسرے حملے کے بعد معاہدہ جیسی (۱۷۹۲ء) کی رو سے اس کی مشرقی سرحد دریائے دینسٹر کے کنارے تک محدود ہو گئی۔

انیسویں صدی کی ابتدا میں صورت حال کا خلاصہ ان الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے کہ یورپ میں ترکی کی سلطنت (۱) آیونی جزائر کے علاوہ موجودہ حکومت یونان اور (۲) بلغاریہ، البانیہ اور یوگوسلاویہ کی موجودہ حکومتوں سمیت اس پٹی پر جو یورپی ترکی کے نام سے معروف ہے، مشتمل تھی۔ اس کے علاوہ ڈینوب کی دوسری جانب مولداویا اور ویلیشیا ترکی کی سرپرستی تسلیم کرتے تھے۔ مجموعی رقبہ تقریباً دو لاکھ اڑتیس ہزار مربع میل تھا اور آبادی ۸۰ لاکھ افراد پر مشتمل تھی۔[۴۷] اس کے بعد یکے بعد دیگر کئی جنگوں اور ہر جنگ کے بعد معاہدوں کے

نتیجے میں یہ رقبہ گھٹتا ہی چلا گیا۔ اس تمام زمین میں سے، جو یورپ میں کبھی اس کے قبضے میں تھی، اب (۱۹۵۵ء) ترکی کے پاس مشرقی تھریس مع اس کے دارالحکومت ادانہ اور قسطنطنیہ نیز ایجین کے جزائر میں سے صرف امبروس اور ٹینی ڈوس باقی رہ گئے ہیں۔(۴۸) بقیہ جزائر کا ایک بڑا حصہ یونان کو مل چکا ہے۔(۴۹) یونان میں مسلمانوں کی تعداد بہت گھٹ گئی ہے، جس کا ایک بڑا سبب ۱۹۲۲ء کے مدانیا کنونشن کی رو سے انتقال آبادی ہے۔ ہیلاس بھی تقریباً پورے کا پورا عیسائی اور یورپی ہوگیا ہے۔

یورپ میں تاریخ اسلام کے مذکورہ بالا جائزہ سے یہ نظر آئے گا کہ اسلام کے سپاہیوں کی پیش قدمی دو بڑی لہروں کی شکل میں ہوئی جو بہت جلد سیلاب کی صورت اختیار کرگئی۔ پھر اس سیلاب کا اُتار بہت آہستہ آہستہ ہوا۔ ان دونوں لہروں نے اپنے نشانات چھوڑے لیکن یہ دونوں نشانات مختلف تھے۔ اسپین میں ایک مسلمان بھی باقی نہ رہا لیکن مسلمانوں کی بنوائی ہوئی عمارتیں اور اسپینی زبان میں عربی کے اثرات مسلم سلطنت کی عظیم الشان قوت کی یادگار کے طور پر باقی ہیں۔ مشرقی یورپ میں ترکی اقتدار کے آثار ابھی بھی ان بڑی بڑی آبادیوں میں دیکھے جا سکتے ہیں جو تاحال پورے جوش و جذبہ کے ساتھ اسلام سے چمٹے ہوئے ہیں۔ ابتدائی ترک بڑے جوشیلے لوگ تھے اور اپنے مذہب میں غلو کی حد تک ایمان رکھتے تھے۔ ان کے مفتوحہ ممالک کی رعایا نے جلد یا بدیر اسلام قبول کرلیا۔ اس تبدیلیٔ مذہب کا سبب کچھ تو مصلحت پسندی تھا اور کچھ یہ کہ وہ غالب قوم کے جذبۂ ایمانی سے متاثر تھے۔ کبھی کبھار مذہب کی تبدیلی کے لیے دباؤ بھی استعمال کیا گیا جیسے ینے چری کے معاملہ میں جو سب کے سب اصلاً عیسائی والدین کی اولاد تھے۔(۵۰)

یورپ میں جو مسلمان اب بھی باقی رہ گئے ہیں، ان کی اکثریت ترکی یا ترکمان اور تاتاریوں کی مخلوط نسل سے تعلق رکھتی ہے اور مملکت روس کی رعایا ہے۔ ان کی اکثریت بحر قزوین سے بحر ازوف کے درمیان کرغیز قزاق کے میدانوں میں رہتی ہے۔ بہت سے لوگ کچھ دنوں پہلے تک کریمیا کے جزیرہ نما اور قفقاز کے علاوہ قازان اور نبرگ اوفا اور دوسرے شہروں میں بھی رہتے تھے۔(۵۱) لیتھوانیا میں تاتاری نسل کے پولش بولنے والے کچھ مسلمان بھی رہتے ہیں۔ ان کے آبا واجداد نے جو سنہرے گروہ کے نام سے مشہور ہیں، تقریباً ۱۲۴۰ء میں چنگیز خاں کے پوتے باتو کی سرکردگی میں اس علاقہ کو فتح کرلیا تھا جو زیریں اور وسطی وولگا سے سیراب ہوتا تھا۔ اس دریا پھر انھوں نے ایک مہم کے بعد جس کے دوران وہ نوف گراد اور ماسکو میں داخل ہوگئے تھے، کریکو کو نذر آتش کردیا تھا اور پسٹ کو محصور کرلیا تھا، اپنا دارالحکومت سرائے آباد کیا۔(۵۲) ۱۲۷۲ء میں انھوں نے اسلام قبول کیا اور جب سے اب تک انھوں نے اپنے عقیدہ کی حفاظت کی ہے اور تاتاری زبان کو ترقی دے کر کسی حد تک اپنے قومی جذبہ کو برقرار رکھا ہے۔ تاہم خانہ بدوشوں کے علاوہ ان سب کے بود و باش اور غور وفکر پر سلاوی لوگوں کی چھاپ نظر آتی ہے۔ وہ نام بھی روسی طرز کے رکھتے ہیں اور روسی زبان بولتے یا سمجھتے ہیں۔(۵۳)

بعض مختصراً 'اصلاح شدہ' گروہوں مثلاً بابیوں، بہائیوں اور تحریک احمدیہ کے ماننے والوں کے علاوہ

یورپ میں اسلام ایک جگہ رک گیا ہے، یا زیادہ صحیح الفاظ میں پسپا ہورہا ہے۔ سیاسی اقدامات سے قطع نظر معلوم ایسا ہوتا ہے کہ محمد رسول اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے عقائد ان لوگوں کے ذوق پر پورے نہیں اترتے جو یونانی اور رومی ضابطوں میں پلے بڑھے ہیں۔ ان ضابطوں میں ان لوگوں کو ایک ایسی لچک دکھائی دیتی ہے جس سے انھیں بدلتے ہوئے حالات کے مطابق کیا جا سکتا ہے۔ موجودہ اسلام کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ روزمرہ کی زندگی کے معمولی معمولی افعال کو بھی منضبط کرتا ہے، یہ عقیدہ ایک طرف ان ملکوں کے لوگوں کے لیے تقریباً ناقابل قبول ہے جہاں فرد کو سماجی اخلاقیات میں انتخاب کا موقع اور غور وفکر میں آزادی حاصل ہے۔ دوسری طرف ان ملکوں میں بھی یہ عقیدہ آسانی سے بار نہیں پا سکتا جہاں اسلامی عقائد مقامی یا ملکی روایات یا نظریات کے مخالف ہوں۔

دوسرے ملکوں مثلاً ایشیا اور افریقہ میں حالات بہت حد تک مختلف ہیں، یہاں لوگوں کی اکثریت مذہبی قیادت کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتی ہے۔ یہاں اسلامی ضوابط کی سختی لوگوں کی سادگی سے مطابقت رکھتی ہے اور یہیں ہمیں اسلام اپنی پوری قوت کے ساتھ کارفرما نظر آتا ہے۔ ان ملکوں کے لوگ فکر وتحقیق کے بہت زیادہ عادی نہیں ہیں اور رسم ورواج کی پابندی ہی کو مقصد ومنتہا سمجھتے ہیں۔ یہاں کے تمام لوگ مسلمان نہیں ہیں لیکن یہاں جو لوگ بھی ایک بار اسلام سے متعارف ہو جاتے ہیں، وہ سختی کے ساتھ اس سے منسلک ہو جاتے ہیں اور اس کی تبلیغ واشاعت کرنے لگتے ہیں۔ مسلمانوں کا سب سے بڑا گروہ ان دنوں پاکستان (بشمول بنگلہ دیش: مترجم) ہندوستان اور انڈونیشیا میں نظر آتا ہے۔

ان علاقوں میں یہ نیا عقیدہ نسبتاً بعد میں پہنچا۔ عربوں کی ابتدائی مہمیں لوٹ مار سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی تھیں۔ ان مہموں کے نتیجے میں بہت ہی کم نئے علاقوں یا نئے مسلمانوں کا اضافہ ہوا۔ جب خراسان بھی فتح ہو گیا تو مسلمان فوجوں کو ہندوستان میں داخل ہونے کا موقع ملا اور انھیں اس میں کوئی زیادہ دشواری پیش نہیں آئی۔ اس علاقہ میں، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، غزنوی سلطنت کی بنیاد پڑی جس کی ابتدا سبکتگین نے کی اور تعمیر اس کے بیٹے محمود نے۔ پنجاب کو اپنی سلطنت میں ضم کرنے کے بعد اس نے تبدیلیٔ مذہب کا سلسلہ شروع کیا جس کے نتیجہ میں وہاں کی تقریباً نصف آبادی ہندو سے مسلمان ہوگئی۔ تبدیلیٔ مذہب پر ہندو مندروں مثلاً متھرا (۱۰۱۸ء) اور سومناتھ (۱۰۲۴ء) میں محمود کی بت شکنی کے کارناموں کا بہت کم اثر پڑا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ بت شکنی کی یہ کہانیاں جو مسلمانوں کی تاریخ میں داخل ہوگئی ہیں، اکثر وبیشتر وضعی اور جعلی ہیں۔ تاہم اس نے پنجاب میں مسلمان تاجروں کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ جگہ جگہ گھومیں پھریں، اپنے سامان فروخت کریں اور ساتھ ہی ساتھ اپنے مذہب کا تعارف کرائیں۔ کشمیر اور گجرات پر اس کے حملوں کے بہت کم اثرات ہوئے اور اس کی وفات (۱۰۳۰ء) کے بعد جلد ہی لوگ ان اثرات کو بھول گئے۔ اس نے جو سلطنت قائم کی تھی، وہ بھی اس کے بعد بہت دنوں تک قائم نہ رہی۔ ۱۰۳۷ء اور ۱۰۴۵ء کے درمیان سلجوقیوں نے فارسی اور ماوراء النہر کے علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ اس سے بھی زیادہ نقصان اس وقت ہوا جب افغانستان کے غوری خاندان نے، جس سے خود محمود نے

سلطنت چھینی تھی، ۱۰۶۱ء میں غزنی پر حملہ کر کے اسے نذر آتش کر دیا۔ کافی اُتھل پتھل کے بعد غوریوں نے اپنے مقبوضات کو اور بڑھا لیا اور اس خاندان کا ایک رکن محمد غوری ۱۱۷۵ء میں ہندوستان میں داخل ہوا اور سندھ اور ملتان کو زیر کر لیا۔ اس کے بعد اس نے لاہور پر قبضہ کر لیا جہاں اس نے بچے کھچے غزنیوں کا قلع قمع کر دیا جنھوں نے وہاں پناہ لے رکھی تھی۔ پھر محمد غوری نے چوہان راجپوتوں اور ان کے حلیفوں کے خلاف پیش قدمی کی۔ شروع شروع میں تو انھوں نے محمد غوری کا مقابلہ کیا لیکن ۱۱۹۲ء میں تھانیسر کے مقام پر ان تمام راجپوت راجاؤں کو شکست ہوئی جو شمالی ہندوستان کو بچانے کے لیے اکٹھا ہوئے تھے۔ اس شکست کے نتیجہ میں وہ تمام علاقہ محمد غوری کے قبضہ میں آ گیا۔ اب پشاور سے خلیج بنگال تک کا پورا علاقہ مسلمانوں کے قبضہ میں آ چکا تھا۔ ۱۱۹۳ء میں دہلی کو دارالحکومت بنایا گیا جہاں محمد غوری کے مختصر عرصۂ حکومت کے بعد غلام خاندان سلاطین دہلی کے نام سے سریر آرائے حکومت ہوا۔ کچھ ہی دنوں میں سلاطین نے جنوب میں وندھیا پہاڑ تک کے علاقہ پر قبضہ کر لیا۔

دکن اور جنوبی ہندوستان میں مسلمانوں کی فتوحات کا سلسلہ ان خلجی ترکوں نے شروع کیا جو ۱۲۹۰ء میں خاندان غلاماں کے بعد تخت نشین ہوئے۔ سب سے زیادہ ترقی علاؤ الدین نے کی لیکن وہ بھی مخالفین کے کچلنے کے لیے سخت ترین قوانین نافذ کرنے کے باوجود چند ہندوؤں سے زیادہ کسی کو تبدیلیٔ مذہب پر آمادہ نہ کر سکا۔ علاؤ الدین ہی کے تحت گجرات پورے کا پورا اسلام کے زیر اثر آ گیا لیکن بنگال میں مسلمانوں کی تعداد بڑھانے میں سینکڑوں برس لگ گئے۔ یہاں مسلمانوں کی حیثیت شہنشاہ اکبر (۱۵۵۶-۱۶۰۵ء) سے پہلے مستحکم نہ ہو سکی۔ سیلون میں اسلام کی اشاعت بڑی سست رفتاری سے ہوئی لیکن اب وہاں چار لاکھ سے زیادہ مسلمان ہیں جن کی اکثریت مدراس باسیوں سے تعلق رکھتی ہے۔

مسلمانوں کی فتوحات کا دور گزر جانے کے بعد ان کی آبادی میں ہندوؤں کی نسبت بہت زیادہ اضافہ ہوا۔ برطانوی حکومت کی جانب سے اس ملک کو ہندوستان اور پاکستان میں تقسیم کیے جانے سے پہلے گیارھویں صدی کی ابتدا میں آنے والے فاتحین، آبادی میں قدرتی اضافے، مقامی لوگوں کے قبول اسلام اور باہر سے دوسرے مسلمانوں کی آمد کی وجہ سے ۱۹۴۱ء میں مجموعی آبادی کا تقریباً ایک چوتھائی تھے۔ جو صوبے مغربی ایشیا کے قریب تھے، جہاں سے اسلام آیا تھا، یا وسطی ایشیا کے قریب جہاں کی پُر جوش آبادی نے اسلام کو قبول کیا اور اس کی نشر و اشاعت میں حصہ لیا، واقع تھے وہاں جنوبی اور مشرقی صوبوں کی نسبت زیادہ تیزی کے ساتھ اور زیادہ مکمل طور پر اسلام چھا گیا۔ لہٰذا ۱۹۲۱ء کی مردم شماری کے مطابق مغربی صوبہ اور بلوچستان میں مسلمانوں کی آبادی ۹۰ فیصد سے زائد، کشمیر میں ۷۵ فیصد سے زائد اور پنجاب میں ۵۰ فیصد سے زائد تھی، جب کہ آسام میں اس کے برعکس کیفیت یہ تھی کہ وہاں تین سو افراد میں صرف ایک مسلمان تھا۔

بنگال کا معاملہ اس قاعدہ سے مستثنیٰ تھا۔ وہاں کیفیت یہ تھی کہ ۱۹۵۱ء کی مردم شماری کے مطابق پاکستانی مسلمانوں کی آدھی سے زیادہ آبادی اس صوبہ میں بستی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہندوؤں کے مقابلہ میں

مسلمانوں کی آبادی میں نسبتاً زیادہ اضافہ کے اسباب میں دوسرے مسلم ممالک سے جغرافیائی قرب تو صرف ایک سبب تھا، ورنہ اس سے بھی زیادہ اہم سبب ایک تو مسلمانوں کی قوت حیات ہے (جس کی وجہ کسی حد تک ان کی خوراک ہے جس میں گوشت بھی داخل ہے) اور دوسرا بڑا سبب یہ ہے کہ چونکہ مسلمان زیادہ تر شہروں میں رہتے ہیں اور ہندوؤں کی نسبت کم کاشتکاری کرتے ہیں، لہٰذا قحط سے بہت زیادہ متاثر نہیں ہوتے۔ علاوہ ازیں ہندوؤں کے برعکس مسلمانوں میں کم عمری کی شادی عام نہیں ہے۔ پھر ان کے یہاں بیواؤں کی دوسری شادی پر بھی کوئی پابندی نہیں ہے۔ ایک اس سے بھی زیادہ نمایاں سبب معاشرتی ہے، یعنی ہندوؤں کی نیچی قوموں (اچھوتوں) کو اسلام میں اپنی پیدائشی کمتری کے احساس کے مقابلہ ایک قسم کا تحفظ مل جاتا ہے۔[۵۴]

نیپال کے پہاڑی علاقے مسلمانوں کے حملے سے الگ ہی رہے۔ غالباً اس کی وجہ یہ تھی کہ ہمالیہ کے علاقوں میں جنگی دشواریاں اور سردی کی شدت مسلمان حملہ آوروں کے لیے خاصی ہمت شکن تھیں۔ اس کے باوجود تبت میں بہت سے مسلمان خاندان موجود ہیں جو لاسا اور دوسرے شہروں میں آباد ہیں۔ ان میں سے بعض چینی نسل سے تعلق رکھتے ہیں اور بدھوں کے لیے قصائیوں کا کام کرتے ہیں۔ دوسرے مسلمان خاندان جو تعداد میں نسبتاً زیادہ ہیں، کشمیر سے آئے ہیں اور مختلف قسم کی تجارت اور دکانداری سے اپنی روزی کماتے ہیں۔[۵۵] پامیر کے پلیٹو پر بھی اسماعیلی فرقہ کے کچھ افراد موجود ہیں اور اگر سوویت پریس کا اعتبار کیا جائے تو آغا خاں کے یہ نمائندے ان کے پیروؤں سے واجبات وصول کرنے کے لیے ۱۹۵۲ء میں اس علاقہ میں داخل ہوئے تھے۔[۵۶]

ملایا اور دوسرے بڑے قریبی جزیروں یعنی سماٹرا، جاوا اور بورنیو میں اسلام ہندوستان ہی سے گیا تھا۔ اس کی شہادت اس حقیقت سے ملتی ہے کہ ملایا میں رائج عربی کے حروف تہجی کی شکل وہی ہے جو ہندوستان اور ایران میں پائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ ملایا کی ملت اسلامیہ میں وحدت الوجود اور تصوف کے وہ عناصر موجود ہیں جو ہندوستان یا فارس میں اسلام کے ساتھ تو مخصوص ہیں لیکن ان سے قدیم الخیال عرب نا آشنا ہیں۔[۵۷] بہرحال اس قسم کے آثار پائے جاتے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ عرب تجار ملاکا کے ساحل پر غالباً نویں صدی عیسوی ہی میں پہنچ گئے تھے۔[۵۸] اور جب مارکو پولو سماٹرا پہنچتا ہے، جسے اس نے جاوا صغیر کا نام دیا ہے[۵۹] تو اس نے شمالی ساحل کے بہت سے ساحلی شہروں میں مسلمان پائے تھے جنھیں ان عرب تاجروں نے مسلمان کیا تھا جو مسلسل اس علاقے میں آتے جاتے رہتے تھے۔[۶۰] تقریباً ۱۳۴۶ء میں مراکش کے سیاح ابن بطوطہ نے ہندوستان اور چین کے درمیان اپنے سمندری سفر میں یہ دیکھا کہ جزیرہ کے دارالحکومت سمترا (جو بعد میں سماٹرا کے نام سے مشہور ہوا) کے باشندے مسلمان تھے۔[۶۱] ۱۴۰۹ء کے چینی وقائع نگار بھی یہی لکھتے ہیں کہ ملاکا کے ملائی باشندے مسلمان تھے۔ ملاکا سے اسلام جوہور اور اچین میں پہنچا جہاں سے سترہویں اور اٹھارویں صدی میں یہ سماٹرا کے ساحلی شہروں اور اندرونی علاقوں میں پھیل گیا۔

ابتدائی دور کے مسلمانوں کے بعد سب سے پہلے جو مسلمان اور مبلغ جاوا میں آئے، ان کا نام مولانا ملک ابراہیم تھا۔ (۶۲) ۱۴۱۹ء میں ان کا انتقال گریسک نامی مقام پر ہوا جہاں وہ آباد ہو گئے تھے۔ ان کا نام ایک قدیم عمارت پر اب تک محفوظ ہے۔ اپنے بعد آنے والے تاجروں کی طرح ان کا تعلق بھی جنوبی عرب میں حضر موت سے تھا۔ اس جزیرہ میں اسلامی کی اشاعت زیادہ تر وہیں کے آئے ہوئے تاجروں کی غیر رسمی تبلیغی سرگرمیوں کا نتیجہ تھی۔ اشیائے خوردنی کی قلت کے باعث وہ لوگ اپنے اصلی وطن سے نکل پڑے اور جاوا اور دوسرے قریبی جزیروں مثلاً بوتنیو اور سلیبس میں آباد ہو کر انھوں نے چھوٹی چھوٹی جاگیریں قائم کرلیں جہاں بہت تیزی کے ساتھ ان کا عقیدہ پھیل گیا۔ سترہویں صدی عیسوی کی ابتدا میں اس علاقہ میں دلندیزی آ کر آباد ہوئے اور دسمبر ۱۹۴۹ء تک عنان حکومت انھیں کے ہاتھوں میں رہی جس کے بعد انڈونیشیا کو ایک جمہوریہ بنا دیا گیا اور ایک مسلمان اس کا صدر ہوا۔ تقریباً آٹھ کروڑ کی آبادی میں اکثریت اسلام کے پیروکاروں کی ہے۔ ملایا کے تمام ملائی مسلمان ہیں۔ (۶۳)

وسطی ایشیا میں پہلی صدی ہجری کے خاتمہ پر قیتبہ ابن مسلم اور ان کے عرب مجاہد ساتھیوں نے اسلام کا جو بیج بویا تھا، وہ بعد میں ایک تناور درخت کی شکل اختیار کر گیا۔ اسلامی عقیدہ جلد ہی اس علاقہ میں راسخ ہو گیا جو بعد میں ترکستان کے نام سے مشہور ہوا اور خیوا (خوارزم)، بخارا، سمرقند، فرغانہ اور چین کی سرحدوں پر بلکہ اس سے بھی پرے بہت سے شہروں پر مشتمل تھا۔ (۶۴) چنگیز خاں کے تحت منگول حملہ آور بھی مسلمانوں کے دلوں سے اسلامی عقیدہ کو متزلزل کرنے میں ناکام رہے، نتیجتاً کچھ ہی دنوں بعد مسلمان خواتین کا ایک طبقہ ابھر کر سامنے آ گیا اور ۱۸۷۳ء تک اس نے اپنا اقتدار باقی رکھا، پھر زار روس کے ہاتھوں انھیں شکست ہوئی۔ سوشلسٹ روس کی جمہوری حکومت کے وسطی ایشیا میں مسلم علاقہ کو پانچ جمہوریتوں یعنی ازبکستان، کازحستان، ترکمنستان، تاجکستان اور کرغیز میں تقسیم کر دیا گیا۔ ایک چھٹی ریاست آذربائیجان بھی ہے۔ خود روس ہی میں کئی تسلیم شدہ مسلم علاقے آزاد جمہوریہ بشکیریا میں موجود ہیں جس کا دارالسلطنت اوفا میں ہے اور اس میں شمالی قفقار کا ضلع واقع ہے۔

چونکہ سوویت پالیسی کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ ریاست کو وفاداری کا واحد محور اور ریاست کے قوانین کی زندگی کا واحد رہنما بنایا جائے، اس لیے ظاہر ہے کہ اسلام کے ساتھ اس پالیسی کی کشمکش ہوتی ہے، کیوں کہ مسلمانوں کی جمہوری ریاستوں کے دیہی اور زرعی علاقوں میں اسلام ایک مضبوط اور دیرپا حیثیت کا حامل ہے۔ سوویت اخبارات بطور خاص رمضان اور مسلمانوں کے دیگر تہواروں اور بزرگان دین کے مزاروں کی زیارت اور تعدد ازدواج کو اپنی تنقید کا نشانہ بناتے رہتے ہیں۔ قدیم خانہ بدوشوں کے علاقوں اور اضلاع میں جو شروع میں صنعتی اور 'روسی' شکل اختیار کر گئے (مثلاً باکو اور اشکاباد)، وہاں کی نوجوان نسل تیزی کے ساتھ اسلامی معاملات سے نابلد ہوتی جارہی ہے۔

شمالی اور مشرق بعید کے ایشیا میں اسلام زیادہ مضبوطی کے ساتھ اختیار نہیں کیا گیا ہے کیوں کہ یہ علاقے خاصے دشوار گزار اور ناقابل رسائی ہیں۔ یہاں تھوڑے سے مسلمان تاتاری حملہ آوروں مثلاً تیومن کے شیبانی خان کی نسل سے موجود ہیں جو نسبتاً بعد کی تاریخوں میں مسلمان ہوئے تھے، اب ازبک کے نام سے زیادہ مشہور ہیں۔ ابتدائی دور میں ہی تبدیلیٔ مذہب کے باوجود خانہ بدوش کرغیزی آٹھویں صدی کے وسط تک قدیم شامنی مذہب[۶۵] پر بھی قائم رہے اور اس وقت تک ان کا سلام برائے نام تھا جب تک قازان سے تاتاری ملاؤں نے، جنھیں عموماً سیاسی اسباب کی بنا پر روس نے بھیجا تھا، وہاں مسجدیں نہ بنالیں۔ اس کے بعد وہاں اسلامی عقیدہ کو زیادہ سختی کے ساتھ اختیار کیا گیا۔

چین کے بعض علاقوں میں مسلم پروپیگنڈے کو زیادہ کامیابی حاصل ہوئی، حالاں کہ بیرونی مداخلت سے چینیوں کی نفرت نے اس راہ میں بڑی مزاحمت بھی پیدا کی۔ قیاس یہ ہے کہ اس ملک میں اسلام ابتدا میں ان تاجروں کے ذریعہ آیا جو ہانگ چوفو (کانسو) کے دور دراز ساحل سے لگے لگے سمندری راستے کے ذریعے آئے تھے۔ یہ تاجر زیادہ اندرونی علاقوں میں نہیں گئے جہاں اسلام کا پہلا تعارف غالباً وسطی ایشیا کے ان ترکوں نے کرایا تھا جن سے چینیوں کا نسلی تعلق تھا۔ خود ترکوں نے بھی ۹۶۰ء تک بڑی تعداد میں اسلام قبول نہیں کیا تھا،[۶۶] جب کہ ان کے بہت سے قبیلوں نے اسلام کے آرتھوڈاکس عقیدہ کے بجائے اسلامی تصوف کی کسی نہ کسی قسم کو اختیار کرلیا تھا۔ ان مسلموں نے اپنا عقیدہ چین کے اندرونی علاقہ تک پہنچا دیا۔[۶۷] اگرچہ وہ شامانی عقیدہ کا پیرو تھا، لیکن اسے کسی مذہب سے حقیقتاً کوئی دلچسپی نہ تھی اور نہ کسی کے تبدیل مذہب میں وہ کسی قسم کی مزاحمت پیدا کرتا تھا۔ اس طرح اگرچہ تبلیغ اسلام کے لیے راہ ہموار تھی اور چین کے تمام صوبوں میں مسلمان پائے بھی جاتے تھے لیکن انھیں صرف مغرب اور شمال یعنی کانسو، سنکیانگ (چینی ترکستان)، شینسی، چھلی اور ینّان میں کسی حد تک زیادہ کامیابی ہوئی۔

معلوم ایسا ہوتا ہے کہ چینی سلطنت میں اشاعت اسلام کی ابتدا یُنّان ہی سے ہوئی، کیوں کہ یہیں پر قبلائی خاں (کُبلا خان: ۱۲۶۰-۹۴ء) نے ایک مسلمان کو جو پیغمبرؐ اسلام کے خاندان سے تعلق رکھنے کا دعویٰ کرتے تھے، اور سید اجّل کہلاتے تھے، اپنا گورنر بنا کر بھیجا تھا۔ سید اجّل اور ان کے بیٹے نصیر الدین غالباً اسلام کے سرگرم مبلغ تھے کیوں کہ یہاں بہت سے لوگ ان کے اثر سے اس عقیدہ کے پیرو ہوگئے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض مسلمان برادریاں منگول یُوان کے آخری اور مِنگ خاندان کے ابتدائی عہد میں (یعنی چودھویں صدی کے آخری نصف کے درمیان) یہاں آباد ہوگئی تھیں۔ یہ سلسلہ ۱۹۳۹ء تک جاری رہا جب کہ ریلوے کے بہت سے مسلمان ملازمین یہاں آ کر بس گئے۔ اندرونی منگولیا میں بعض مسلمان برادریاں ان قدیم چینیوں کی نسل سے تعلق رکھتی ہیں جنھوں نے اس مانچو قانون کی خلاف ورزی کی تھی جس کے تحت دیوار عظیم کے پار جانا منع تھا۔ بعد میں انھوں نے اپنے ساتھ آنے والے مسلمانوں کا مذہب اختیار کرلیا تھا۔ آج

چین میں مسلمانوں کی صحیح تعداد کا تعین نہیں کیا جا سکتا لیکن کہا جاتا ہے کہ وہ پوری آبادی کا تقریباً نواں حصہ ہیں۔ (۶۸)

اگر چہ چینی مسلمان اپنے ان ہم وطنوں سے جو دوسرے مذاہب کے پیرو ہیں؛ لباس، ظاہری شکل و صورت اور مزاج میں بہت مختلف ہیں (۶۹) اور ایک زمانہ سے وہ دوسری جگہوں کے مسلمانوں سے کٹ کر رہ گئے ہیں لیکن چین میں اسلام کو کبھی بھی ملکی مذہب کی حیثیت حاصل نہ ہوسکی۔ (۷۰) چین میں مسلمانوں کے دو خاص فرقے ہیں؛ 'قدیم' اور 'جدید'، ان میں سے جدید لوگ اپنے عقیدہ پر زیادہ سختی کے ساتھ عمل پیرا ہیں۔

جاپان میں اسلام کو زیادہ کامیابی حاصل نہیں ہوئی اور غالباً انھیں اسباب کی بنا پر جو دوسرے لوگوں کے لیے بیان کیے گئے ہیں، یہاں مسلم نظریات کو زیادہ مقبولیت نہیں ملی۔ اس سلطنت میں تھوڑے سے جو مسلمان پائے جاتے ہیں وہ عموماً جاوا سے آئے ہوئے تارکین وطن ہیں۔

ایشیا کے بعد مسلمانوں کی سب سے بڑی تعداد افریقہ میں ہے جہاں ان کی تعداد گزشتہ دنوں میں تیزی سے بڑھتی رہی ہے۔ دوسری جگہوں کی طرح یہاں بھی اشاعت اسلام کا سبب کوئی منظّم تبلیغی مشن کی سرگرمی نہیں بلکہ ان مسلمان سیاحوں اور تاجروں کی رضا کارانہ کوششیں تھیں جن کا اصل مقصد تو تجارت ہوتا تھا لیکن اپنے کاروبار کے سلسلے میں وہ جن لوگوں سے ملتے، ان سے اپنے عقیدہ کے بارے میں گفتگو شروع کر دیتے تھے۔ خاص طور پر مقامی عورتوں سے شادی کے ذریعہ بھی مذہب پھیلتا ہے جو اپنے بچوں کے ساتھ ان خاموش حملہ آوروں کا مذہب قبول کر لیتی ہے۔

پہلی صدی ہجری سے جب مصریوں اور بربریوں نے اسلام قبول کیا، اب تک درپیش سیاسی حالات اور طبعی دشواریوں کے مطابق تیز یا سست رفتار سے اشاعت اسلام کا سلسلہ جاری ہے۔ نیل کے کنارے اسلام بڑی تیزی سے اسوان تک پھیل گیا، لیکن بعض اسباب کی بنا پر اس سے آگے اسلام کے نفوذ میں کافی وقت لگا، اگر چہ مصر کے گورنر عبداللہ بن سعد نے ۳۱ھ (۶۵۱ء) ہی میں نوبیا پر حملہ کر دیا تھا جس کے باشندے چھٹی صدی عیسوی میں عیسائی ہوگئے تھے۔ جب عربوں نے مصر پر حملہ کیا تو وہ عیسائی عقیدہ کے پیرو تھے۔ کچھ مال غنیمت حاصل کرنے اور ڈنگولا کے مقام پر بعض گرجا گھروں کو مسمار کرنے کے علاوہ مسلمانوں نے کچھ زیادہ کام نہیں کیا؛ خواہ اس کا سبب عربوں کی تبلیغی سرگرمی کی کمی ہو یا عیسائیت پر سوڈانیوں کا محکم یقین، بہرحال چودھویں صدی میں بھی جب ابن بطوطہ ان لوگوں کے پاس پہنچا ہے تو وہ اپنے عیسائی عقیدہ کے ساتھ مضبوطی سے چمٹے ہوئے تھے۔ (۷۱) پندرھویں صدی کی ابتدا تک بھی عربوں نے اپنی فتوحات کا دائرہ اسوان اور آبشار اول کے آگے تک نہیں پہنچایا تھا۔

مشرقی افریقہ کے ساحل پر اسلام پہلے ہی پہنچ چکا تھا۔ عرب سے قربت کے باعث ابتدا ہی سے جزیرہ نمائے عرب کے تجار کو اس جگہ سے ایک کشش سی تھی اور مکہ کے ابتدائی مسلمانوں میں سے بعضوں نے اپنے ہم

وطنوں کے ظلم وستم سے بچنے کے لیے حبشہ میں پناہ لے رکھی تھی۔ یہ بات ناگزیر تھی کہ جلد یابدیر یہ ملک مسلمانوں کی توجہ کا باعث بنے۔ دسویں صدی تک مسلمان یہاں کافی تعداد میں آتے رہے اوران کی سادہ طرز رہائش ان مقامی باشندوں کی دلچسپی کا باعث بنتی رہی جو برائے نام عیسائی مذہب سے تعلق رکھتے تھے۔ بعض اوقات سرداران قبیلہ بھی اسلام کی جانب کھنچ جاتے تھے۔ اگر چہ وہاں کے حکمراں مختلف طریقوں سے عیسائیت کو مستحکم کرنے اور اسلام کے اثر ورسوخ کو کم کرنے کی کوشش کرتے رہتے تھے۔ ان دونوں عقیدوں کے درمیان کشمکش ناگزیر تھی۔ یہ کشمکش بطور شاہ امیداصھیوں (۱۳۱۴-۴۴ء) کے دور حکومت میں خوفناک شکل اختیار کرگئی۔ بادشاہ نے عیسائیت کو ان لوگوں پر دوبارہ نافذ کرنے کی کوشش کی جو اسے ترک کر چکے تھے، اس کے ساتھ اس نے اپنے دشمنوں کے مذہب کو سمندر پار پھینکنے کی کوشش بھی کی۔ تاہم ساحل کے ایک حصے میں جسے اب اریٹریا کہتے ہیں، ادل نامی ایک مضبوط مسلمان سلطنت قائم ہوگئی جس کے بادشاہ نے حبشہ والوں کی جدوجہد کی سخت مزاحمت کی، لیکن اس میں اسے بہت زیادہ کامیابی نہیں ہوئی۔ (۷۲) کچھ دنوں کے لیے اسلام کو پسپائی ضرور ہوگئی تھی لیکن اس حد تک اسے پھر طاقت حاصل ہوگئی کہ چھٹی صدی میں ادل کے مسلمان بادشاہ نے حبشہ پر حملہ کردیا اور بہت سے لوگوں کو مسلمان بنالیا۔ اس کے بعد سے اسلام کو مسلسل ترقی ہوتی رہی ہے، اگر چہ حکمراں ہمیشہ عیسائی رہے۔ بعض معاشرتی اسباب کی بنا پر بہت سے سرداروں نے بھی اسلام کو ترک کردیا۔ صومالیہ (سومالی لینڈ) کی آبادی میں مسلمانوں کی اکثریت ہے۔ اریٹریا اور ہرار کے صوبے میں وہ تقریباً نصف ہیں۔ گلاسداما میں وہ تقریباً ایک تہائی ہیں لیکن خاص حبشہ (ابی سینیا) کی آبادی میں مسلمانوں کا تناسب صرف دس فیصد ہے۔ (۷۳) بعد کے زمانہ میں عام لوگوں میں اسلام پھیلنے کے جو اسباب بیان کیے جاتے ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ عیسائی پادری بدچلن اور بے علم ہوگئے تھے اور دوسرے یہ کہ چرچ نے بہت بڑے علاقہ سے اپنا قبضہ اٹھالیا تھا، لہٰذا وہ خیراتی سرگرمیوں کو پورا نہیں کرسکتا تھا۔ علاوہ ازیں سرکاری ملازمتوں میں بھی عیسائیوں کے مقابلہ میں مسلمانوں کی برتری کے باعث لوگ ان کی زیادہ عزت کرتے تھے۔ اس بنا پر بھی بہت سے لوگ سرکاری مذہب کے بجائے اسلام کی طرف مائل ہوگئے۔ (۷۴) آج قبطی پادریوں کی شمولیت کے ذریعہ عیسائی چرچ میں جو اصلاح ہو رہی ہے، اس کی وجہ سے مستقبل کی صورت حال میں تبدیلی ہوسکتی ہے لیکن ابھی تک تو اسلام ہی کا اثر ونفوذ اس ملک میں بڑھتا رہا ہے۔ (۷۵)

افریقہ کے ایک قریبی حصہ یعنی سوڈان میں ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں پہلی بار پندرھویں صدی میں نیل کے کنارے کنارے چل کر خانہ بدوش عربوں نے اسلام کو نیگرو آبادی میں متعارف کرایا۔ مغرب کی جانب وہ چاڈ کی جھیل تک بڑھ گئے جب کہ زنجبار، ممباسا، مزمبیق اور دوسری جگہوں سے عرب تاجروں نے استوائی افریقہ میں اپنی راہ ہموار کی۔ مصری سوڈان میں حامی بولنے والے نسبتاً اعلیٰ خوبیوں کے حامل قبائل نے جو نیل اور بحراحمر کے درمیان شمالی اور وسطی صوبوں میں آباد تھے، اسلام سے متعارف ہوتے ہی اسے قبول کرلیا۔ عربی

بولنے والے قبائل کی طرح ان میں بھی اسلامی تہذیب تیزی سے پھیل رہی ہے اور اسلام اور عربی زبان کا علم نیل اور اس کے معاون دریاؤں تک پھیلتا جارہا ہے۔(۷۶)

سوڈان میں اور مغرب کی جانب اس خطے میں جو صحارا اور بالا گنی اور کیمرون کے ساحل کے درمیان واقع ہے، اسلام کا تعارف خارجیت کی ابتدائی اور افتراقی شکل میں بربری سفیروں کے ذریعہ ہوا، حالاں کہ خود بربروں نے گیارہویں صدی عیسوی تک اسلام کے لیے کسی خاص جوش و جذبہ کا مظاہرہ نہیں کیا۔ ابتدائی مسلم حملہ آوروں مثلاً عقبہ اور موسیٰ ابن نصیر کی کوششوں کا بنیادی مقصد حملہ آور فوج کے لیے تحفظ حاصل کرنا اور خلیفہ کا بیت المال بھرنا تھا۔ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے بربروں نے حملہ آور مسلمانوں کو پسپا کرنے کی بارہا کوششیں کیں اور اگر ان میں اتحاد ہوتا تو شاید وہ کامیاب بھی ہو جاتے لیکن ہوا یہ کہ مسلمان وہاں قائم رہے اور ان کا دین پورے شمالی افریقہ میں پھیل گیا۔ عوامی روایت یہ ہے کہ بحر روم اور اٹلانٹک کے درمیانی زاویہ (جدید مراکو) میں وہاں کے مقامی لوگ نسبتاً ابتدا ہی میں علوی بزرگ اور حکمراں ادریس دوم (متوفی ۸۲۸ء) کے توسط سے جنھوں نے شہر فیض کی بنیاد رکھی، اسلام سے متعارف ہو گئے تھے۔(۷۷) لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس علاقہ میں اسلام بارہویں صدی عیسوی میں پھیلا، جب جنوب اور مغرب کے علاقوں میں بربر مقامی آبادی پر چھا گئے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شمال مغربی سوڈان کے صحارائی علاقوں کے تقریباً تمام حبشی باشندوں نے حملہ آوروں کا مذہب قبول کر لیا اور مسلمان ہو گئے۔(۷۸) اس علاقہ میں جو اب فرنچ سوڈانی علاقہ ہے؛ ماریطانیہ، فولا اور تورتج کے رہنے والے تمام کے تمام لوگ اسلام کے پیرو ہیں، اگرچہ نیگرو سوڈان میں ابھی حال حال تک اپنے قدیم مذہب 'مظاہر پرستی' پر قائم تھے۔ بہرحال اگر ضلع وار حساب کیا جائے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ ماریطانیہ، سینگال اور فرانسیسی گنی کے لوگوں کی اکثریت مسلمان ہے اور بالائی وولٹا کے علاقہ کے لوگ مظاہر پرست ہیں۔ فرنچ مغربی افریقہ میں اسلام ابھی تک اپنی پوری قوت کے ساتھ نہیں پھیلا ہے، وہاں کی صرف ایک تہائی آبادی مسلمان ہے لیکن یہ بڑے جوشیلے اور متحرک لوگ ہیں اور جو آثار پائے جاتے ہیں۔ ان کے مطابق یہ طے شدہ امر ہے کہ قدیم مذاہب کے ماننے والوں میں سے جلد ہی بڑی تعداد اسلام قبول کر لے گی۔

نائیجیریا میں اسلام پندرھویں صدی میں داخل ہوا اور اب وہ اس شمالی حصہ کا مذہب ہے جو ہوسا تہذیب اور زبان کا مالک ہے۔ کانو کے علاوہ بہت سے ہوسا قبیلے کے لوگ شروع میں پوری طرح مسلمان نہیں ہوئے تھے۔ ۱۸۰۴ء میں فرقہ قادریہ کے ایک پیرو عثمان فوضی نے وہاں کے لوگوں کے اندرونی اختلافات سے فائدہ اٹھایا اور اعلان جہاد کر کے شمال کی جانب بے دینوں پر حملہ کر دیا۔ ان کی کامیابی کے نتیجہ میں فولا قبیلہ مسلمان ہوا اور پھر بہت سارے قبائل مسلمان ہوتے چلے گئے۔ عثمان فوضی کا مقبرہ جو سوکوٹو میں واقع ہے، فرقہ قادریہ کے مقامی پیروؤں کے نزدیک ایک مقدس زیارت گاہ کی حیثیت رکھتا ہے، بہرحال اس ملک میں اب بھی اپنے پرانے مذہب کو ماننے والے بے شمار افراد موجود ہیں۔ ہوسا زبان مغربی افریقہ کے مشرقی حصہ کی عام زبان ہے

اوراس وجہ سے بھی وہاں اسلام کی اشاعت میں آسانی ہوئی ہے۔ ہوسا اورفولا قبائل کے لوگ جو شمالی حصے میں بٹے ہوئے ہیں، تقریباً سب کے سب مسلمان ہیں اوران دو قبائل اور کنوریوں کے ذریعہ پورے کا پورا شمالی نائیجیریا اوراس سے ملحق فرانسیسی علاقہ جو بربر اور نیگرونسل کی مخلوط آبادی پر مشتمل ہے، اب مسلمان ہوگیا ہے۔ لیکن جنوبی نائیجیریا میں ایبوقبیلہ نے اسلام سے بے توجہی کا مظاہرہ کیا ہے۔ (۷۹)

کوہستان کے منڈے علاقہ میں بھی، جہاں فولا قبیلہ کا ایک حصہ پایا جاتا ہے، تقریباً یہی صورت حال ہے۔ اس قبیلہ کے لوگ مینڈنگو قبیلہ کے ساتھ مل کر جو بنٹونسل سے تعلق رکھتے ہیں اور مغربی افریقہ کے دوسرے حصوں میں بھی پائے جاتے ہیں؛ اس علاقہ میں اسلام کے بڑے کامیاب مبلغ ثابت ہوئے ہیں۔ اب وہاں کے قدیم باشندوں میں اسلام بڑی تیزی سے پھیل رہا ہے۔ (۸۰)

افریقہ میں اشاعت اسلام کے اسباب ان اسباب سے زیادہ مختلف نہیں ہیں جن کی بناپر اسلام دوسری جگہوں پر پھیلا یعنی قدیم باشندے جن کی تہذیب اور معاشرت کمتر درجے کی تھی، نووارد مسلمانوں کی ثقافتی، سیاسی اور فوجی برتری ماننے پر آسانی سے آمادہ ہوگئے اور اس طرح انھوں نے مسلمانوں کے معاشرتی اور مذہبی معتقدات کو اپنالیا۔ مثلاً ایک یہی مثال لیجیے کہ جاوا کی طرح افریقہ میں بھی مکہ سے واپس آنے والے حاجیوں کی عدیم المثال عزت کی جاتی ہے جسے دیکھ کر دوسروں کا بھی حج کرنے کو جی چاہتا ہے۔ سپاہی اور تاجر مقامی باشندوں میں شادی بیاہ کرتے ہیں اور اپنے بیوی بچوں کو دائرہ اسلام میں داخل کرلیتے ہیں۔ اسی بناپر مقامی قبیلوں کے لوگوں میں بھی قبولیت اسلام کا جذبہ ابھرتا ہے، کیوں کہ وہ تعدد ازدواج کو جنسی تقاضوں کی خاطر کے ساتھ دیسی عائلی زندگی کے لیے بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ یہ بھی اسلام کے حق میں ایک سبب ہے کہ وہ تبدیل مذہب کرنے والوں کو ان کے پرانے قبائلی تعلق سے جدا نہیں کرتا۔ جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ وہ ان کی سماجی حیثیت کو نہ صرف باقی رکھتا ہے بلکہ اسے اور بھی بلند کرتا ہے۔ دوسرے فوائد کے علاوہ اسلام قبول کرنے کے بعد بسا اوقات غلامی سے بھی نجات مل جاتی ہے۔ اس طرح اسلام ان لوگوں کو ایسی زندگی مہیا کر کے جو اگر چہ کئی لحاظ سے آسان تو نہیں ہے، تاہم سادہ اور واضح ضرور ہے، ان گنجلک دشواریوں سے نجات دلاتا ہے جو قبائلی تہذیب کا خاصہ ہوتی ہیں۔ اس طرح اسلام ان میں اعتماد اور عزت نفس کا جذبہ پیدا کرتا ہے جس کے نتیجہ میں ان کے اندر اپنے عقیدہ پر غیر متزلزل فخر وامتنان کی وہ کیفیت پیدا ہوجاتی ہے جو ایک مسلمان ہی کا حصہ ہے۔

حوالے اور حاشیے:

۱۔ 'اقراء' کے معنی ہیں 'پڑھو'۔ اسی لفظ کی مناسبت سے مجموعۂ وحی کو 'قرآن' (پڑھی جانے والی چیز) کہتے ہیں۔

۲۔ قرآن، سورہ ۳، آیت ۷۷ (اس کے بعد قرآنی آیات کے حوالے اس طرح دیے جائیں گے: ۳/۷۷)

۳۔ F. Buhl نے Islamica (جلد۲، ۱۹۳۹ء) میں ان روایات کی چھان بین کی ہے اور نتیجہ یہ نکالا ہے کہ ابتدا میں اسلام کو عالمی مذہب کے طور پر پیش کرنے کا کوئی تصور نہیں تھا۔ (''مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے جو قرآن و احادیث کی واضح تعلیمات اور تاریخ اسلام کے مطالعہ پر مبنی ہے، مصنف کا مذکورہ بالا خیال صحیح نہیں ہے۔ قرآن بہت ہی وضاحت کے ساتھ کہتا ہے کہ اسلام کا پیغام تمام عالم کے لیے ہے اور محمد ﷺ کو تمام دنیا کے لیے رحمت بنا کر بھیجا گیا ہے۔ خود آنحضرتؐ نے اپنی حیات طیبہ ہی میں مختلف سلاطین وقت کے پاس اسلام قبول کرنے کے لیے خطوط بھیجے تھے۔ اس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ خود آنحضرتؐ اسلام کے پیغام کو کسی علاقے کے لیے محدود نہیں سمجھتے تھے۔'': مترجم)

۴۔ طبری (لیڈن، ۱۸۷۹-۱۹۰۱ء)، جلد ا، ص ۱۵۵۹۔

۵۔ (از مترجم) مصنف کا یہ کہنا خود 'ایجاد بندہ' کی ایک مثال ہے، کیوں کہ اس نے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں پیش کیا کہ سلاطین وقت کے نام آنحضرتؐ کی طرف سے بھیجے گئے خطوط جن کے عکس شائع ہو چکے ہیں، یقینی طور پر جعلی ہیں۔

۶۔ ہجرت کا واقعہ ۱۵ جولائی ۶۲۲ء کو جمعرات کے دن پیش آیا تھا۔ سن ہجری کی ابتدا دوسرے دن سے ہوئی، اس طرح (ہجرت اگر چہ یکم محرم کو نہیں ہوئی تھی لیکن حساب کی خاطر) ۱۶ جولائی ۲۲ء برابر ہے یکم محرم الحرام ا ھ کے۔ ہجری سن قمری ہوتا ہے اور اس میں ۳۵۴ دن ہوتے ہیں۔

۷۔ (نوٹ از مترجم) آنحضرتؐ کے ہاتھوں مدینہ کے یہودی کی نام نہاد 'تہہ تیغی' کے بارے میں مشہور روایات کے تنقیدی مطالعے کے لیے برکات احمد کی انگریزی کتاب 'محمد اینڈ دی جیوز' ملاحظہ ہو۔ اس میں مصنف نے روایات کا تجزیہ کر کے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ یہودیوں کا مبینہ انجام حقیقت سے زیادہ افسانہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کتاب کا اردو ترجمہ مشیر الحق کے قلم سے بعنوان 'رسول اکرم اور یہود حجاز' (مطبوعہ مکتبہ جامعہ، دہلی) ملاحظہ ہو۔

۸۔ قرآن، ۲/۲۴۵۔

۹۔ ایضاً، ۲۹-۹/۲۸۔

۱۰۔ (نوٹ از مترجم) ''چونکہ مستشرقین عام طور سے قرآن شریف کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف سمجھتے ہیں، اس لیے مصنف نے اظہار بیان کا ایسا پیرایہ اختیار کیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حالات کے تقاضوں سے مجبور ہو کر قرآن میں ردو بدل کیا کرتے تھے، حالاں کہ بات اسلامی نقطۂ نظر سے صحیح نہیں ہے۔ دراصل یہ تبدیلیاں خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی تھیں۔ قرآن کے بارے میں مستشرقین کا نقطۂ نظر ابھی تک مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق تو نہیں ہوا ہے لیکن اس میں تدریجاً تبدیلی آ رہی ہے اور بعض لوگ قرآن کو لفظاً لفظاً تو نہیں لیکن بڑی حد تک غیر انسانی سرچشمہ سے نکلا ہوا کلام سمجھتے ہیں۔ اس رجحان کے لیے ملاحظہ ہو، ولفریڈ کینٹویل اسمتھ کا اردو مجموعۂ مضامین، مرتبہ مشیر الحق (مطبوعہ مکتبہ جامعہ، دہلی)

۱۱۔ مسلمانوں کے لیے (مکہ اور مدینہ کے بعد) یروشلم دوسرا سب سے بڑا مقدس شہر ہے۔ کہا جاتا ہے کہ بیت المقدس ہی سے آنحضرت ﷺ معراج کے لیے تشریف لے گئے تھے۔ (قرآن ۲/۱۵) اکثر و بیشتر مسلمانوں کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ یہیں سے قیامت کے دن صور اسرافیلؑ کی آواز اٹھے گی۔ (قرآن ۴۱/۵۰) (نوٹ از مترجم) ''اس آیت میں اس قسم کا اشارہ تو ملتا ہے کہ قیامت کے دن ایک آواز سنائی دے گی لیکن بیت المقدس یا یروشلم کی طرف کوئی اشارہ نہیں ہے۔''

۱۲۔ طبری، جلد ا، ص ۱۶۱۰۔

۱۳۔ ان جھوٹے دعویداروں میں ایک شخص مسلمہ تھا جسے بطور حقارت (مسیلمہ: چھوٹا مسلمہ) کہا جاتا ہے۔

۱۴۔ طبری، جلد ا، ص ۱۸۵۱۔

15. A. Von Kremer, Die Herrschenden Deen Des Islam, 1868, p.325.

۱۶۔ دریائے اردن کی ایک مشرقی معاون ندی جو بحر گلیلی کے قریب اس سے ملتی ہے۔

۱۷۔ اس کے قریب ۶۳۸ء (۱۷ھ) میں حضرت عمرؓ نے بصرہ کا شہر آباد کیا تھا۔

۱۸۔ (از مترجم) اب اس پورے علاقے کو مدائن کہتے ہیں۔ یہ علاقہ بغداد کے جنوب میں واقع ہے اور سلمان پاک کہلاتا ہے۔

۱۹۔ طبری، جلد، ا، ص ۲۵۹۴۔

20. Decline And Fall, Ed. J Bury, VI, p.9.

21. Ed. De Goeje, 1866, p.163.

۲۲۔ طبری، جلد ا، ص ۲۵۸۲ مسلسل۔

۲۳۔ دیکھیے ابن خلدون، 'العبر'

۲۴۔ ابن خلدون کا بیان ہے کہ وہ ایک یہودن تھی (کتاب مذکور کا فرانسیسی ترجمہ، ص ۲۰۸)

۲۵۔ ابن الاثیر، (حالات ۸۹ ہجری)

۲۶۔ طبری، جلد ۲، ص ۱۵۸۔

27. Caetani, Chronographia Islamica, A.H.45.

۲۸۔ ابن الاثیر، جلد چہارم، ص ۴۲۷۔

۲۹۔ ابھی کچھ دنوں پہلے تک مؤرخین اس روایتی نقطہ نظر کو صحیح سمجھتے تھے جس کے مطابق میدان جنگ 'وادی اللذہ' کے کنارے واقع تھا۔ حالیہ تحقیقات نے ثابت کر دیا ہے کہ جنگ کا مقام کچھ اور زیادہ جنوب کی طرف 'لا جنڈا' کے گرنے کے مقام پر تھا۔ دیکھیے کیمبرج میڈیویل ہسٹری، جلد دوم، باب ۶ اور ۱۲۔

۳۰۔ ان شہروں کے درمیان ۷۰ میل کا فاصلہ ہے لیکن اب تک جنگ کے صحیح مقام دریافت کرنے کی کوئی کوشش نہیں ہوئی ہے۔

۳۱۔ فرانس میں مسلمانوں کے بارے میں ملاحظہ ہو: M. Reinaud کی کتاب، مطبوعہ پیرس، ۱۸۳۶ء Invasions Des Sarrazins En France.

32. Strange, Lands of the Eastern Caliphate, (Cambridge, 1905), p.443.

33. J welhausen, Das Arabische Reich, p.261.

۳۴۔ طبری، جلد ا، ص ۱۲۷۵ مسلسل۔

۳۵۔ طبری، جلد دوم، ص ۱۳۵۴۔

۳۶۔ بلاذری، 'فتوح البلدان'، ص ۴۲۶۔ سرکاری مطالبات اور عقیدہ کے درمیان مفاہمت پیدا کرنے کے سلسلے میں حضرت عمر بن عبدالعزیز نے جو طریقے اختیار کیے، انھیں جاننے کے لیے Arabica (مطبوعہ لیڈن، ۱۹۵۵، صفحات ۱ تا ۱۶۰ میں ایچ۔ اے۔ گبن کا مضمون ملاحظہ ہو۔)

۳۷۔ ابن الاثیر، حالات ۲۰۱ ہجری نیز حالات ۳۵۱ ہجری۔

۳۸۔ اٹلی پر بھی حملے ہوتے رہے تھے۔ ۸۴۶ عیسوی میں افریقی ساحل سے جہازوں کا ایک بیڑا مسلمان فوجیوں کو لے کر طبریہ ہوتے ہوئے روم میں داخل ہوا اور سینٹ پیٹر سمیت بہت سے گرجا گھر اس نے تاراج کر دیے۔ گائی آف اسپولیٹو (Guy

(of Spoleto) نے حملہ آوروں کو مار بھگایا، لیکن تین سال بعد اغلبی بادشاہ محمد اول (۸۴۰-۸۵۶ء) نے سردانیہ سے جہازوں کا ایک بیڑا بھیج کر دوسرا حملہ کیا۔ بیڑے نے روم سے سولہ میل دور لنگر ڈالا اور فوجیوں کو اتارنے کی تیاری شروع کردی۔ پوپ لیو چہارم کی کوششدر سے بحری جنگ کے قابل ریاستوں کا ایک متحدہ محاذ عجلت سے تشکیل دیا گیا۔ اس طرح مدافعین نے جن کی مدد ایک سمندری طوفان سے بھی ہوگئی، اوستیا (Ostia) کے مقام پر مسلمان بیڑے کو واپس ہونے پر مجبور کردیا۔ دیکھیے گبن کی کتاب Decline and Fall، مرتبہ Bury، جلد ۲، صفحات ۴۰ مسلسل

40. R. Dozy, Spanish Islam, Tr, Stokes (London, 1913), pp.445f.

۴۱۔ جزائر بلاسین میورقہ منورقہ اور یابسہ کی تاریخ اسپین کے اسی عہد کی تاریخ سے وابستہ ہے۔ امیر الحسن المجاہد نے جو ۴۰۷ھ (۱۰۱۶ء) میں دانیہ کے شہر پر قابض تھا (ابن الاثیر، جلد نہم، ص ۴۰۵) ان جزیروں پر یلغار کی اور ان پر قبضہ کرلیا۔ یہ قبضہ اس وقت تک برقرار رہا جب ارغون کے جیمس اول نے میورقہ کو فتح کرلیا۔ اگلے تین چار برسوں میں دوسرے جزیرے بھی عیسائیوں نے واپس لے لیے۔ جزائر بلاسین ہی سے المجاہد کی سرکردگی میں سردانیہ پر مسلمانوں کا آخری بڑا حملہ ہوا جس میں عیسائی فوج کے ایک بڑے حصے کو ہلاک کرکے المجاہد نے جزیرہ پر قبضہ کرلیا۔ (ابن الاثیر، ایضاً)

۴۲۔ اسپین میں مسلمانوں کی تفصیلی تاریخ کو لین پول کی کتاب Moors in Spain اور ڈوزی کی کتاب Spanish Islam

۔

۴۳۔ سلجوقیوں کی تاریخ کے ایک عمدہ خلاصہ کے لیے دیکھیے لین پول کی کتاب Muhammadan Dynasties (صفحات ۱۴۹ مسلسل)۔

44. Decline and Fall, Ed. Bury, VI, 240.

45. E.G. Brown, Persian Literature Under Tartar Doninion (Cambridge, 1920), p.198.

46. The Turkish Letters of Ogier Ghislin Busbecq; Tr. Forster (Oxford, 1927), p.27.

47. W. Miller, The Ottoman Empire (Cambridge, 1936), 16.

۴۸۔ ۱۹۵۰ء میں یورپی ترکی کی آبادی سولہ لاکھ چھبیس ہزار دوسو انتیس تھی۔

۴۹۔ کچھ جنگی اور سیاسی نشیب و فراز کے بعد یہ جزائر معاہدہ لاسین (۲۴ جولائی ۱۹۲۳ء) کی رو سے اٹلی کے حوالے کردیے گئے تھے اور قتل روز و......سمیت ان جزائر پر اٹلی کے قبضہ کو بعد میں بڑی طاقتوں نے تسلیم کرلیا تھا۔ ان جزائر میں کچھ مسلم مدارس باقی رہ گئے تھے لیکن دوسرے فرقوں کی طرح مسلمانوں کے مدارس باقی رہ گئے تھے لیکن دوسرے فرقوں کی طرح مسلمانوں کے مدارس میں بھی ہر ہفتے چار گھنٹے اطالوی زبان کی تعلیم ضروری تھی (دی ٹائمس، ۲۰ مئی ۱۹۲۹ء)۔ ۱۹۴۷ء میں یونان نے دوبارہ الجزائر کو اٹلی سے واپس حاصل کرلیا۔

۵۰۔ یورپی ترکی میں جو مسلمان ہیں، ان کے علاوہ مسلمانوں کی کثیر تعداد بلغاریہ (۱۴ فیصد ترک اور پوماکس، اگرچہ ۱۹۵۱ء میں ایک لاکھ ساٹھ ہزار ترک وہاں سے نکال دیے گئے تھے)، یوگوسلاویہ (۱۲ فیصد جن کی اکثریت بوسنیا میں ہے)، رومانیہ اور البانیہ (۶۸ فیصد) میں ہے۔ اس کے برعکس جارجیا والے ہمیشہ عیسائی رہے ہیں۔

۵۱۔ اس کتاب کے پہلے ایڈیشن چھپنے کے بعد روس میں کافی انتقال آبادی ہوا ہے۔ والگا کے کنارے قازان سے چھپنے والے متعدد عربی، ترکی اور فارسی اخبارات اب بند ہوچکے ہیں۔

52. Lane-Poole, Mohammadan Dynasties, p.208.

۵۳۔ یورپ میں اسلام قبول کرنے والا سب سے آخری گروہ کا کیسس کے انجازیوں کا ہے جو ۱۹۰۵ء کے اعلان رواداری تک نسلاً مسلمان ہونے کے باوجود برائے نام عیسائی تھے۔ ملاحظہ ہوٹی، ڈبلو، آرنلڈ کی کتاب مطبوعہ لندن۔

۵۴۔ یہ نکتہ خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ اسی سبب سے امریکہ کی نیگرو آبادی میں مسلمانوں کے پروپیگنڈہ کو خاصی حد تک کامیابی حاصل ہوئی۔ (دیکھیے 'مسلم ورلڈ'، ۱۹۲۶ء، ص ۲۶۳۔ نیز 'امریکہ کے کالے مسلمان'، از مشیر الحق، مکتبہ جامعہ، دہلی ۱۹۷۰ء)

55. H. Landon, Nepal, II, P.24. Sir Charles Bell, People of Tibet (Oxford, 1928), p. 217.

56. A. Bennigsen , In: L'Afrique Et L'Asie (1925-53)

۵۷۔ ابن بطوطہ کی؛ جو تقریباً ۱۳۴۶ء میں ساحل سماٹرا پر آیا تھا، ایسے بہت سے لوگوں سے ملاقات ہوئی تھی جن کے نام ایرانی تھے مثلاً دولاسا (دولت شاہ؟) سید الشیر ازی اور تاج الدین الاصفہانی۔

58. H. Yule, Cathay And The Way Thither (London, 1913), I, 127.

۵۹۔ مارکو پولو کا 'عظیم جاوا' غالباً وہی جزیرہ ہوگا جسے ہم جاوا کہتے ہیں۔ ابن بطوطہ نے اس کا نام مُل جاوا لکھا ہے۔
(نوٹ نمبر ۶۱ میں ابن بطوطہ کا مذکورہ بلا سفر نامہ جلد چہارم، ص ۲۳۹ ملاحظہ ہو۔)

60. Travels, Ed. H. Yule (London, 1903) II, 284.

61. Voyages D'Ibn Batoutah, IV, 229.

63. Winstedt, The Malays (London, 1950) p.33ff.

64. Barthold, Turkestan, (London, 1928), p.180.

۶۵۔ سائبریا کا ایک مذہب جس میں پدارواح کے اثرات انسانی زندگی پر پڑے رہتے ہیں۔

۶۸۔ ابن الاثیر، جلد ہشتم، ص ۳۹۶۔ نیز بارتھولڈ کی کتاب مذکور، ص ۲۵۵۔

68. China Handbook, 1953-54.

۶۹۔ وہ بعض پیشوں کو زیادہ پسند کرتے ہیں، مثلاً تیز رفتاری سے سفر کرنے کے لیے گھوڑے پالنا۔ ان میں کچھ سرائے کے مالک بھی ہیں اور دروازے پر پانی کا گھڑا لٹکاتے ہیں جو اس بات کا نشان ہے کہ وہ مسلمان ہیں۔ یہ لوگ سور کا گوشت نہیں کھاتے۔

۷۰۔ ۱۹۳۱ء تک عربی سے براہ راست چینی زبان میں قرآن پاک کا مکمل ترجمہ نہیں ہوا تھا۔

71. Voyages, IV, 396.

72. G.K. Rein, Abessinien (Berlin, 1918), I, 41.

73. J.S. Trimingham, Islam in Ethopia (Oxford, 1952), p.15.

74. Arnold, Preaching of Islam, 1913, pp.117ff.

75. Rein, Abessinien, I, 422.

۷۶۔ سوڈان کی آبادی تقریباً اسی لاکھ ہے جس کی اکثریت مسلمان ہے۔ جنوب کے نیگرو عموماً بت پرست ہیں۔
(CF. Annuaire Du Monde Musslman, 1955, p.280)

۷۷۔ ایضاً،ص۲۵۰۔

78. D. Westermann, Islam in the Sudan, International Review of Missions, I, (1912), 618-53.

79. Annuaire Du Mussulman, IV, 344.

80. H.C. Luke, A Bibliography of Sierra Leone (Oxford, 1925); K.L. Little, The Mende of Sierra (London, 1951).

[بشکریہ 'اسلامی سماج'، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، جنوری، مارچ ۱۹۸۷ء]

سُنّی اسلام کا سیاسی پس منظر

راشد شاز

ڈاکٹر راشد شاز کا تعلق ہندوستان سے ہے۔ وہ شمالی ہند کے ایک مذہبی گھرانے میں پیدا ہوئے، ان کے چچا محمد حسنین سید جماعت اسلامی کے بانیوں میں شامل تھے۔ سیاسی وابستگیوں کی بنا پر ۱۹۷۷ء میں ان کے خاندان کے تقریباً سب مردوں کو جیل کی صعوبتیں برداشت کرنی پڑیں۔ بعد میں جب سیاسی دباؤ میں کمی ہوئی اور حالات بہتر ہوئے تو راشد شاز کو تعلیم کے لیے علی گڑھ بھیج دیا گیا جہاں سے انھوں نے انگریزی ادب میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ دوران تعلیم وہ رسالہ 'تجدید' کے مدیر بھی رہے۔ پی ایچ ڈی کے بعد راشد شاز عربی اور اسلامی تعلیم کے لیے سوڈان چلے گئے۔ ۱۹۹۴ء میں راشد شاز نے 'ملی ٹائمز انٹرنیشنل' جاری کیا۔ ڈاکٹر شاز نے اردو میں تقریباً بیس کتابیں تحریر کی ہیں۔ زیر نظر دو متواتر مضامین ان کی معروف ترین کتاب 'ادراک زوال امت' کے ایک باب کی تلخیص پر مشتمل ہے۔

سنّی اسلام کے سیاسی اور سماجی محرکات کی نشاندہی سے پہلے لازم ہے کہ ہم ایک بار پھر بعض بنیادی تاریخی حقائق کو اپنے دل و دماغ میں تازہ کرلیں۔ سنی اسلام کا مروجہ تصور جہاں خلفائے اربعہ کو تقدیسی تاریخ کا حصہ سمجھا جاتا ہو، جہاں فقہائے اربعہ کو تشریح و تعبیر کے ناگزیر اساطین کے طور پر قبول کرلیا گیا ہو اور جہاں صحاح ستہ کے مجموعوں کو عہد رسولؐ کے مستند اور حتمی وثیقے کے طور پر دیکھا جاتا ہو اور سب سے بڑھ کر جہاں تابعین، تبع تابعین اور اقوال سلف کی تائید کے بغیر دین کی فہم کو غیر مستند سمجھا جاتا ہو، کسی ایسے سنّی اسلام کا وجود اسلام کی ابتدائی تین صدیوں میں نہیں پایا جاتا۔ اس میں شبہ نہیں کہ کبار صحابہ کی صفوں میں سیاسی اور پالیسی امور میں اختلاف کے سبب ابتدائے عہد میں جمل اور صفین کی خانہ جنگیاں عمل میں آچکی تھیں۔ مسلمانوں کا باہمی اختلاف شہادت حسینؓ کے المناک حادثہ کو جنم دینے کا باعث بنا تھا۔ ابن زبیر کی نو سالہ خلافت کے دور میں حلقۂ

آل بیت کے مختلف خروج اور پھر عہد اموی اور عباسی میں اس تحریک کا تسلسل بھی اس حقیقت کی غمازی کرتا تھا کہ امت میں مسئلہ خلافت پر گہرے اور غیر مندمل اختلافات پائے جاتے ہیں۔ دوسری طرف تشریح وتعبیر کے حوالے سے جبر وقدر کی بحث اور پھر عہد مامون میں خلق قرآن کے پُر جوش مناقشوں نے بھی امت کے باہمی اختلاف فکر ونظر پر مبینہ شہادت قائم کردی تھی۔ لیکن ان تمام اختلاف فکر ونظر کے باوجود دین کا اجتماعی قالب ناقابل تقسیم سمجھا جاتا تھا۔ مسلمان اپنے تمام اختلاف فکر ونظر کے باوجود الجماعۃ تھے کہ تب اہل سنت والجماعۃ یا سنّی اسلام کی تشکیل عمل میں نہیں آئی تھی۔

عباسی دعوت، جس نے آگے چل کر سنّی اسلام کا قالب تیار کیا، سیاسی اور نظری ہر دو سطح پر ابتدا سے ہی ایک مخمصہ کا شکار تھی۔ آل عباس احیائے دین کے نعرے کے ساتھ منظر عام پر آئے تھے۔ کوفہ کی مسجد میں تقریب حلف برداری کے موقع پر پہلے عباسی خلیفہ ابوالعباس السفاح (۷۴۹-۷۵۴ء) نے اپنی تقریر میں بنوامیہ اور بنو مروان کو خوب خوب صلوٰتیں سنائی تھیں اور اس خیال کا اظہار کیا تھا کہ ان کی بداعمالیوں اور ظلم وجبر کے سبب خدا نے ان پر راتوں رات ایسا عذاب بھیجا کہ ان کا جاہ وحشم زدن میں قصۂ پارینہ بن گیا۔(۱) بعد کے عباسی خلفا بھی اپنے سیاسی جواز کے ثبوت میں بنوامیہ کی بے اعتدالیوں اور ان کے ظلم وجبر کا دل کھول کر تذکرہ کرتے رہے۔(۲) عباسی دعوت کا اموی مخالف ہونا قابل فہم ہے اور یہ بات بھی سمجھنا مشکل نہیں کہ الرضا من آل محمدؐ کے جلو میں چلنے والی تحریک آل بیت کی مخالف بھی نہیں ہوسکتی۔ آل عباس کا یہی وہ مخمصہ تھا جس نے انھیں ایک پیچ کی راہ اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ عباسی پروپیگنڈے کے مطابق بنوامیہ جو دشمن اسلام تھے، اب تہہ تیغ کیے جاچکے تھے، وہ مقابلے کے میدان سے پوری طرح باہر تھے۔ اب استحکام خلافت کے بعد ان کا مقابلہ علوی طالبی آل بیت سے تھا جن کی طرف سے چھوٹے بڑے خروج کا سلسلہ مسلسل جاری تھا۔ بغض معاویہؓ اور حب علیؓ کے درمیان ایک نئے راستے کی تلاش نے بالآخر آل عباس کو تصور آل بیت میں تبدیلی پر مجبور کیا۔ اسی عہد میں ابن عباس کا نیا فکری اور سیاسی عنصر اس discourse میں شامل ہوا۔ ابن عباس کی ماورائی تصویر اسی عہد میں مرسوم ہوئی۔ روایتوں کے ذریعہ انھیں تفقہ فی الدین کی اس بلند چوٹی پر فائز کیا گیا جہاں کبار صحابہ کا فہم بھی ان سے بہت پیچھے رہ گیا۔ حتیٰ کہ ان سے قرآن کی پہلی تفسیر بھی منسوب ہوگئی۔ اس طرح وحیُ ربانی پر آل عباس نے اپنی تعبیراتی گرفت مضبوط کردی۔ بنوامیہ کی مخالفت اور آل بیت کی حمایت کے بین بین عباسیوں کی اسٹریٹیجک معتدل فکری نے ان کے لیے خلافت کا نظری جواز فراہم کردیا۔

اس خیال کا ہم پہلے بھی اظہار کرچکے ہیں کہ عباسی دعوت بنیادی طور پر ایک شیعی تحریک تھی جو محبان آل بیت کے سہارے مختلف بلاد وامصار میں زیر زمین سرگرم تھی۔ ابتداً اسے ہاشمیہ تحریک کے تسلسل کے طور پر دیکھا جاتا تھا۔ تحریک کے زعما میں یہ خیال عام تھا کہ ابو ہاشم نے مرتے وقت عباسی خانوادے کے محمد بن علی کو تحریک سے ان کی گہری وابستگی کے سبب اس تحریک کی قیادت سونپ دی تھی اور ان اسرار وعلوم پر بھی مطلع کردیا تھا جو

انھیں راست محمد بن حنیفہ سے منتقل ہوئے تھے۔ ہاشمیہ تحریک کی کمان گو کہ ابتدا سے ہی آل عباس کے خانوادے میں رہی، البتہ اس تمام عرصہ میں عباسی امام ابراہیم کی حیثیت امام مستور کی رہی جو عراق اور خراسان میں تحریک کی خفیہ کمان کرتے رہے۔ اس دوران انھیں مسلسل علوی ائمہ کی مسابقتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ انھی ایام میں جب امام ابراہیم حمیمہ میں روپوش تھے، ایک ایسا واقعہ پیش آیا جس نے تحریک آل بیت کی سمت اور شناخت کو بدل کر رکھ دیا۔ حلقۂ آل بیت کے مجوزہ امام زید بن علی کا خروج بری طرح ناکام ہوگیا۔ ابھی ان کی شہادت کی خبر تازہ ہی تھی کہ ان کے صاحبزادے یحییٰ بن زید کو جزجان (خراسان) میں اموی گورنر نصر بن سیار الکنعانی کے عہد میں قتل کر دیا گیا۔ اخبار العباس کی ایک روایت کے مطابق حکومت نے صرف یحییٰ کے قتل پر اکتفا نہ کیا بلکہ ان کی لاش کو عرصہ ہائے دراز تک صلیب پر آویزاں رکھا، یہاں تک کہ ان کی لاش کا رنگ متغیر ہوگیا۔(۳) اس دلخراش واقعہ نے خراسان اور دور دراز کے علاقوں میں عوامی بے چینی کی ایک عمومی کیفیت پیدا کر دی۔(۴) کہتے ہیں کہ خراسان کا کوئی ایسا شہر نہ تھا جہاں لوگوں نے اظہار غم و غصہ کے لیے سیاہ لباس نہ پہن رکھا ہو۔ خراسان میں یحییٰ آل بیت کی آخری علامت کے طور پر دیکھے جاتے تھے جن سے یہ توقع تھی کہ وہ اموی نظام جبر کی بساط لپیٹ سکیں گے۔ اب ان کی شہادت کے بعد علوی شیعوں کی تمام تر ہمدردیوں اور امیدوں کا مرکز حمیمہ کے امام مستور قرار پائے۔ تحریک ہاشمیہ کو محبان آل بیت کی عمومی ہمدردی اور پُر جوش تعاون حاصل ہوجانے کے سبب دیکھتے دیکھتے عباسی دعوت اچانک ایک عظیم الشان اور غلغلہ انگیز تحریک میں تبدیل ہوگئی۔ عرصہ تک اہل خراسان اس نشاط افزا احساس میں جیا کیے کہ الانصاران، الاوس و الخزرج نصرۃ النبی فی اول الزمان و اھل الخراسان نصرۃ وراثۃ فی آخر الزمان۔(۵) آل عباس کا سیاہ پرچم ان ہی خراسانیوں کی دین تھی جو یحییٰ بن زید کی موت پر کچھ نہ کر سکنے کی کسک لیے توابون کی سی ذہنی کیفیت میں جیتے تھے اور جنھوں نے مسلم بن عقیل کی قیادت میں بالآخر اموی حکومت کے فی الفور زوال کی حتمی بنیاد رکھ دی تھی۔ علوی آل بیت اپنے اس دعوے میں حق بجانب تھے، جیسا کہ نفس ذکیہ نے منصور کو تحریر کردہ اپنے ایک خط میں لکھا تھا کہ، آل عباس دراصل علوی آل بیت کی عوامی مقبولیت اور ہمدردی کے سہارے ہی برسر اقتدار آئے تھے۔ البتہ استحکام خلافت کے بعد آل عباس کو اس بات کا شدت سے احساس ہوتا گیا کہ ان کے لیے تحریک ہاشمیہ کے حوالے سے اپنے سیاسی استحقاق پر جواز فراہم کرنا counter productive ہوسکتا ہے۔ کیسانیہ اور ہاشمیہ تحریک کے قائد کی حیثیت سے اولاً تو ان کے لیے یہ باور کرانا مشکل ہوتا کہ علوی آل بیت کی موجودگی میں اقتدار پر ان کا بلاشرکت غیر قبضہ کسی الٰہی اسکیم کا حصہ ہے۔ ثانیاً ہاشمیت پر غیر معمولی اصرار سے علوی علمبرداروں کا دعویٰ مزید مضبوط ہوتا، بالخصوص ایک ایسی صورت حال میں جب سیادت کی گفتگو (discourse) صلاحیت اور لیاقت کے بجائے نص کی بنیادوں پر چل نکلی ہو۔ اس نزاکت کے پیش نظر عباسیوں نے خود کو تحریک ہاشمیہ کا تسلسل قرار دینے کے بجائے خلافت پر راست اپنے دعویٰ اور استحقاق کا اعلان کر دیا۔

نفس ذکیہ کے خروج کے بعد ایک نئے متبادل کی تلاش ابن عباس کے متبادل کی شکل میں جلوہ گر ہوئی اور یہیں سے عباسی اور علوی راستے الگ ہوگئے۔(۶) رفتہ رفتہ آل عباس کی شیعی تحریک سے تشیع کا رنگ ہلکا ہونے لگا۔عباسیوں کے لیے آل بیت کی محبت اور تفضیل آل علیؓ کی روایتیں اسی حد تک قابل اعتنا تھیں جب تک کہ یہ روایتیں علویوں کو سیاسی اقتدار سے دور رکھ سکیں۔ایک ایسے متوازن سیاسی نظریہ کی تشکیل میں کچھ تو آل عباس کے نئے تراشیدہ حوالے سے مدد ملی اور کچھ کمی عہد اموی کی طرف ایک معتدل رویہ کی تشکیل کے ذریعے پوری ہوئی۔گاہے گاہے عباسی خلفا امیر معاویہؓ کی انتظامی بصیرت اور اسلامی امپائر کی تشکیل میں ان کے کلیدی رول کا بزبان تحسین ذکر کرتے پائے گئے۔(۷) اس طرح حب علیؓ کا متوازن اظہار جسے سیاسی مخمصہ کہیے یا strategic love، آل عباس کی سیاسی شخصیت کا حصہ بن گیا۔

ابن عباس جنھیں آگے چل کر سنّی فکر میں ایک علمی حوالے کے طور پر متعارف ہونا تھا، خلیفہ مہدی کے عہد میں سیاسی discourse کا حصہ بنے۔خلیفہ منصور کے مکتوب بنام نفس ذکیہ میں اس نئے سیاسی رویے کی پہلی آہٹ سنائی دیتی ہے اور پھر اس کی بازگشت مہدی سے لے کر مامون تک ہر دور میں بآسالیب مختلف سنی جاسکتی ہے۔کہا جاتا ہے کہ مامون نے ایک بار آٹھویں امام علی الرضا سے پوچھا کہ امت کی قیادت کے لیے آپ خود کو کس طرح سزاوار سمجھتے ہیں؟ اگر یہ حوالہ علیؓ کی قرابت کا ہے تو رسولؐ اللہ کے وصال کے وقت آپؐ کے دوسرے زیادہ قریبی ورثا زندہ تھے۔اور اگر یہ استحقاق فاطمہؓ کے حوالے سے ہے تو پھر حسنؓ اور حسینؓ کی موجودگی میں علیؓ کا اس منصب پر قابض ہوجانا گویا ان کے حقوق غصب کرنے کے مترادف ہے۔کہا جاتا ہے کہ علی الرضا سے اس اعتراض کا کوئی جواب نہ بن پڑا اور وہ خاموش رہے۔(۸) استحکام خلافت کے بعد آل عباس نے وارث رسولؐ کی حیثیت سے اپنے پروپیگنڈے کی مہم تیز کردی۔کہا گیا کہ رسولؐ اللہ کے وصال کے وقت ان کے سب سے قریبی عزیز ان کے چچا عباس موجود تھے، سو ان کی موجودگی میں خلافت کی وراثت کسی اور کو منتقل نہیں ہوسکتی۔ بعض روایتوں نے آل عباس کے اس دعویٰ کے حق میں یہ دلیل دی کہ رسولؐ اللہ نے اپنی زندگی میں نہ صرف یہ کہ اپنے چچا عباس کو وارث قرار دیا تھا بلکہ ان کے حق میں وصیت بھی کردی تھی؛ ھذا عمّی وبقیت آبائی۔(۹) ام سلمٰی سے منسوب ایک روایت کے ذریعے اس حقیقت کو ذہن نشین کرنے کی کوشش کی گئی کہ خلافت آل عباس کا ازلی اور ابدی حق ہے۔ام سلمیٰؓ کہتی ہیں کہ ہم لوگ رسولؐ اللہ کی مجلس میں تھے اور اس بات پر بحث چل رہی تھی آیا آگے چل کر خلافت پر آل فاطمہ متمکن ہوں گے۔رسولؐ اللہ نے یہ سن کر فرمایا کہ آل فاطمہؓ کبھی بھی خلافت حاصل نہ کر پائیں گے۔ یہ منصب تو ہمارے چچا کے بیٹوں کے لیے مخصوص ہے، یہاں تک کہ وہ اسے مسیح کو سونپ دیں گے؛ حتیٰ یسلمو نھا الی المسیح۔اسی قبیل کی ایک اور روایت میں رسولؐ اللہ سے یہ قول منسوب کیا گیا کہ آپؐ نے فرمایا تھا کہ عباسؓ میرے وصی اور وارث ہیں۔(۱۰) تفضیل عباسؓ کا یہ سلسلہ یہیں نہ رکا بلکہ ایک منسوب الی الرسولؐ قول میں یہ بھی کہا گیا کہ رسولؐ اللہ نے فرمایا تھا کہ اللہ نے مجھے ابراہیمؑ کی طرح اپنا دوست

بنایا۔ جنت میں میرا مقام ابراہیمؑ کے مقابلے میں ہوگا اور ہمارے چچا عباسؓ کو خدا کے ان دوستوں کے درمیان جگہ ملے گی۔[11] گو کہ اس قسم کی زیادہ تر روایتیں علمائے حدیث کے نزدیک موضوعات کے قبیل سے تھیں۔ البتہ ان روایتوں سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ آل عباسؓ جب ایک تیسرے راستے کی تلاش میں نکلے تو انھوں نے کسی طرح اپنے سیاسی استحقاق پر جواز لانے کے لیے عباسی حوالے کا ہر ممکنہ استعمال کیا۔ حتیٰ کہ شیعی حدیث ِکسا جواب تک فاطمی آل بیت کے استحقاق پر دلیل لاتی تھی، اس کا عباسی ورژن بھی وجود میں آ گیا۔ ترمذی نے ابن عباسؓ کے حوالے سے یہ روایت نقل کی ہے کہ رسولؐ اللہ نے ایک دن عباسؓ اور ان کی آل اولاد کو اپنے ہاں طلب کیا۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ عباسؓ آئے ہم لوگ بھی ان کے ساتھ تھے۔ رسولؐ اللہ نے ہم سب لوگوں کو ایک ہی چادر کے اندر ڈھک لیا اور دعا فرمائی کہ یا اللہ! عباسؓ اور ان کے بال بچوں کے سارے گناہ بخش دے اور خلافت کو ان کے سلسلۂ نسب میں باقی رکھ۔

آل بیت کی فضیلت کے وہ تمام حوالے جو اب تک علوی خانوادے کا شرف امتیاز سمجھے جاتے تھے، آل عباسؓ نے ان پر استحقاق قائم کرنے کی کوشش کی۔ آیت تطہیر اور آیت مودہ کی شیعی تعبیرات کو اپنے حق میں استعمال کیا اور اس خیال کی وسیع پیمانے پر نشر و اشاعت کی کہ قرآن چونکہ اہل بیت پر نازل ہوا ہے، اس لیے اہل بیت کی تعبیر ہی مستند ہو سکتی ہے۔ رہے ابن عباسؓ تو انھیں، جیسا کہ روایتوں میں دعویٰ کیا گیا، اللہ نے فہم قرآن سے خاص طور سے نوازا تھا اور رسولؐ اللہ نے تو خاص طور پر ان کے تفقہ فی الدین کے لیے دعا فرمائی تھی؛ الهم فقه في الدين و علمه التاويل۔ یہ تھا وہ تیسرا متبادل جو عباسیوں نے استحقاق خلافت کے لیے ابن عباسؓ کی ماورائی تصویر کے ذریعے فراہم کرنے کی کوشش کی۔

ہمارے خیال میں ابن عباسؓ کی یہ تصویر اخبار العباس کی پیدا کردہ ہے جو آل عباسؓ کی سیاسی ضرورتوں کے سبب خلافت پر اپنے استحقاق کے لیے تشکیل دی گئی تھی۔ اخبار العباس کے صفحات میں ابن عباسؓ ورثۂ نبوت کے ایک ایسے امین کے طور پر ہمارے سامنے آتے ہیں جو بلا خوف لومتہ و لائم معاویہؓ اور یزید کی سرزنش کرتے ہیں۔ وہ نازک موقعوں پر ائمتہ الجور کے سامنے آل رسولؐ کے سیاسی استحقاق پر دلیل لاتے ہیں اور اپنے اس غیر مصالحانہ سیاسی نقطۂ نظر پر کبھی پردہ ڈالنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ حالاں کہ اخبار العباس کی یہ تراشیدہ تصویر اصل تاریخی تصویر سے میل نہیں کھاتی۔ اول تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ کبار صحابہ کرام کی موجودگی میں، جن میں ابوبکرؓ اور علیؓ جیسے السابقون الاولون بھی ہیں اور وہ اصحاب نبیؐ بھی ہیں جنھیں والذین معہٗ کے حلقۂ خواص میں شامل ہونے کا شرف حاصل ہے، آخر ابن عباسؓ کو قرآن مجید کے لازوال شارح کی حیثیت سے قبول کیے لینے کا کیا سبب ہے؟ اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ آل عباس اپنی سیاسی ضرورت کے تحت ابن عباسؓ کے مقام جلیل سے فائدہ کشید کرنا چاہتے تھے۔ رہا آل عباس کا یہ دعویٰ کہ انھوں نے وارث نبوت کی حیثیت سے ہمیشہ نظام جبر کے خلاف اپنی جدوجہد جاری رکھی تا آنکہ یہ انقلابی تحریک خلافت عباسی

کے قیام پر منتج ہوئی تو تاریخی اعتبار سے یہ مفروضہ بھی درست نہیں ہے کہ آل عباس کی اموی مخالف تحریک میں شرکت محمد بن علی کے زمانے سے ہوئی ورنہ اس سے پہلے آل عباس امویوں کے شریک و سہیم رہے اور ان کے اقتدار سے بھرپور فائدہ اٹھاتے رہے۔ ابن عباسؓ جو حضرت علیؓ کے عہد میں بصرہ کے گورنر رہے، حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد معاویہؓ اور حسنؓ کے مابین صلح کرانے میں آپ نے کلیدی رول انجام دیا اور اس خدمت کے عوض انھیں بعض روایتوں کے مطابق، بصرہ کے سرکاری خزانے سے نوازا گیا۔ آگے چل کر جب عبداللہ بن زبیرؓ اور یزید کے درمیان خلافت کے مسئلہ پر معرکہ آرائی ہوئی تو اس موقع پر انھوں نے امویوں کا ساتھ دیا بلکہ خود اخبارالعباس کی ایک روایت کے مطابق ابن عباسؓ نے اپنی موت کے وقت اپنے لڑکوں کو یہ وصیت کردی تھی کہ وہ ابن زبیرؓ سے وابستہ ہونے کے بجائے عبدالملک کے پاس چلے جائیں اور وہ اگر انھیں اپنے مستقر کے انتخاب کا اختیار دیں تو الشراط کی پہاڑیوں کو اپنا مسکن بنائیں کہ بنوامیہ کے بعد شراط پر ایک ایسے خاندان کی حکومت قائم ہوگی، جو عزوشرف میں اہل بیت میں سب سے بڑھ کر ہوگی، اور یہ تم لوگ خود ہوگے۔ (۱۲)

آل عباس کے روایت سازوں نے اگر ایک طرف ایسی روایتوں کی کثرت سے تشہیر و اشاعت کی جس میں حضرت عباسؓ کو رسولؐ اللہ کے حقیقی وارث اور امت مسلمہ کے قائد کے طور پر پیش کیا گیا تھا تو دوسری طرف علوی خانوادے کی توقیر گھٹا دینے کی بھی منصوبہ بند کوشش کی گئی۔ مثال کے طور پر کہا گیا کہ علیؓ کے والد ابوطالب نے حالت کفر میں وفات پائی جب کہ عباسؓ نہ صرف یہ کہ اسلام کی دولت سے مالا مال ہوئے بلکہ انھیں رسولؐ اللہ کی مشاورت میں شرکت کا شرف بھی حاصل رہا۔ (۱۳) ایک کافر چچا کو مومن چچا پر فوقیت نہیں دی جاسکتی۔ رہا علیؓ کی علوئے مرتبت یا وصایۃ کا معاملہ تو اگر اس میں کچھ حقیقت ہوتی تو امامت ابوبکرؓ اور عمرؓ کے ہاتھوں میں نہ جاتی، جب کہ واقعہ یہ ہے کہ ارباب شوریٰ نے عثمانؓ کو علیؓ پر ترجیح دی (۱۴) اور یہ کہ علویوں کے دعوے کو اگر صحیح بھی تسلیم کرلیا جائے تو کیا یہ حقیقت نہیں کہ حسنؓ نے اپنے حق امامت کو معاویہؓ کے ہاتھوں کب کا بیچ دیا؛ فان کان لکم فیھا شیئً فقد بیعتموہ و أخذ تم ثمنہ۔ (۱۵) ایک ایسے وقت میں جب آل بیت کا خون ارزاں تھا، یہ عباسی دعوت کے نقیب ہی تھے جنھوں نے آل بیت کی تحریک کو قوت بخشی، ان کے دشمنوں سے انتقام لیا اور اس بات کو عملی طور پر ثابت کر دکھایا کہ ورثۂ رسولؐ کی حفاظت کے وہ ہر طرح اہل ہیں۔ نفس ذکیہ کی بغاوت کچل دینے کے بعد خراسانیوں کے درمیان منصور نے جو خطبہ دیا تھا، اس میں نہ صرف یہ کہ اس نے اپنے آپ کو آل بیت کے محافظ کی حیثیت سے پیش کیا بلکہ علویوں کے استحقاق خلافت کی سخت نکیر بھی کی۔ منصور نے خود کو عباسیوں کے گارجین، آل بیت کے محافظ اور ورثۂ نبوت کے امین کے طور پر پیش کیا۔ (۱۶) عباسی پروپیگنڈے اور تراشیدہ روایتوں کی کثرت اشاعت سے رفتہ رفتہ عامتہ الناس کو اس بات پر یقین آنے لگا کہ خلافت آل عباس کا آسمانی حق ہے بلکہ راوندیہ جیسے بعض غلو پسند گروہ تو عباسی خلفا کو خدائی صفات سے متصف سمجھنے لگے۔ (۱۷) معتدل حلقوں میں بھی السلطان ظل اللہ کی گونج سنائی دینے لگی۔ عباسی خلفا نے اپنی تقدس مآبی پر

اصرار کے سبب عام لوگوں سے ملنا جلنا بہت کم، بلکہ بڑی حد تک ترک کردیا۔ آخری عباسی خلیفہ معتصم باللہ کے عہد میں تو صورت حال یہ ہوگئی تھی کہ محل کے جھروکے سے ایک طویل ریشمی آستین لٹکی ہوتی جسے لوگ خلیفہ کی آستین سمجھ کر بوسہ دیتے اور اسی پر اکتفا کرتے۔(۱۸) خلیفہ کی تقدس مآب آستین تو اب قصہ پارینہ ہوئی، البتہ السلطان ظل الله من اهانهٔ اهان الله کے الفاظ آج بھی توپ کاپی سرائے (استنبول) کے صدر دروازے پر نقش ہیں اور سنّی فکر کے بحران پر ماتم کناں بھی۔

سیاسی نزاع کے اس ماحول میں جہاں ہر فریق خلافت پر اپنے دعویٰ کے حق میں تعبیر و تاویل اور تراشیدہ روایتوں کا سہارا لینا سیاسی اسٹریٹجی کا حصہ سمجھتا، اگر آل عباس نے بھی یہی سب کچھ تو انھیں مطعون نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ آل عباس کی سیاسی سرپرستی میں کوئی پانچ سو سالوں تک ہمارے شعور جمہور کی تربیت ہوتی رہی ہے، بلکہ بعد کے دنوں میں جب عباسی خلافت علامتی طور پر مصر میں منتقل ہوئی اور پھر ترک عثمانیوں نے اسے مزید پانچ سو سالوں تک سہارا دیے رکھا، جب بھی نظری اعتبار سے یہ سب کچھ اسی عباسی خلافت کا تسلسل تھا۔ گویا سواد اعظم کا سنّی اسلام جن بنیادوں پر عہد عباسی میں منقح ہوا، ان ہی خطوط پر مختلف ادوار میں ضمنی اضافوں اور تغیرات کے ساتھ اس کا فکری سفر جاری رہا۔ ہمارے لیے دعوت عباسیہ اور اس کے تسلسلات کی تفہیم اس لیے ضروری ہے کہ اسلام کو آل عباس کی سیاسی تعبیرات سے الگ کیے بغیر نہ تو رسالۂ محمدیؐ کا واقعی ادراک ہوسکتا ہے اور نہ ہی ہم پر یہ حقیقت منکشف ہوسکتی ہے کہ سنّی اسلام جسے آج ہم دین کا مستندترین ایڈیشن سمجھے بیٹھے ہیں، اس کی تشکیل و تکمیل میں کتنا حصہ تاریخ کا ہے اور کتنا وحیٔ ربانی کا۔

اہل سنت والجماعت

ایک طرف استحقاق خلافت کے لیے مختلف گروہوں کا سیاسی پروپیگنڈہ تھا اور دوسری طرف اجنبی مآخذ سے آنے والی جبر وقدر، خیر وشر، ذات وصفات اور حادث وقدیم جیسی کلامی بحثوں نے تشتت فکری کی کیفیت پیدا کر رکھی تھی۔ جیسا کہ گزشتہ اسباق میں ہم اس بات کا تذکرہ کر آئے ہیں منہج کلامی کے زیر اثر فقہ و تعبیر کے اختلاف نے بھی ایک فکری بھونچال کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ تیسری صدی کے اختتام تک فقہا و محدثون اتنے مختلف حلقوں بلکہ باضابطہ مکاتب فکر بٹ گئے کہ عام انسانوں کے لیے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوگیا کہ حق کس کے ساتھ ہے۔ اگر سیاسی مقاصد کے لیے روایات بن سکتی تھیں، اگر طالبی، عباسی اور فاطمی داعیان خلافت روایات کے سہارے اپنی مزعومہ سطوت پر دلیل لا سکتے تھے تو کوئی وجہ نہ تھی کہ دوسرے چھوٹے مقاصد کے لیے روایتیں وجود میں نہ آتیں۔ مصیبت یہ تھی کہ روایات کو بسا اوقات وحی کی کلید کے طور پر دیکھا جاتا جس سے رفتہ رفتہ یہ خیال عام ہونے لگا کہ حدیث کی حیثیت قرآن پر قاضی اور فیصلہ کن ہے۔ آگے چل کر شافعی کے عہد میں سنت قولی کو سنت فعلی پر ترجیح دینے کے سبب صورت حال مزید سنگین ہوگئی۔ نوبت بہ ایں جا رسید کہ فقہا و محدثین کا ہر

حلقہ اپنی اپنی پسندیدہ روایات کے سہارے ایک نئی تعبیر دین کا نقیب بن گیا۔ صورت حال کی سنگینی کا کسی قدر اندازہ عمر بن عبدالعزیزؒ کی چشم فراست نے کیا۔ انھوں نے روایات کے اس بڑھتے سیلاب پر بند باندھنے کے لیے ثقہ روایتوں کی تجمیع کی سرکاری سطح پر پہلی باضابطہ مہم چلائی۔ لیکن اس سے پہلے کہ عمر بن عبدالعزیزؒ کی تجدیدی مساعی برگ و بار لاتی، آپؒ اس دار فانی سے کوچ کر گئے۔ پھر ان کے بعد امویوں میں کوئی ایسا صاحب علم اور روشن دماغ حکمراں پیدا نہ ہوا جو مسلم ذہن کی تشتت فکری کے سد باب کے لیے کوئی ٹھوس قدم اٹھاتا۔ یہاں تک کہ عباسی خلیفہ منصور کا عہد آیا اور اس نے اسلام کے ایک متفقہ قالب کی تشکیل کا ذکر مالک بن انس سے کیا جو ان دنوں امام دارالہجرۃ کی حیثیت سے مدینہ کے علمی افق پر بڑی تیزی سے نمایاں ہو رہے تھے۔ منصور بذات خود اہل علم میں سے تھا۔ وہ ایک ہم سبق کی حیثیت سے مالک بن انس سے پہلے سے واقف تھا۔ اس کا خیال تھا کہ فقہی روایات و آثار کا ایک مستند مجموعہ اگر مرتب ہو سکے تو اس سے مسلمانوں کی انتشار فکری پر بند باندھنے میں بڑی مدد مل سکتی ہے۔ اس کے خیال میں یہ کام یا تو وہ خود انجام دے سکتا تھا یا امام مالک کسی ایسے منصوبہ کو عملی جامہ پہنانے کی اہلیت رکھتے تھے۔ منصور نے اپنی ایک ملاقات میں امام مالک کو یہ پیشکش بھی کی تھی کہ وہ مؤطا کو سرکاری فقہی قانون کی حیثیت سے تمام بلاد و امصار میں رواج دینا چاہتے ہیں۔ منصور بوجوہ اپنے اس اقدام سے باز رہا، البتہ اس کی ایما پر فقہی آثار و روایات کا پہلا مرتب مجموعہ امت کے ہاتھوں میں آ گیا۔ یہ اور بات ہے کہ متفقہ اسلام یا سبیل المومنین کے قیام کی یہ خواہش اس مجموعے سے پوری نہ ہو سکی۔ علمائے محدثون کی سماجی علو مرتبت کے آگے خلفائے جبروت کی ایک نہ چلی اور چلتی بھی کیسے، جب ہر روایت کے بالمقابل ایک دوسری روایت موجود تھی اور علمائے آثار کو اپنی اپنی روایتوں کی صحت پر اصرار بھی تھا۔ ایک ایسے خلیفہ کے لیے جس نے بزور بازو اقتدار حاصل کیا ہو، علمائے آثار سے ٹکر لینے کے بجائے دانش مندانہ حکمت عملی یہی تھی کہ وہ ان کی حمایت حاصل کرے۔ امام مالک جنھوں نے ابتداً منصور کی بیعت کو بسبب جبر ناجائز بتایا تھا اور جس کے سبب وہ تادیب کا شکار بھی ہوئے تھے، جلد ہی ریاستی مراعات کے مستحق قرار پائے۔ اسلام کے متفقہ قالب کے تعمیر کی کوشش منصور کے عہد میں کسی فیصلہ کن نتائج تک نہ پہنچ سکی۔ دوسری صدی کے خاتمہ تک فقہا و محدثون اس بارے میں کوئی حتمی رائے قائم نہ کر سکے کہ فہم و تعبیر میں عقل کو اولیت دی جانی چاہیے یا نقل کو۔ فکر و نظر کے اقتباسات نے اہل الرائے اور اہل الحدیث کے مابین لاطائل بحثوں کو جنم دیا۔ شافعی کی 'کتاب الام' اس تشتت فکری کی بڑی حد تک آئینہ دار ہے جہاں اس عہد کے علمی افق کو کم از کم علمائے آثار کے نقطۂ نظر سے متصور کیا جا سکتا ہے۔

مسلم ذہن کے اس بحران میں حادث اور قدیم کی بحثوں نے ایک نئی دھماکہ خیز جہت کا اضافہ کر دیا۔ یہ بالکل ہی اجنبی جہت (paradigm) تھی جہاں ذات وصفات کی بحث ایک نئے فکری بحران کا باعث بنی تھی۔ مامون ان حکمرانوں میں سے تھا جس نے کتاب وسنت کے علاوہ فلسفہ کا بھی اعلیٰ ذوق پایا تھا۔ مسلمانوں کے

نظری تشتت کے بارے میں وہ اپنے ہم عصر علما کے مقابلے میں کہیں زیادہ آگاہ تھا۔ پھر اگر وہ خود کو اس منصب کا سزاوار سمجھتا تھا کہ وہ اسلام کے متفقہ قالب کی نہ صرف تشکیل کرے بلکہ اسے مصلحت عامہ کی خاطر بزور نافذ بھی کردے تو یہ کچھ عجب نہیں۔ لیکن مامون کی مشکل یہ تھی کہ وہ دانش یونانی کو علوئے فکری کی منتہیٰ ومعراج سمجھ بیٹھا تھا۔ وہ خلق قرآن کے مسئلہ کو ایک اجنبی اور نامانوس paradigm میں فیصل کرنا چاہتا تھا۔ کارتجدید کے جوش میں اسے اس بات کا احساس نہ رہا کہ اس کا یہ سوال کہ قرآن مخلوق ہے یا قدیم، دراصل ایک ایسے مخبوط paradigm سے عبارت تھا جس میں پوچھنے والا اس سوال پر اصرار کرتا ہے کہ اسے بتایا جائے کہ دہلی سے لندن تک کی مسافت کئے سیر ہے۔

عہد مامون کو ہماری فکری تاریخ میں پہلے سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے جہاں باضابطہ سرکاری سرپرستی میں ایک متفقہ اسلام کا منشور مرتب کرنے کی کوشش کی گئی۔ مامون تحریک اعتزال کا پروردہ تھا۔ وہ ان بحثوں سے واقف تھا جو اس عہد کے عیسائی اور مسلم متکلمین کے مابین ذات وصفات کے حوالے سے جاری تھیں۔ اہل کلیسا عیسیٰ کلمۃ اللہ کو قدیم اور ازلی مان کر شرک کی راہ پر چل نکلے تھے۔ مسلمان علما میں یہ موضوع زیر بحث تھا کہ قرآن مجید جو کلام اللہ ہے، صفت ذات ربی ہے سو اگر صفت، ذات کا حصہ یا توسیعہ ہے تو اسے بھی خدا کی طرح قدیم ہونا چاہیے۔ لیکن ایسا سمجھنا تعدد قدما پر دلالت کرتا تھا جس سے اس بات کا اندیشہ تھا کہ مسلمان بھی اہل کلیسا کی طرح شرک کے راستے پر جانکلیں گے۔ تو کیا قرآن مخلوق ہے؟ معتزلی اسی نقطۂ نظر کے علمبردار تھے لیکن مصیبت یہ تھی کلام اللہ اگر خالق کی صفت ہے تو اسے مخلوق کیسے قرار دیا جا سکتا تھا؟ اس مخمصہ نے فلسفہ اور سنت کے حامیوں کے مابین ایک بڑی معرکہ آرائی کو جنم دیا۔ مامون کے پاس ریاست کی قوت تھی۔ وہ خلیفۂ وقت کی حیثیت سے اپنا فریضۂ منصبی سمجھتا تھا کہ لوگوں کو تعدد قدما کے ممکنہ خطرے سے نجات دلائے۔ اس نے بغداد کے نائب السلطنت اسحاق بن ابراہیم کے نام اپنے مکتوب میں اس احساس کا اظہار کیا کہ مسلمانوں کا سواد اعظم ایسے لوگوں پر مشتمل ہے جو نور بصیرت سے محروم ہیں اور توحید وایمان سے ناآشنا۔ ان لوگوں نے اللہ اور اس کے نازل کردہ قرآن کو برابر کا درجہ دے رکھا ہے۔ وہ یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ قرآن قدیم ہے، ازل سے ہے، خدا نے اسے خلق نہیں کیا۔ حالاں کہ آیت قرآنی باسالیب مختلف اس بات کی شہادت دے رہی ہے کہ خدا نے قرآن خلق کیا ہے، مثلاً 'انا جعلنا ہ قرانا عربیا' (۴۳:۳)۔ قرآن کی دوسری آیتوں میں بھی جعل سے خلق کی طرف اشارہ مقصود ہے، مثلاً 'الحمد للہ الذی خلق السمٰوٰت و الارض و جعل الظلمات و النور'۔ (۶:۱) خدا کا یہ فرمانا کہ قرآن میں ایسے واقعات بھی شامل ہیں جو اس کے نزول سے پہلے کے ہیں تو یہ بھی اس امر پر دال ہے کہ قرآن کسی خاص وقت میں تخلیق یا نازل کیا گیا۔ اس سے پہلے وہ موجود نہ تھا۔ [۱۹] جیسا کہ ارشاد ہے: کذالک نقص علیك من انباء ماقد سبق۔ (۲۰:۹۹) اس کے علاوہ قرآن مجید کا لوح محفوظ میں ہونا بھی اس خیال پر دلالت کرتا ہے لوح قرآن کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور جو شے محدود ہو، جس کا احاطہ کیا جا سکے وہ مخلوق

ہی ہوسکتی ہے۔ 'لا یاتیه الباطل من بین یدیه و ما من خلفه (۴۲:۴۱) بھی اسی خیال کا عکاس ہے کہ قرآن مجید کا کم از کم امکانی طور پر اول وآخر موجود ہے جو اس کے محدود اور مخلوق ہونے پر دلالت کرتا ہے۔[۲۰] رہے وہ لوگ جو قرآن مجید کو قدیم مانتے تھے تو مامون کے نزدیک توحید اور ایمان کے شعور سے پوری طرح محروم تھے۔ایسے لوگوں کی امانت، عدالت اور قول وفعل لائق اعتبار نہ تھے اور اس لیے انھیں حکومت کی اہم ذمہ داریاں بھی نہیں سونپی جاسکتی تھیں۔[۲۱]

سچ پوچھیے تو خلق قرآن کی بحثوں نے مامون اور ان کے مخالفین کو ایک یکساں مخمصہ سے دوچار کر رکھا تھا۔کلام اللہ کو قدیم قرار دینا اگر تعدد قدما کے حوالے سے شرک کا راستہ کھولتا تھا تو اسے مخلوق قرار دیے جانے سے خدا کے کلام کی عظمت وجلالت جاتی رہتی تھی۔معتزلہ کے لیے اگر اس موقف سے دستبرداری توحید سے دستبرداری کے مترادف تھا تو علمائے سنت کے لیے قرآن کو مخلوق قرار دینا کلام اللہ کی بےتوقیری سے عبارت تھا۔احمد بن حنبل نے اس کے غیر مخلوق ہونے پر اپنا اصرار برقرار رکھا۔ وہ ہر سوال کے جواب میں یہی کہتے رہے کہ قرآن مجید کلام الٰہی ہے۔ابن الاحمر ابن البکاء الاکبر نے قرآن کو ساختہ اور محدث تسلیم کرلیا۔دلائل کی زد میں آکر وہ یہ بھی کہہ بیٹھے کہ قرآن مجعول ہے۔تو کیا مجعول مخلوق نہیں ہوتا اور اس طرح قرآن مخلوق نہ ہوا؟ ابن البکاء الاکبر نے کہا کہ میں مخلوق تو نہیں کہہ سکتا، ہاں یہ کہہ سکتا ہوں کہ وہ مجعول ساختہ ہے۔[۲۲] عقل اور نقل، اعتزال اور سنت کے مابین ہونے والی یہ معرکہ آرائی مامون کے عہد میں تو کسی حتمی نتیجہ کو نہ پہنچ سکی، ہاں یہ ضرور ہوا کہ سرکاری سطح پر ایک متفقہ عقیدے کی تشکیل اور اس کے نفاذ کی خواہش بالآخر متوکل کے عہد میں علمائے حدیث کی سبقت کی شکل میں ظاہر ہوئی۔اعتزال پر سنت نے فتح پائی اور احمد بن حنبل کو عین سرکاری سرپرستی میں اسلام کے عوامی منشور کی تدوین کا شرف حاصل ہوا۔آگے چل کر اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ان ہی خطوط پر منتج ہوا جس کی بنیاد ابن حنبل ڈال گئے تھے۔

متوکل کے عہد میں حکومت کی پالیسی میں اچانک تبدیلی واقع ہوئی۔حکومت کو شاید اس بات کا اندازہ ہوگیا تھا کہ وہ علمائے آثار کی حمایت اور شرکت کے بغیر کسی متفقہ اسلامی قالب کی تشکیل نہیں کرسکتی۔ابن حنبل جو اب تک حکومت کے زیر عتاب رہے تھے، زبردست استقامت کے سبب علمائے حق کی علامت کے طور پر دیکھے جانے لگے تھے۔اس واقعہ نے نہ صرف ان کے قد وقامت میں اضافہ کیا تھا بلکہ ان کی قربانیاں علمائے آثار کی مقبولیت میں اضافہ کا سبب بن گئی تھیں۔دوسری طرف مرقد حسینؑ پر محبان آل بیت کا ہجوم بڑھتا جاتا تھا جہاں پس پردہ ایک خوفناک سیاسی تحریک کی آبیاری ہو رہی تھی۔متوکل کے لیے بیک وقت بہت سے محاذ کا کھولنا مناسب نہ تھا۔دوسری طرف مروجہ معتزلی عقیدے کی ترویج واشاعت سے بھی کسی مفید نتیجہ کی امید جاتی رہی تھی۔سو متوکل نے زوال زدہ تحریک اعتزال کا قائد بنے رہنے کے بجائے خود کو محی السنہ کی حیثیت سے پیش کرنا مناسب جانا۔اس نے اگر ایک طرف مرقد حسینؑ کی مسماری کے احکامات جاری کیے تو دوسری طرف شیخین اور

امہات المومنین کے خلاف سبّ وشتم کو قابل تعزیر جرم قرار دیا۔ (۲۳) عیسائیوں اور یہودیوں کے لیے امتیازی نشان مقرر ہوئے۔ ان کے لیے عوامی جلسوں میں صلیب نکالنے کی ممانعت ہوئی اور اقوام غیر کی نوتعمیر شدہ معابدے کے انہدام کے احکام جاری ہوئے۔ حتیٰ کہ عیسائیوں سے تعلیم حاصل کرنا بھی جرم قرار پایا۔ (۲۴) احمد بن حنبل جو کچھ تو اپنی کبرسنی اور کچھ اپنی ثابت قدمی کے سبب علمائے آثار کے عزت و وقار کی علامت بن گئے تھے، خلیفہ متوکل کے مشیر خاص قرار پائے۔ حکومت میں ابن حنبل کی مشاورانہ شمولیت سے اگر ایک طرف علمائے آثار کو اسلام کی ریاستی قالب کی تشکیل میں شرکت کا موقع ملا تو دوسری طرف خلیفہ نے گویا اصولی طور پر یہ بات تسلیم کر لی کہ وہ مامون اور اس کے پیشروؤں کی طرح ایسا امام نہیں جس کے ہاتھوں میں مذہبی اور سیاسی اقتدار کا ارتکاز ہو۔ ابن حنبل کی شمولیت بھی گویا اس موقف کا اظہار تھا کہ علما خلیفۂ جبر کے تمام تر انحرافات کے باوجود اس وقت تک اس کے خلاف خروج کو جائز نہیں سمجھیں گے جب تک کہ وہ بعض بنیادی شرائط کی پاسداری کرتا رہے؛ مثلاً جمعہ، عیدین اور حج کا اہتمام بجا لائے۔ اگر ایسا ہوتا رہے تو مسلمانوں پر لازم ہوگا کہ وہ حکومت کے خلاف تلوار نہ اٹھائیں اور اسے زکوٰۃ و عشر کی رقم ادا کرتے رہیں۔ (۲۵) انھوں نے اس خیال کا بھی اظہار کیا کہ ایک قریشی خلیفہ کے خلاف کسی کو خروج کا اختیار نہیں ہے۔ خلیفہ کو اپنے نائب کی نامزدگی کا حق بھی حاصل ہے اور یہ کہ بعد کے خلفا چونکہ راشدون خلفا کے ضمن نہیں آتے، اس لیے امت کو ان کے مثالی نظائر یا احکام کا پابند نہیں کیا جا سکتا اور یہ کہ غلبہ یا استیلاء سے قائم ہونے والی خلافت فتنہ، خانہ جنگی یا خروج کے لیے جواز نہیں بن سکتی۔

اب تک دین و ریاست کی ثنویت سے مسلمان ناآشنا تھے۔ علما و خلفا کے مابین ہونے والے ٹکراؤ پر بسا اوقات دین و دنیا کی دھوپ چھاؤں یا ثنویت کا مبہم احساس اگر پایا بھی جاتا تو کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ آتی کہ بحرانی اور عبوری دور کی دینی تعبیر کو کبھی اسلام کے مستند قالب کی حیثیت مل سکتی ہے۔ اب حکومت میں ابن حنبل کے مشاورتی شرکت نے مسلم معاشرے میں چرچ اور ریاست کی تقسیم کی راہ ہموار کر دی۔ خلیفہ کے لیے یہ ضروری نہ رہا کہ وہ امام المسلمین کی حیثیت سے غایب شرع کا شناور بھی ہو کہ اب یہ کام شیخ الاسلام کا سمجھا جاتا تھا جس کی پہلی باضابطہ علامت کے طور پر ابن حنبل منصۂ شہود پر آئے تھے۔ ابن حنبل کی نظری اصلاحات نے اہل السنّت والجماعت والآثار (۲۶) کے نام سے ایک ایسے فرقہ کی بنیاد رکھی جو اپنی وسعت قلبی کے سبب متضاد اور متخالف رویوں کے قبول و جذب کی غیر معمولی صلاحیت کا حامل تھا۔ مجسمہ ہوں یا مشبہ، معتزلی ہوں یا اشعری، علمائے کلام ہوں یا علمائے آثار، فقہائے ظاہر ہوں یا خلفائے باطن؛ ان سبھوں کے لیے اس نئے نظری خیمہ میں پناہ کا وافر امکان پایا جاتا تھا۔ خود نظام وقت کے لیے بھی ایسے علما اور ان کے متبعین میں بڑی کشش تھی جو خلیفۂ وقت کو نماز، روزے کی شرط پر پالیسی امور میں کھلی چھوٹ دے دیں۔ اس کے انحراف عملی اور فکری پر اس سے کوئی اعراض نہ کریں۔ منحرف اور غاصب قریشی خلیفہ کے اتباع کو اپنا دینی فریضہ جانیں۔ کہنے کو تو یہ اہل السنّت والجماعت والآثار کا گروہ تھا لیکن فی الواقع اس میں الجماعت کی کوئی خو بو نہ تھی کہ یہاں

متضاد اور متحارب فقہی گروہوں کو بیک وقت برحق تسلیم کرلیا گیا تھا۔ ہر گروہ کا یہ دعویٰ تھا کہ حق صرف اس کے ساتھ ہے۔ اجتماعیت کی یہ مصنوعی تشکیل اور متفقہ قالب کی تلاش کی یہ خواہش ہر قدم پر ایک نئی نظری مصالحت کی طالب تھی۔ الجماعت کی تشکیل میں کبھی تاریخ کو از سرِ نو لکھنے کی کوشش کی گئی تو کبھی تاریخ کو تقدیس کا مرتبہ عطا کیا گیا۔ تب جا کر کہیں اسلام کا یہ عوامی قالب تیار ہوا جسے آج ہم اہل السنّت والجماعت کا نام دیتے ہیں، جس کے منجمد تاریخی بیانات کو گزرتے وقتوں کے ساتھ عقیدے کی سی حیثیت حاصل ہوگئی ہے۔

حواشی:

(۱) طبری، ج ۷، ص ۱۵۵، ذیل واقعات ابوالعباس السفاح۔

(۲) مامون (۸۱۳-۸۳۳) اور معتضد (۸۹۲-۹۰۲) کے عہد میں امیر معاویہؓ کی کردار کشی کی باقاعدہ مہم چلائی گئی۔ طبری میں منقول ایک روایت کے مطابق ایک بار رسولؐ اللہ نے ابوسفیان کو معاویہؓ اور ان کے بیٹے یزید کے ساتھ گدھے پر سوار دیکھا۔ فرمایا، خدا کی لعنت ہو ان سواروں پر۔ ایک روایت میں یہ بھی کہا گیا کہ ایک بار رسولؐ اللہ نے معاویہؓ کو کتابت وحی کے لیے طلب فرمایا، وہ اس وقت کھانا کھا رہے تھے، اس لیے حکم کی تعمیل نہ کر پائے۔ راوی کہتا ہے کہ رسولؐ اللہ نے فرمایا کہ خدا اس کا پیٹ کبھی نہ بھرے؛ چنانچہ ان روایتوں کے مطابق معاویہؓ ہمیشہ بھوک میں مبتلا رہتے تھے۔ کہا کرتے تھے خدا کی قسم میں کبھی اس لیے کھانے سے ہاتھ نہیں روکتا کہ میرا پیٹ بھر چکا ہوتا ہے بلکہ مجھے اس لیے رکنا پڑتا ہے کہ میرے پاس کھانے کو مزید کچھ نہیں ہوتا۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ اس پہاڑی درّے سے ایک شخص ظاہر ہوگا جسے روز آخر ہماری امت سے الگ اٹھایا جائے گا۔ راوی کے مطابق دیکھنے والوں نے دیکھا کہ اس درّے سے نکلنے والے شخص معاویہؓ تھے بلکہ ایک روایت میں تو یہاں تک کہا گیا کہ جب تم میرے منبر پر معاویہؓ کو پاؤ تو اسے قتل کردو۔ (طبری، ج ۷، ص ۵۳-۵۸)
مزید ملاحظہ کیجیے صحیح مسلم میں ابن عباس کی یہ روایت (نمبر ۲۶۰۴): عن ابن عباس رضی الله عنه ان النبی صلی الله علیه وسلم قال له اذهب و ادع لی معاویة قال فجئت فقلت هو یا کل قال ثم قال لی اذهب فادع لی معاویه قال فجئت فقلت هو یا کل فقال لا اشبع الله بطنه۔

(۳) اخبار عباس کی روایت کے مطابق یحییٰ بن زید کی شہادت ۱۲۵ھ میں عمل میں آئی۔ تب سے ابومسلم خراسانی کے ظہور تک ان کا جسد خاکی صلیب پر خشک ہوتا رہا۔ ملاحظہ کیجیے، اخبار العباس (اخبار الدولہ العباسیه و فیه اخبار العباس وولدہ)، بیروت، ۱۹۷۱، ص ۲۴۲-۲۴۴؛ مزید دیکھیے، مقاتل الطالبین لعلی بن حسین ابولفرج الاسفہانی، قاہرہ، ۱۹۴۹ء، ص ۱۵۲-۱۵۸۔ سرائے پل (افغانستان) میں ان کا مزار آج بھی مرجع خلائق ہے۔

(۴) اہل خراسان کے لیے یحییٰ کی شہادت سانحۂ کربلا سے کم نہ تھی۔ انھیں اس بات کا بڑا قلق ہوا کہ ان کے ملک میں خاندان رسالت کا چشم و چراغ اس طرح بے بسی اور اذیت ناکی سے شہید کیا جائے۔ یحییٰ کی مصلوب لاش بھی اہل خراسان کو مستقل دعوت مبازرت دیتی رہی، ان حالات میں ابومسلم خراسانی کے ظہور نے ایک عمومی بغاوت کی کیفیت پیدا کردی جو بالآخر حکمرانی کے خاتمے کا سبب ہوئی۔

ملاحظہ کیجیے؛ اخبار العباس، ص ۲۸۸؛ مزید دیکھیے، ابن خلدون، کتاب العبر و دیوان المبتداء والخبر ، بیروت، ۱۹۵۷ء، ص ۲۲۳۔

(۵) ملاحظہ کیجیے: رسائل الجاحظ الابوعثمان عمرو بن بحر الجاحظ، قاہرہ، ۱۹۶۴ء، ص ۱۵؛ مزید دیکھیے: معجم البلدان لشہاب الدین یاقوت بن عبداللہ الرومی، لیپزگ، ۱۸۶۶-۱۸۷۳ء، ج ۲، ص ۴۱۳۔

(۶) ابتداً عباسی دعوت اس خیال سے غذا حاصل کرتی تھی کہ ان کے بزرگ محمد بن علی کو ابوہاشم نے دعوت آل بیت کی کمان سونپ دی تھی۔ محمد بن علی کے صاجزادے نے ۱۲۵ھ میں اپنے والد کے انتقال کے بعد امام المسلمین کی حیثیت سے خفیہ طریقہ سے اپنی دعوت کو منظم کیا۔ بارہ نقباء پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی گئی جس نے خراسان کے علاقوں کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنایا۔ کہا جاتا ہے کہ محمد بن علی جب تک زندہ رہے، ان کا قیام حمیمہ میں رہا۔ خراسان کے اہم داعی بھی اپنے قائد کی اصل شناخت سے ناواقف رکھے گئے۔ امام ابراہیم کی اصل شناخت پر بھی عرصہ تک ابہام کا پردہ پڑا رہا۔ یہاں تک کہ ابو مسلم خراسانی کی سبک رفتار کامیابیوں نے سیاسی صورت حال کو یکسر بدل کر رکھ دیا، بالآخر حالات کی کمان ابوسلامہ کے ہاتھوں میں آئی۔ امام کے غیاب میں انھیں ویزر آل محمدؐ کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ لیکن مصیبت یہ ہوئی کہ کوفہ کے عین سقوط سے پہلے امام ابراہیم نے حران میں امویوں کی قید میں داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔ امام ابراہیم کی موت سے عباسی دعوت کا نظری منظرنامہ یکسر بدل کر رہ گیا۔

(۷) مثال کے طور پر خلیفہ منصور معاویہؓ کی سیاسی بصیرت کا قائل تھا۔ چونکہ معاویہؓ کی حیثیت عامتہ المسلمین کے لیے ایک کاتب وحی اور صحابی کی تھی، اس لیے اموی حکومت کی سخت تنقید کے باوجود آل عباس کے لیے معاویہؓ کے خلاف لب کشائی میں احتیاط لازم تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مامون اور معتضد کے علاوہ دوسرے عباسی خلفا کے عہد میں معاویہؓ کے خلاف لاف وگزاف کا سلسلہ حد اعتدال میں نظر آتا ہے۔

(۸) کتاب عیون الاخبار لابومحمد عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ، قاہرہ، ۱۹۲۵-۱۹۳۰ء، ص ۱۴۰، ۱۴۱۔

(۹) کتاب انساب الاشراف لاحمد بن یحییٰ بن جابر البلاذری، مرتب محمد باقر المحمودی، بیروت، ۱۹۷۷ء، ج ۳، ص ۵۔

(۱۰) کتاب الموضوعات لابوالفرج عبدالرحمٰن بن علی بن الجوزی، مدینہ، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۱، مزید دیکھیے: حوالہ ۷، ادراک جلد ۲۔

(۱۱) حوالہ مذکور، ص ۳۲: مزید دیکھیے۔ بلاذری انساب، ج ۳، ص ۵۔

(۱۲) اخبار العباس، ص ۱۳۱۔

(۱۳) ملاحظہ کیجیے: کتاب المنمق فی اخبار القریش لابوجعفر محمد بن حبیب، حیدرآباد، ۱۹۶۴ء، ص ۲۸-۳۱؛ مزید ملاحظہ کیجیے: بلاذری، انساب، ج ۳، ص ۵۔

(۱۴) تاریخ طبری، لائڈن، ۱۸۷۹-۱۹۰۱ء، ج ۳، ص ۲۱۳۔

(۱۵) طبری، ج ۳، ص ۲۱۴۔

(۱۶) ملاحظہ کیجیے: مروج الذہب ومعاون الجوہر لعلی بن حسین بن علی المسعودی، بیروت، ۱۹۶۵-۱۹۶۶ء ج ۳، ص ۳۰۰، ۳۰۱۔

(۱۷) کتاب مقالات الاسلامیین لعلی بن اسمٰعیل الاشعری، استنبول، ۱۹۲۹ء، ص ۲۱؛ مزید دیکھیے: مسعودی، مروج الذہب، ج ۳، ص ۲۳۶۔

(۱۸) خواجہ عباداللہ اختر، خلافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۵۱ء، حصہ اول، ص ۱۰۰۔

(۱۹) ملاحظہ کیجیے: بغداد کے نائب السلطنت اسحاق بن ابراہیم کے نام مامون کا پہلا فرمان/ مکتوب، مورخہ ربیع الاول ۲۱۸ھ (محولہ: ابوزہرہ، امام احمد بن حنبل، لاہور، ۱۹۹۱ء، ص ۱۱۵-۱۱۸)۔

(۲۰) نائب السلطنت کا بغداد اسحاق بن ابراہیم کے نام مامون کا تیسرا خط۔ (محولہ: ابوزہرہ، حوالہ مذکور، ص ۱۲۰-۱۲۴)

(۲۱) حوالہ مذکور۔

(۲۳) محولہ: ابوزہرہ، امام احمد بن حنبل، ص ۱۲۹۔

(۲۴) طبری، ج ۱۱، ص ۲۴۱۔

(۲۵) طبری، ج ۱۱، ص ۴۹۔

(۲۶) کتاب السنہ، ص ۳۵۔

[بشکریہ 'ادراک زوال امت'، ملی پبلی کیشنز، نئی دہلی، ۲۰۰۵ء]

اسلام کا شیعی قالب

راشد شاز

اسلام کی ابتدائی تین صدیوں تک شیعہ سنّی الگ الگ مستقل دین کی حیثیت سے منتج نہ ہوئے تھے۔ گو کہ مسلمانوں میں سیاسی دھڑے بندیوں کی ابتدا خلافت عثمانی کے بعد ہی شروع ہوگئی تھی لیکن مسلمانوں کے تمام باہمی متحارب گروپ اپنے تمام تر اختلافات کے باوجود خود کو ایک ہی رسالۂ محمدیؐ کے حامل سمجھتے تھے۔ حتیٰ کہ کلامی موشگافیوں اور فقہی اختلافات کے باوجود کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی یہ بات نہ آتی تھی کہ یہ سب کچھ آنے والے دنوں میں دین کے الگ الگ قالب کے قیام پر منتج ہوگا۔ شیعہ، سنّی اور وہ جو خوارج کہلائے؛ ان سب کی نمازیں اور اذانیں ایک تھیں۔ وہ سب مشترکہ طور پر ایک ہی مسجد میں، ایک ہی امام کے پیچھے نمازیں پڑھتے تھے۔ حتیٰ کہ آل بیت کے وہ افراد جو آگے چل کر شیعوں کے نزدیک ائمہ معصومین کی حیثیت سے دیکھے گئے، وہ بھی اپنے عہد میں مسلم معاشرے میں کچھ اس طرح گھلے ملے رہے جیسے دوسرے جلیل القدر افراد۔ عباسی خلافت کے قیام کے بعد مسلمانوں کے متحدہ سیاسی منشور کے طور پر خطبۂ جمعہ میں بڑی انقلابی نوعیت کی تبدیلیاں کی گئیں جس کا مفصل تذکرہ ہم آگے کریں گے۔ البتہ عہد عباسی میں شیعان علیؓ اور آل بیت کے مدعیان کی تالیف قلب کا خاطر خواہ نظم نہ ہوسکا۔ اس محرومی نے شیعان علیؓ کے سیاسی موقف میں مزید سختی پیدا کی۔ چوتھی صدی کے آغاز پر فاطمی خلافت کے ظہور اور پھر عین قلب عراق میں آل بویہ کے عروج نے شیعیت کو ایک مستقل مذہبی قالب اختیار کرلینے کا سامان فراہم کردیا۔ ابن حجر نے خیر القرون قرنی کی تشریح میں لکھا ہے کہ تبع تابعین میں سے آخری شخص جس کا قول مقبول ہے، وہ ہے جو ۲۲۰ھ تک بقید حیات رہا۔ اس کے بعد بقول ان کے، بدعات کا دور دورہ ہوا اور حالات یکسر بدل کر رہ گئے۔ [1] عام طور پر محدثین کا یہ خیال ہے کہ ابن حنبل کے عہد تک اسلام کا متحدہ قالب بڑی حد تک باقی تھا۔ ہمارے خیال میں اس عہد کو ہم ۲۹۷ھ تک وسعت دے سکتے ہیں بلکہ اس سے بھی آگے کہ جب فاطمی خلافت قاہرہ کے سیاسی منظر نامے پر طلوع ہوئی اور اسے اپنے نظری جواز کے لیے دین کے قدرے مختلف قالب کی ضرورت محسوس ہوئی تو اس کے ردعمل کے طور پر سنی اسلام

کے خدوخال بھی متعین کیے جانے لگے۔ اسی دوران پھر شیعوں کو وہ گروہ جو حسن عسکری کی وفات کے بعد حالات سے کبیدہ خاطر تھا اور جس کے افراد مختلف علاقوں میں خروج کرتے اور کبھی کبھی کسی چھوٹے سے علاقے پر قابض ہوجاتے، انھیں ایک نئی نظری جدوجہد کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اسی دور میں آل بیت کے حلقے سے کچھ ایسی علمی کاوشیں سامنے آئیں جس نے بہت جلد شیعہ اسلام کا ایک علیحدہ قالب ترتیب دے ڈالا۔

شیعہ اسلام کے تمام بڑے اساطین چوتھی صدی میں طلوع ہوئے۔ اسی دور میں ان کی تمام بنیادی کتابیں لکھی گئیں۔ اس سے پہلے شیعوں اور سنیوں کی الگ الگ دینی کتابوں کا کوئی تصور نہ پایا جاتا تھا۔ عالم اسلام میں التباسات فکر ونظر کی جو آندھی چل رہی تھی، اس کے دونوں ہی شکار تھے۔ صحاح ستہ کے مجموعے جو تیسری صدی میں مرتب ہوئے، ان کی حیثیت دونوں فرقوں کے اجتماعی سرمایے کی ہے۔ صحاح ستہ اور احادیث کی دوسری متداول کتابوں میں جو تیسری صدی یا اس کے کچھ بعد مرتب ہوئیں، ایسی بہت سی روایتیں موجود ہیں جو بنیادی طور پر شیعی نقطہ نظر کی حامل ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ تیسری صدی کے آخر تک ان دوفرقوں کی کتابیں مشترکہ تھیں اور روایتوں کے ان مجموعوں کو دین کے حتمی تعبیری قالب کی حیثیت حاصل نہیں تھی ورنہ یہ کیسے ممکن ہوتا کہ من کنت مولاہ فعلی مولاہ کی حدیث کے باوجود مسلمانوں کا کوئی گروہ حضرت علیؓ کو خلیفہ بلافصل تسلیم کرنے سے انکاری ہوتا[۲] یا صحیح مسلم میں خمرۂ نماز اور حدیث متعہ کی موجودگی کے باوجود ان امور کو اپنے لیے لائق عمل نہ سمجھتا۔ بخاری میں کوئی چھ جگہوں پر مختلف انداز سے اس بات کا تذکرہ موجود ہے کہ آنحضرتؐ نے جب بستر مرگ پر وصیت لکھوانا چاہی تو حضرت عمرؓ نے یہ کہہ کر انھیں اس ارادے سے بعض رکھا کہ حسبنا کتاب اللہ۔ شیعہ نقطۂ نظر کی پُر زور وکالت کرنے والی اس حدیث کی بخاری میں موجودگی اس بات کا بین ثبوت ہے کہ جس وقت صحاح ستہ کے مجموعے مرتب ہورہے تھے، مسلمان اپنے تمام تر التباسات فکری کے باوجود امت واحدہ تھے جن کا علمی سرمایہ مشترکہ تھا۔[۳]

چوتھی صدی کی ابتدا تک نہ صرف یہ کہ شیعہ اور سنّی ایک مشترکہ علمی سرمائے کے حامل تھے بلکہ دونوں حلقوں کے علمائے کرام ایک دوسرے سے اکتساب فیض کو معمول کی بات سمجھتے؛ کہ تب ان سیاسی امور پر مختلف نقاط نظر کا پایا جانا مذہبی شناخت کا حوالہ نہیں بن پایا تھا۔ ابن حجر نے ایسے علمائے حدیث کی ایک طویل فہرست فراہم کی ہے جو تھے تو سنّی شناخت کے حامل لیکن انھوں نے الباقر سے حدیثیں روایت کیں، ان کے شاگرد رہے یا ان کی علمی مجلسوں کی رونق تھے۔ ابو اسحٰق السّبیعی، عمرو بن عبداللہ (متوفی ۱۲۸ھ)، العراج (متوفی ۱۴۰ھ)، شہاب زہری (متوفی ۱۲۴ھ)، عمرو بن دینار (متوفی ۱۲۶ھ)، عبدالرحمٰن بن العمر والاوزاعی (متوفی ۱۵۷ھ)، عبدالملک ابن جریج (متوفی ۱۵۰ھ)، سلیمان بن مہران الاعمش (متوفی ۱۴۸ھ)، مکحول بن راشد (متوفی ۱۱۵ھ) جیسے معروف نام اس فہرست میں شامل ہیں جن میں الزہری، الاوزاعی، ابن جریج، الاعمش وغیرہ سنّی فکر کے اساطین میں شمار ہوتے ہیں۔[۴] ذہبی نے بھی ایسے علما کے نام شمار کرائے ہیں جو اہل سنت کے

لیے معتبر سمجھے جاتے ہیں اور جن کا علم الباقر کے مدرسۂ فکر کا مرہون منت ہے۔ ذہبی کے مطابق ربیعہ الرائے (متوفی ۱۳۶ھ)، مرّہ بن خالد ابونعیم الاسفہانی (متوفی ۱۳۶ھ)، عطا بن ابی رباح (متوفی ۱۱۴ھ)، جابر الجوفی (متوفی ۱۲۸ھ) اور آبان بن تغلیب (متوفی ۱۴۱ھ) جیسے محدثین کا باقر سے اکتساب فیض تاریخی بنیادوں پر ثابت ہے۔

جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، اس عہد میں شیعہ سنّی علما کا ایک دوسرے سے اکتساب فیض کرنا، باہم ایک دوسرے کی مجلسوں میں بیٹھنا یا شاگردی اختیار کرنا معمول کی بات سمجھی جاتی تھی۔ جہاں ان حضرات کی زبانیں ایک دوسرے کی توصیف میں کھلتیں، وہیں ایک دوسرے کے لیے ناروا جملے بھی ان کی زبانوں سے نکل جاتے۔ عطا بن ابی رباح، جو اہل سنت کے بہت بڑے محدث ہیں، الباقر کے خاص شاگردوں میں تھے جن کے بارے میں ایک بار الباقر نے کہا تھا کہ مناسک حج کے سلسلے میں اس وقت عطا سے بڑا کوئی عالم نہیں۔[(۵)] دوسری سنّیوں کے اساطین میں حسن بصری سے باقر کی معاصرانہ چشمک تھی۔ وہ انھیں سخت ناپسند کرتے بلکہ ایک موقع پر تو باقر نے حسن بصری کو محرف لکلام اللہ تک کہہ دیا تھا۔[(۶)] جعفر اپنے زمانے میں شیعوں کے امام منصوص کے بجائے ایک جلیل القدر عالم کی حیثیت سے دیکھے جاتے تھے، جن کے حلقۂ درس سے وابستگی اہل علم کے لیے باعث افتخار تھا۔ ابوحنیفہ النعمان (متوفی ۷۶۷) جن سے آگے چل کر فقہ حنفی کا دبستان منسوب ہوا اور مالک ابن انس (متوفی ۷۹۵) جن سے فقہ مالکی منسوب ہے، جعفر صادق کے حلقۂ ارشاد سے باقاعدہ وابستہ تھے۔ گویا جعفر کے عہد تک شیعہ سنّی نظری سرحدیں واضح نہیں ہو پائی تھیں اور نہ ہی انھیں امام منصوص نہ ماننے سے کسی کا ایمان باطل ہوتا تھا۔

وہ لوگ بھی جو تفضیل علیؑ کے قائل نہیں تھے، علمائے اہل بیت سے اخوت واحترام سے پیش آتے کہ تب شیعہ یا سنّی ہونا ایک تاریخی سیاسی مسئلہ پر نظری مؤقف کا اظہار تھا اور بس۔ اسے عقیدہ کا مسئلہ نہیں بنایا گیا تھا جس کی بنیاد پر علیحدہ فرقوں کا قیام عمل میں آسکے۔ کہا جاتا ہے کہ الحکم بن عتبہ (متوفی ۱۱۳ھ) جو ایک مشہور محدث تھے، اپنے علم وفضل اور کبرسنی کے باوجود جب الباقر کی مجلس میں آتے تو ان سے اتنی محبت اور احترام سے ملتے جیسے شاگرد استاد سے ملتا ہو۔ اس کا ایک سبب تو الباقر کی علمی حیثیت تھی اور دوسرا سبب اہل بیت سے ان کا تعلق۔[(۷)] ابن حجر نے 'تہذیب' میں لکھا ہے کہ محمد بن المنکدر، الباقر کی شان میں رطب السان رہتے۔ ان سے منقول ہے کہ انھوں نے علی بن الحسین سے بڑھ کر کسی اور کو نہیں دیکھا اور اگر دیکھا تو ان کے صاجزادے الباقر کو۔[(۸)] زہری (متوفی ۱۲۴ھ) جو شیعہ رجحان کے حامل تھے اور جن کے اصحاب اہل بیت سے خوشگوار تعلقات پر تاریخ کے صفحات شاہد ہیں، امویوں کے سرکاری مولوی رہے۔ زہری سے باقر کی روایتیں منقول ہیں اور وہ اس بات پر فخر کرتے ہیں کہ ان کی تربیت الباقر کے والد زین العابدین کی مجلسوں میں ہوئی۔[(۹)]

آج ہم جنھیں شیعہ فکر کے اساطین میں شمار کرتے ہیں اور جن کے سر شیعی انحراف فکری کا الزام عائد کیا جاتا ہے، ان کی بے شمار روایتیں اہل سنت کی قدیم کتب میں موجود ہیں۔ مثال کے طور پر الباقر اور ان کے صاحبزادے جعفر الصادق کی روایتیں موطا امام مالک، [۱۰] تاریخ طبری، [۱۱] مسند احمد [۱۲] اور الرسالہ شافعی [۱۳] جیسے معتبر سنّی مآخذ میں موجود ہیں، اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ مسند احمد جو اہل سنت کے نزدیک حدیثوں کا سب سے بڑا مجموعہ ہے، اس میں غدیر خم کی روایت موجود ہے۔

اہل سنت کی قدیم کتب روایات میں الباقر کی صرف روایات ہی نہیں ملتیں بلکہ بسا اوقات الباقر سنیوں کے لیے ماخذ حدیث کی حیثیت بھی رکھتے ہیں، یعنی ایسی حدیثیں بھی موجود ہیں جن کا سلسلہ الباقر پر جا کر ختم ہو جاتا ہے۔ مثلاً 'موطا' میں کم از کم دو روایتیں [۱۴] الباقر سے ہی شروع ہوتی ہیں، جب کہ چار روایتیں [۱۵] الباقر نے جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہیں اور دو روایتیں [۱۶] تو ایسی ہیں جن کو الباقر نے راست حضرت علیؓ کی سند پر بیان کیا ہے۔ اسی طرح شافعی کے 'الرسالہ' [۱۷] میں کم از کم ایک روایت ایسی موجود ہے جس کا سلسلہ الباقر پر جا کر ختم ہو جاتا ہے۔ کچھ یہی حال مسند احمد [۱۸] کی بعض روایات کا ہے جو یا تو الباقر پر ختم ہوتی ہیں یا ان کے توسط سے ان کے والد علی زین العابدین [۱۹] تک جا پہنچتی ہیں۔ ان حقائق سے اس بات کا بآسانی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اپنے عہد میں الباقر محدث اور فقیہ کی حیثیت سے اہل سنت کے حلقے میں بھی اسی طرح مقبول تھے اور یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ تب فرقوں کی شناخت واضح نہیں ہوئی تھی۔

جعفر الصادق (متوفی ۷۶۵) کے عہد تک شیعیت محض ایک سیاسی تحریک تھی جو مختلف اساطیری روایتوں اور فضائل و مناقب سے فطری غذا ضرور حاصل کرتی تھی، البتہ باضابطہ مسلک یا مذہب کی حیثیت سے اس کے خد و خال واضح نہیں ہوئے تھے۔ [۲۰] کیسانیہ، جو ابن حنفیہ کو اپنا پیشوا مانتے تھے، مختار اور عبداللہ بن معاویہ کی بغاوتوں میں کلیدی رول ادا کر چکے تھے، بلکہ بڑی حد تک عباسی دعوت کے محور و مرکز تھے۔ دوسری طرف نفس ذکیہ اور حسنی سلسلہ کے متبعین تھے۔ گویا اہل بیت کے حوالے سے جو لوگ استحقاق حکومت کی مہم چلا رہے تھے، ان کی قیادت اصحاب سیف ائمہ کے ہاتھوں میں تھی۔ جعفر صادق نے اپنی جلالت علمی کے سبب تلوار کے بجائے قلم کا میدان اپنے لیے منتخب کیا۔ اس سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ دوسرے علوی سلسلوں کے مقابلہ میں وہ نظام وقت کے راست ٹکراؤ سے بچ گیا۔ گویا اب تک شیعہ جو کچھ بزور بازو نہ کر پائے تھے، جعفر کے pacifism اور جلالت علمی نے اسے کر دکھایا۔ اسی عہد میں یہ خیال پہلی بار سامنے آیا کہ ائمہ مامورین کا سلسلہ بذریعہ نص ہے۔ ایک امام کے بعد یہ سلسلہ دوسرے کو منتقل ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ اپنے اس حق پر اصرار کرے یا نہ کرے۔ وثوق کے ساتھ یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا جعفر خود نص کے موجد ہیں۔ البتہ ایک ایسے عہد میں جب علویوں کو خلافت کا potential candidate سمجھا جاتا ہو اور جب ان کے خلاف تلواریں بے نیام ہوں، سابقہ سیاسی تجربوں کے پیش نظر امامت کو مسند رشد تک محدود کرنا ایک قابل فہم بات ہے۔ پھر ایک ایسے عہد میں جب اہل حق کے

لیے سیاسی مسائل پر زبان کھولنا مشکل ہو گیا ہو، اس کا امکان ہے کہ رشد و ہدایت پر اپنے استحقاق کو باقی رکھنے کے لیے نص کا فلسفہ سامنے لایا گیا ہو اور اس کا بھی امکان ہے کہ حساس امور پر خاموشی یا تقیہ کے سبب دوسروں کو اس کا موقع ملا ہو کہ وہ خانوادۂ علوی میں امامت کے استحقاق کو منصوص من اللہ امر بتائیں۔ البتہ یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ نص کا تصور اس عہد میں منقح نہ ہوا تھا۔ خود جعفر کے عہد میں جو لوگ نفس ذکیہ کے گرد جمع تھے، وہ اس لیے تو تھے کہ جعفر اپنی امامت پر کسی نص سے جواز نہیں لاتے تھے۔

یہ خیال کہ ائمہ منصوص کا تصور جعفر کے عہد میں متشکل نہیں ہوا تھا، ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جس پر خود جعفر کے بعد کی نسلیں گواہ ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ جعفر نے اپنی زندگی میں اسماعیل کو نامزد کیا تھا۔ لیکن اسمٰعیل کی جواں سال موت کے سبب انھیں موسیٰ کو نامزد کرنا پڑا۔ بعض لوگ جعفر کی زندگی میں ہی یہ کہہ کر ان سے الگ ہو گئے کہ جعفر کو ایک ایسے شخص کو نامزد نہیں کرنا چاہیے تھا جو مستقبل میں ان کی نمائندگی سے قاصر ہو۔ بالفاظ دیگر جس امام کو اتنی بھی خبر نہ ہو کہ اس کا صحیح نمائندہ کون ہو سکتا ہے، اس کی کیا اتباع کی جائے۔ ابتداً اس حق پر عبداللہ نے اپنا استحقاق ثابت کیا۔ البتہ عبداللہ کی موت کے بعد موسیٰ کو منصب امامت پر فائز ہونے کا موقع ملا۔ (۲۱) نوبختی نے جو واقعات نقل کیے ہیں، اس سے بھی اس بات کا عندیہ ملتا ہے کہ باقر کے عہد تک شیعی اماموں کا تصور خاندانی حوالے سے محض سیاسی استحقاق کا تھا۔ نہ تو اس کی کوئی باقاعدہ دینیات مرتب ہوئی تھی اور نہ ہی اسے امر منصوص سمجھا جاتا تھا۔ (۲۲) بلکہ خود شیعہ تاریخی مصادر سے یہ بات پایۂ ثبوت تک پہنچتی ہے کہ گیارہویں امام حسن العسکری کی موت کے بہت بعد تک بارہ منصوص ائمہ کی کوئی فہرست نہیں پائی جاتی تھی۔ (۲۳) شیعوں کے وہ تمام عقائد جن پر آج شیعہ مسلک کی عمارت قائم ہے، مثلاً بارہ منصوص اماموں کا من جانب اللہ مامور ہونا، امام غائب کے سلسلے میں غیبت کبریٰ کا تصور، آل بیت کا فاطمی خانوادے تک محدود ہونا یا یوم عاشورہ کی مروجہ رسومات اور زیارت قبور انبیا کو دین کا حصہ سمجھنا؛ ان تمام باتوں کی خود جعفر صادق کو مطلقاً ہوا نہ لگی تھی۔ اگر یہ عقیدہ واقعتاً من جانب اللہ ہوتا تو بارہ اماموں کی فہرست جعفر صادق کے عہد میں ضرور گردش کر رہی ہوتی۔ جعفر کے پُر جوش شاگرد ہشام بن حکم (متوفی ۷۸۵) جو ساجی منظر نامے پر ائمہ معصومین کی پُر زور تبلیغ کرتے نظر آتے ہیں، ان کے ہاتھوں میں بھی بارہ اماموں کی کوئی فہرست نظر نہیں آتی۔ اس کے برعکس ہم دیکھتے ہیں کہ آل بیت رسولؐ کے حوالے سے ہاشمیوں اور مطّلبیوں کی مختلف شاخوں سے لوگ اپنے آپ کو پیش کر رہے ہیں۔ تو کیا شیعیت کی تعمیر کا تمام کام آل بویہ کے عہد میں انجام پایا؟ تاریخی مصادر سے اس سوال کا جواب اثبات میں بھی فراہم ہوتا ہے اور نفی میں بھی۔ اس میں شبہ نہیں کہ آل بویہ کا عہد شیعیت کی علیحدہ مذہبی تشخص کے لیے کلیدی اہمیت کا حامل ہے، البتہ جن اجزا سے اس عہد میں شیعیت کا خرمن فکر تشکیل پایا، وہ منتشر حالتوں میں مسلم معاشرے میں پہلے سے موجود تھے۔ شیعیت کسی نئے مذہب کی تشکیل سے عبارت نہ تھی جس کے لیے کوئی خاص داعی تاریخ کے کسی لمحے میں ایک نئی دعوت کا اعلان کرتا بلکہ سیاسی اور فکری انتشار کے عہد میں یہ ایک نئے فکری

قلعے کی تعمیر کی کوشش تھی۔ چوتھی صدی کا عہد عالم اسلام میں نظری خیموں کی تعمیر کا عہد ہے۔ اسی عہد میں بوجوہ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کو دینی شناخت عطا ہوئی۔ سنّی، فاطمی اور شیعی اسلام کے علیحدہ علیحدہ خیمے اسی عہد میں قائم ہوئے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ ہم شیعی اسلام کو تو تاریخ کا پروردہ بتائیں اور دین کے دوسرے تاریخی قالب اور ان کے انحراف پر ہماری جبینیں شکن آلود نہ ہوں۔

تعلیقات وحواشی:

(۱) فتح الباری، ج ۴، ص ۴

(۲) یہ کہنا تو مشکل ہے کہ من کنت مولاہ فعلی مولاہ کی روایت پہلی بار کب سامنے آئی کہ خود شیعی ماخذ میں غدیر خم کا پہلا اظہار بزبان علیؑ کوفہ کی اس مسجد میں ہوا جب حضرت علیؑ نے ان اصحاب کو اس قول کی تصدیق کے لیے جمع کیا تھا (المفید، ارشاد ترجمہ ہووارڈ ص ۳۹۳)۔ رہا یہ دعویٰ کہ لفظ وصی کا تذکرہ صفین اور جمل کی جنگوں میں سنائی دیتا ہے، تو واقعہ یہ ہے کہ ابومخنف کی 'کتاب الجمل' سے پہلے اس دعویٰ کا اظہار کسی اور نے نہیں کیا۔ ابومخنف نے 'کتاب الجمل' میں اور نصر بن مزاحم کی 'کتاب الواقعۃ الصفین' میں حضرت علیؑ سے ایسے اشعار منسوب کیے ہیں جن میں ان کی زبانی مقام وصی پر ان کے دعویٰ کا اظہار ہوتا ہے۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ عہد عثمانؓ میں عبداللہ بن سبا نے اس خیال کی اشاعت شروع کر دی تھی ہر نبی کا ایک وصی ہوتا ہے اور محمدؐ کے وصی علیؑ ہیں۔ تاریخی مصادر میں عام طور پر عبداللہ بن سبا کے گرد سرّیت کا ہالہ قائم ہو گیا ہے، بعض لوگ اسے ایک خیالی کردار تصور کرتے ہیں۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ عبداللہ بن سبا کے نام سے عمار بن یاسر متحرک تھے جو اپنے عہد میں السودہ کے لقب سے بھی جانے جاتے تھے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: علی الوردی، واعظ السلاطین، بغداد ۱۹۵۴ء۔

۳۲۰ھ میں 'الکافی' کی ترتیب سے پہلے روایتوں کے مجموعے تمام فرقوں کی مشترکہ میراث سمجھے جاتے تھے اور ان میں سبھوں کو اپنے مطلب کی روایتیں مل جاتی تھیں؛ خواہ وہ جمع بین الصلوٰتین کا معاملہ ہو یا ہاتھ کھول کر نماز پڑھنے کی بات۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں ایک بات ہے جس میں ان لوگوں کا بیان ہے جو ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھتے تھے۔ یہ وہی ابن ابی شیبہ ہیں جنھیں بخاری و مسلم کی استادی کا شرف حاصل ہے اور جن کے بیان کے مطابق مکہ میں عبداللہ بن زبیر، مدینہ میں سید بن میبّ، بصرہ میں حسن بصری اور ابن سیرین اور کوفہ میں ابراہیم نخعی ان لوگوں میں تھے جو ہاتھ کھول کر نماز پڑھا کرتے تھے۔ رہا شیعوں کے ہاں جمع بین الصلوٰتین کا معاملہ تو ترمذی میں یہ روایت موجود ہے کہ آنحضرتؐ نے مدینہ میں، جہاں نہ بارش تھی نہ جنگ کا خوف، نہ سفر اور بیماری کا عذر، آپؐ نے ظہر اور عصر کی نمازیں یکجا پڑھائیں۔

(۴) الذہبی، تاریخ الاسلام، ج ۴، ص ۲۹۹۔

(۵) ابن سعد، طبقات، ج ۵، ۴۵۔۳۴۴۔ مزید دیکھیے: ابونعیم، حلیتہ الاولیاء، ۱۰ مجلدات، قاہرہ، ۳۸۔۱۹۳۲، ج ۳، ص ۳۱۱۔

(۶) کہا جاتا ہے کہ جب باقر تک یہ خبر پہنچی کہ حسن بصری قرآن مجید کی آیات؛ قل لا اسئلکم علیہ اجراً الا المودۃ فی القربیٰ

(۴۲:۲۳) کی تفسیر یہ بتاتے ہیں کہ اس کا مطلب خدا کی اطاعت کے ذریعہ اس کے قرب کا حصول ہے نہ یہ کہ اہل بیت کی قربت تو باقر اس بات سے بہت برہم ہوئے، یہاں تک کہ انھوں نے حسن بصری کو المحرف لکلام اللہ تک کہہ ڈالا۔ (القاضی النعمان، دعائم الاسلام، ج ا،ص ۸۴)

(۷) ابونعیم، حلیۃ الاولیا، ج ۳،ص ۱۸۶، حوالہ مذکور۔

(۸) ابن حجر، تہذیب التہذیب، حیدرآباد، ۹-۱۹۰۷ء، ج ۱۰،ص ۳۵۰۔

(۹) ابن سعد، طبقات، ج ۵،ص ۱۵۸۔ مزید دیکھیے: مسند احمد، ج ۳، روایت نمبر ۸۳-۱۸۸۲۔

(۱۰) مؤطا امام مالک، دو مجلدات، مرتب: محمد فواد عبدالباقی، الجزائر، ۱۹۵۱ء، حدیث نمبر ۴۰، ۴۴، ۱۰۷، ۱۲۷ اور ۱۳۱۔

(۱۱) تاریخ طبری، ۱۰ مجلدات، قاہرہ، ۶۹-۱۹۶۷ء، ج ۲،ص ۴۱۰، ۴۴۶ اور ۴۸۵؛ ج ۳،ص ۳۷ اور ۲۱۲: ج ۵،ص ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۱،: ج ۷،ص ۱۸۱، ۲۰۸ اور ۵۶۹۔

(۱۲) مسند ابن حنبل، مرتب: احمد محمد شاکر، قاہرہ، ۱۹۴۹ء، ج ا، حدیث نمبر ۵۷۶: ج ۲، حدیث نمبر ۵۹۷، ۶۰۱، ۶۰۵، ۶۸۸: ج ۳، حدیث نمبر ۱۸۳۳، ۲۰۸۱: ج ۴، حدیث نمبر ۲۱۵۳ اور ۲۲۸۴۔

(۱۳) رسالہ الشافعی، مرتب: احمد محمد شاکر، قاہرہ، ۱۹۷۹ء، حدیث نمبر ۱۱۸۲، ۱۲۴۵۔

(۱۴) مؤطا امام مالک، مرتب: عبدالوہاب عبداللطیف، ۲ مجلدات، قاہرہ، ۱۹۶۷ء، ج ا، حدیث نمبر ۴۰ اور ۴۴۔

(۱۵) حوالہ مذکور، حدیث نمبر ۱۰۷، ۱۲۶، ۱۲۷ اور ۱۳۱۔

(۱۶) حوالہ مذکور، ج ا، حدیث نمبر ۱۵۸، ج ۲، حدیث نمبر ۱۷۔

(۱۷) رسالہ الشافعی، حوالہ مذکور، حدیث نمبر ۱۱۸۲، ۱۲۴۵۔

(۱۸) مسند ابن حنبل، مرتب: احمد محمد شاکر، ج ۳، حدیث نمبر ۲۰۸۱، ج ا، حدیث نمبر ۵۷۶۔

(۱۹) حوالہ مذکور، ج ۲، حدیث نمبر ۶۰۱، ۶۸۸۔

(۲۰) اصول الکافی میں اس قسم کی روایتیں موجود ہیں جو جعفر الصادق کو شیعیت کے مؤسس کے طور پر پیش کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر ایک مشہور روایت ہمیں اس امر پر مطلع کرتی ہے کہ جعفر سے پہلے شیعہ مناسک حج اور اس کے حلال وحرام سے واقف نہ تھے۔ اس امر میں وہ دوسروں کے محتاج تھے لیکن جعفر کے بعد لوگ ان کے محتاج ہو گئے۔ حتیٰ صار الناس یحتا جون الیھم من بعد ما کانوا یحتا جون الی الناس۔ اس قسم کی روایتوں سے بآسانی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ابتدائی عہد کے مسلمان، بشمول پنجتن، ایک ہی شرع ومنہاج پر عامل تھے۔

(۲۱) ائمہ کی فہرست سے عبداللہ کا نام اس وقت غائب ہو گیا جب ۱۲ کی گنتی canonize ہوئی۔ نوبختی نے فرق الشیعہ میں اس بارے میں تفصیل سے کلام کیا ہے۔

(۲۲) نوبختی کے فرق الشیعہ کے مطالعہ سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ اثناعشری فرقہ کی شناخت دراصل ایام غیبت کی پیداوار ہے۔ اس سے پہلے کسی شیعی تاریخی ماخذ میں اثناعشری فرقہ کی اصطلاح نہیں ملتی۔ نوبختی کی کتاب فرق الشعیہ اور القمی کی کتاب 'المقالات والفرق' جن کی حیثیت ابتدائی شیعی ماخذ کی ہے اور جن کی تالیف کا زمانہ غیبت پر کوئی ربع صدی گزرنے کے بعد کا ہے، یہ دونوں کتابیں اس بارے میں بالکل خاموش ہیں کہ ایام غیبت کب ختم ہوں گے؟ یا یہ کہ ائمہ کی کل تعداد کتنی ہوگی؟ بارہ اماموں کے عقیدے کی بنا اولاً کلینی کی روایتوں نے رکھا اور پھر ابن بابویہ اور شیخ مفید نے اس کی تعبیر وتشریح کا فریضہ انجام دیا۔

(۲۳) سال ۲۶۰ھ میں حسن العسکری کے وصال کے بہت بعد تک ان کے متبعین کے لیے اثنا عشری کی اصطلاح سنائی نہیں دیتی۔ کوئی نصف صدی اس ابہام میں گزر گئی کہ گیارہویں امام کی موت کے بعد امامت کا سلسلہ کیوں کر جاری رہ پائے گا۔ جیسا کہ ہم دوسری جگہ تذکرہ کر چکے ہیں، حامیان اہل بیت کوئی بیس مختلف گروہوں میں بٹ گئے تھے۔ ان کی اکثریت قطعیہ کہلاتی تھی یعنی وہ لوگ جن کا سلسلہ امامت ٹوٹ گیا ہو۔ کوئی نصف صدی کے عرصے میں ایسی روایتیں گردش کرنے لگیں جو بارہ اماموں کی بابت کلام کرتی تھیں۔ غالباً سب سے پہلے جس شخص نے اثنا عشری کی اصطلاح کو تاریخ کی کتابوں میں محفوظ کیا، وہ مورخ مسعودی ہے جو خود بھی شیعی نقطہ نظر کا حامل تھا۔ ہمارے خیال میں مسعودی کے آخری ایام تک اس اصطلاح کو قبولیت عامہ مل چکی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں مسعودی کی 'مروج الذہب' اس اصطلاح سے خالی ہے، وہیں اس کی آخری تصنیف 'التنبیہ والاشراف' میں یہ اصطلاح پہلی بار سنائی دیتی ہے۔ واضح رہے کہ بارہ ائمہ کی حدیثیں اس سے پہلے ہی 'الکافی' میں مرتب ہو چکی تھیں جس کی ترتیب کا سال تقریباً ۳۲۰ھ ہے، جب کہ 'التنبیہ الاشراف' کا سال تصنیف اغلباً ۳۴۴ھ ہے۔

[بشکریہ 'ادراک زوال امت'، ملی پبلی کیشنز، نئی دہلی، ۲۰۰۵ء]

فکر اسلامی: بند دروازے پر دستک

خالد تھتھال

جو قومیں یا تہذیبیں بدلتے وقتوں کی مناسبت سے نئے سماجی، سیاسی و سائنسی نظریات اور ڈھانچوں کا تجربہ کرتی ہیں اور بدلتے وقت کے تقاضوں اور اپنے تجربات سے اخذ کردہ نتائج کی بنیاد پر اپنے آپ کو نئے سانچوں میں ڈھالنے کی جرأت کرتی ہیں، وہی قومیں زندہ رہتی ہیں۔ اس کے برعکس جو قومیں اپنے مخصوص فرسودہ عقائد، نظریات و رسومات کی زنجیروں سے بندھے رہنے کو ترجیح دیتی ہیں، وہ اپنے ارتقائی مراحل طے نہ کرنے کی وجہ سے باقی اقوام کے مقابلے میں بہت پیچھے رہ جاتی ہیں۔ ایسی اقوام یا معاشروں کا حال پریشان کن اور مستقبل مبہم ہونے کی وجہ سے ان کے لیے ماضی کے قصے کہانیوں میں پناہ لینے کے علاوہ کوئی اور چارہ نہیں رہتا۔ آج کے وقتوں میں کچھ ایسا ہی حال مسلم اقوام کا ہے جن کے پاس ماضی کے سچے جھوٹے افسانوں پر فخر کرنے کے علاوہ کچھ نہیں بچا۔

> ہم مسلمانوں کو ایک نیا مرض لاحق ہو گیا ہے جس کو اسلاف پرستی کہتے ہیں...... ان حضرات نے آفت برپا کر دی ہے، کوئی مسلمانوں کی علمی دولت کو شمار کرتا ہے، کوئی تمدنی خوبیاں گنواتا ہے، کوئی ہمارے مدارس اور یونیورسٹیوں کی فہرست تیار کرتا ہے، کوئی ہمارے یونانی کتابوں کے ترجموں کا حساب دیتا ہے، کوئی اندلس کی حکومت کا زور دکھاتا ہے، کوئی ہارون و ماموں کی شان بیان کرتا ہے۔ (نواب عماد الملک بلگرامی کا علی گڑھ ایجوکیشنل کا خطاب؛ 'اقبال کا علم الکلام'، سید علی عباس جلالپوری)

ماضی پرستی کے مارے مسلمان جہاں اسلام کو ایک ایسا مذہب قرار دیتے ہوئے فخر کا پہلو ڈھونڈتے ہیں جو دنیا میں سب سے تیزی سے پھیل رہا ہے وہیں انھیں مسلمانوں کی زبوں حالی کا بھی احساس ہے جو ان کے نزدیک 'دشمنان اسلام' کی سازشوں کا نتیجہ ہے۔

بدقسمتی سے اُمت مسلمہ ابھی تک 'دشمنان اسلام' کا صحیح طور پر تعین نہیں کر سکی۔ عرب ممالک میں دشمنان

اسلام سے مراد صرف یہودی یعنی آل ابراہیم ہیں۔ان کی فہرست میں ہندوؤں کا اندراج اسلام دشمن کے طور پر نہیں ہے۔اسی وجہ سے عرب ممالک کے ہندوستان کے ساتھ نہ صرف اچھے تعلقات ہیں بلکہ ہندوؤں کو ابوظہبی میں مندر تعمیر کرنے کی اجازت تک بھی دی جا چکی ہے۔لیکن پاکستان میں یہود کے علاوہ ہندو بھی دشمنان اسلام کی فہرست میں جگہ پاتے ہیں۔عرب مسلمانوں کے نزدیک یہودی رات دن مسلمانوں کو دنیاوی اور دینی طور پر نقصان پہنچانے کے لیے سازشیں کرتے ہیں، اورادویات اور خوراک میں کینسر پیدا کرنے والے اجزا شامل کر کے مسلمان ممالک کو برآمد کرتے ہیں، اور پاکستان میں دشمنان اسلام پولیو کے قطروں میں ایسے اجزا شامل کر کے پاکستان بھیج رہے ہیں جن سے مسلمانوں کی آئندہ نسلیں مزید اولاد پیدا کرنے کے قابل نہ رہیں۔

ایک عشرہ پہلے مسلم دنیا کی آبادی کا ایک چوتھائی اور دوسرا بڑا مذہب ہونے کا بڑے فخر سے اعلان کرتے تھے اور جس رفتار سے افزائش آبادی کے عفریت نے مسلمان ممالک کو اپنے شکنجے میں جکڑ لیا ہے، چند عشروں بعد اس دھرتی پر چلنے والا ہر تیسرا انسان مسلمان اور تعداد کے لحاظ اسلام دنیا کا سب سے بڑا مذہب ہوگا۔اقوام متحدہ کی ۲۰۱۱ء کی رپورٹ کے مطابق پاکستان میں شرح پیدائش تمام مسلمان ممالک کے مقابلے میں سب سے زیادہ ہے۔ جہاں دوسرے ممالک میں آبادی گھٹ رہی ہے، وہیں مسلمان ممالک میں آبادی بڑھ رہی ہے۔ایک حالیہ رپورٹ کے مطابق جہاں مغربی ممالک میں فی خاندان بچوں کی پیدائش کی اوسط شرح ایک اعشاریہ سات فیصد ہے، وہیں مسلمان ملک نائیجریا میں یہ شرح سات اعشاریہ ایک فیصد ہے۔

اسلام کے مغرب میں تیزی سے پھیلنے کو ایسے پیش کیا جاتا ہے، گویا مغربی ممالک میں لوگ دھڑا دھڑ اسلام قبول کر رہے ہیں۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اسلام قبول کرنے والوں میں ننانوے فیصد تعداد لڑکیوں کی ہے جو کسی مسلمان مرد سے شادی کی خاطر اسلام قبول کرتی ہیں۔شادی کی خاطر کیے گئے اسلام کی کیا اہمیت ہے،اس کی واضح مثال جمائما گولڈ اسمتھ ہیں جنھوں نے عمران خان سے شادی کی خاطر اسلام قبول کیا لیکن جوں ہی شادی ختم ہوئی تو اسلام بھی ہوا ہوگیا۔رہ گئے باقی اسلام قبول کرنے والے، ان کی حقیقت جاننے کے لیے 'یوٹیوب' پر ایک امریکی امام کا نوحہ سنا جا سکتا ہے جن کے بقول امریکہ میں اسلام قبول کرنے والوں کی تین چوتھائی تعداد پہلے تین سالوں کے اندر ہی اسلام چھوڑ جاتی ہے۔

مسلمان ممالک کی مانند باقی کرۂ رض پر بھی مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی تعداد کی واحد وجہ مسلم خواتین کی زرخیزی ہے، لیکن اسلام کے پھیلاؤ کے اس اہم ترین عنصر کو اگر نظر انداز بھی کر دیا جائے، پھر بھی مغربی اخبارات میں چھپے ہوئے جائزے اسلام کا تیزی سے پھیلنے کے دعوے کا منہ چڑاتے نظر آتے ہیں جن کے مطابق اس وقت مذہب چھوڑنے والوں کی تعداد دنیا میں سب سے آگے جا رہی ہے۔الحاد کی اس لہر نے مسلمان معاشروں کو بھی اپنی لپیٹ میں لیا ہوا ہے۔اس وقت مذہب چھوڑنے والوں کی تعداد عیسائیت اور اسلام کے ماننے والوں کے بعد تیسرے نمبر پر آتی ہے۔اور کہا جا رہا ہے کہ مذہب بیزاری اور مذہب چھوڑنے کی رفتار

اگر دنیا میں یوں ہی جاری رہی تو خدا کو نہ ماننے والی آبادی شاید چند عشروں بعد اسلام کو تیسرے نمبر پر دھکیل دیں گے۔

عجیب بات یہ ہے کہ جب اسلام کو دنیا کو دوسرا بڑا مذہب قرار دیا جاتا ہے تو اس وقت شیعہ کافر، سُنّی کافر، اسماعیلی کافر کے نعروں کو یکسر نظر انداز کرنے کے علاوہ احمدیوں کو بھی اسلام کے کھاتے میں ڈال دیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے اردو کو دنیا کی بڑی زبانوں میں ایک ہونے کا دعویٰ ثابت کرنے کے لیے پاکستان کے ہر شہری اور مغربی ممالک میں مقیم تمام پاکستانیوں کی زبان اردو بتائی جاتی ہے؛ بلکہ ہندی اور اردو کو بھی ایک ہی زبان ٹھہراتے ہوئے اردو کو دنیا کی چوتھی بڑی زبان قرار دیا جاتا ہے۔

اگر اسلام کے تیزی سے پھیلنے کے دعوے کو من وعن قبول بھی کر لیا جائے تو اہم بات یہ ہے کہ اب تلواروں، تیروں اور نیزوں کا زمانہ نہیں رہا جہاں جنگ میں لشکر کی تعداد فیصلہ کن کردار ادا کرتی تھی۔ آج کی دنیا میں تعداد کی بجائے استعداد کی اہمیت ہے، اور یہی وجہ ہے کہ اسرائیل جیسے چھوٹے ملک نے تمام عرب ممالک کو نکیل ڈالی ہوئی ہے۔

(۲)

مسلمان اقوام کی زبوں حالی کا احساس حال کی پیداوار نہیں ہے۔ اس کا ذکر سید جمال الدین افغانی نے دو صدی سے بھی پہلے یہ کہہ کر کیا تھا؛ ''کیا یہ پوچھنے کی اجازت ہے کہ دنیا کو اتنا لمبا عرصہ منور کرنے والی شمع جو اسلامی تہذیب نے جلائی تھی، وہ ایک دم سے کیوں بجھ گئی اور یہ دوبارہ کیوں نہیں جلی؟ اور عرب دنیا اس وقت کیوں گھٹا ٹوپ اندھیروں میں بھٹک رہی ہے؟''

گو علمائے دین اور عام مسلمانوں کے نزدیک مسلمانوں کی زبوں حالی اور باقی اقوام سے پیچھے رہ جانے کی وجہ دین سے دوری اور احکامات الٰہی سے منہ موڑنا ہے لیکن اگر کسی قوم کی علمی و معاشی پستی کی یہ وجہ درست ہوتی تو مغربی اقوام کا مسلمانوں سے زیادہ برا حال ہوتا جہاں مذہب تقریباً ختم ہو چکا ہے۔

مسلمانوں کے دیگر اقوام کے مقابلے میں پیچھے رہ جانے کی سب سے اہم وجہ آگے دیکھنے کی بجائے پیچھے ساتویں صدی کی جانب مراجعت ہے۔ جنت کے حصول اور حوروں سے بغلگیر ہونے کی خواہش اس قدر شدت اختیار کر چکی ہے کہ جدید علوم خصوصی طور پر سائنس جیسے دنیاوی علم سے شغف تقریباً نہ ہونے کے برابر ہے۔ سائنس کا علم امتحان پاس کرنے کے بعد مناسب ملازمت کے حصول کے لیے کیا جاتا ہے اور ویسے بھی سائنس کی ہماری نصابی کتابوں سے جس انداز سے علم کا ڈنک نکال دیا جاتا ہے، اس کی ایک جھلک دیکھنے کے لیے ڈاکٹر پرویز ہود بھائی کی کتاب 'مسلمان اور سائنس' کے یہ اقتباس ہی کافی ہیں:

انسٹیٹیوٹ فار پالیسی سٹڈیز' نے سائنسی نصابی کتابوں کے سلسلے میں جو گائیڈ لائن دی، اس کے

مطابق امتحانی سوال کو 'اگر کوئی جانور کھانا نہ کھائے تو کیا ہوگا' کی بجائے یوں پوچھنا چاہیے کہ 'اگر اللہ کسی جانور کو کھانا نہ دے تو کیا ہوگا؟' یا اگر ہائیڈروجن اور آکسیجن آپس میں مل جائے تو پانی بنتا ہے کی بجائے یوں پڑھایا جائے کہ اگر ہائیڈروجن اور آکسیجن آپس میں ملیں تو اللہ کی رضا سے پانی بنتا ہے۔ یعنی سوال میں علت و معلول کے رشتے کو رد کرتے ہوئے اسے خدائی مداخلت کا نتیجہ قرار دیا جائے، کیوں کہ علت کا تعلق معلول سے جڑنے سے یہ تاثر ابھرتا ہے کہ تبدیلی کی وجہ اللہ نہیں بلکہ معروضی قوتیں اور توانائی ہے اور ایسی سوچ سے یہ خدشہ رہتا ہے کہ مبادا یہ سوچ الحاد کی طرف نہ لے جائے۔

راقم کو بھی پاکستان میں سائنس کی تعلیم کے حوالے سے طبیعیات کی نصابی کتاب کا انگریزی زبان میں ایک صفحہ پڑھنے کی سعادت نصیب ہوئی جس میں طبیعیات کی یوں تعریف کی گئی:

قادر مطلق اللہ نے اربوں سال پہلے صرف ایک لفظ 'ہو جا' کہہ کر دنیا کو تخلیق کیا اور یوں کائنات وجود میں آ گئی۔ پھر اس کو چلانے کے لیے چند اصول اور قوانین وضع کیے۔ اپنی تخلیق سے لے کر آج تک ہر ذرہ انھی قوانین کے مطابق چل رہا ہے۔ ان اصولوں کو قوانین فطرت کہا جاتا ہے۔ بیشک وہ انسانی آنکھ سے اوجھل اور پُر اسراریت لیے ہوئے ہیں۔ ہمارا نظام شمسی اس کائنات بیکراں کا ایک حصہ ہے جو مادہ سے بننے کی وجہ سے ایک مادی وجود ہے۔ انسان اللہ کی بہترین مخلوق ہے جسے اس نے بہت سی خوبیوں سے نوازا ہے جن میں ایک خوبی قوانین فطرت کو بے نقاب کرنا ہے۔

اس کے علاوہ ایک بار پاکستان سے اردو میں چھپی چارلس ڈارون کی کتاب 'اصل الانواع' بھی پڑھنے کا اتفاق ہوا، جس کا ابتدائیہ کم از کم سو صفحات پر مشتمل تھا جس میں بھرپور کوشش کی گئی تھی کہ اس کتاب کو جھوٹا ثابت کر دیا جائے اور یوں پڑھنے والا 'گمراہی' سے بچ جائے۔

علمی و فنی کارنامے انھی علاقوں میں واقع ہوتے ہیں، جہاں معاشی خوشحالی اور سیاسی استحکام ہو۔ بھوکے شخص کو علم و فن کی آبیاری کرنے سے زیادہ پیٹ بھرنے کی فکر ہوتی ہے۔ عباسی دور تک عرب ایک وسیع و عریض علاقے پر قابض ہو جانے کے بعد مقبوضات کے خراج، لگان اور دیگر ذرائع سے ایک مخصوص علاقے میں خوش حال معاشرہ تخلیق کر چکے تھے؛ چنانچہ مقبوضہ علاقوں کے صاحبان علم و فن لوگ بغداد کی جانب کھنچے چلے آئے۔

جب عربوں نے ایران، شام، مصر، شمالی افریقہ اور ہسپانیہ کے ملک فتح کیے تو ان قدیم تمدنوں کی علمی، فنی، سیاسی اور اقتصادی روایات ان کو ورثے میں ملیں۔ ان تمدنوں کو انسان کے زمانۂ جاہلیت سے تعبیر کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ہمارے مؤرخین تاریخ تمدن سے ناآشنا ہیں یا شاید انھیں اس بات کا اندیشہ ہے کہ ان تمدنی روایات کا ذکر کیا گیا تو مسلمانوں کے کارنامے ماند پڑ جائیں

گے۔ (’اقبال کا علم الکلام‘)

یہ عجمی فاضل علم وفن سے معمور بڑی تہذیبوں کے وارث تھے جو عربوں کی فتوحات کے نتیجے میں عربوں کے حصے میں آئے۔ ان عجمیوں کے علمی وفنی کارناموں کو اسلام کے کھاتے میں ڈالا گیا۔ حالاں کہ تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ سوائے ایک آدھ استثنٰی کے، سائنس اور فلسفہ میں اپنے علمی اور فنی کارناموں کے حوالے سے نمایاں وہ لوگ تھے، جنھیں عرب حقارت سے’ موالی‘ اور موالیوں کی اولاد کہا کرتے تھے۔ اور پھر انھی موالیوں کے علمی وفنی کارناموں کا سہارا لے کر ’اسلام کا زریں دور‘ کی اصطلاح گھڑی گئی اور ’علم مومن کی کھوئی ہوئی میراث ہے‘ جیسے بے بنیاد اور کھوکھلے دعوے تخلیق ہوئے۔

> وہ چیز جسے ہم ’عرب تمدن‘ کے نام سے یاد کرتے ہیں، اپنی ایجاد، اصولی ساخت، یا اہم نسلی خصوصیات، کسی اعتبار سے عربی نہ تھا۔ اس میں عربوں کا خالص حصہ لسانیات اور کسی حد تک الٰہیات میں تھا، ورنہ عربی خلافت کے تمام زمانے میں علم وتہذیب کے نمایاں مشعل بردار شامی، مصری، ایرانی وغیرہ نظر آتے ہیں جو یا مسلمان ہو گئے تھے یا یہودی اور نصرانی رہے اور عربوں کی حکومت میں اس طرح کی خدمات انجام دیں، جیسے فاتح رومیوں کے زیرِ نگین آکر یونانیوں نے کی تھیں۔ عرب کے اسلامی تمدن کی تہہ وہ ارامی اور ایرانی تمدن تھا جس پر یونانیت کا رنگ چڑھا ہوا تھا اور جس نے خلافت کے زیر سایہ فروغ پایا اور زبان عربی کو اظہار کا ذریعہ بنایا۔ دوسرے معنی میں اسے ابتدائی سامی تمدن کا منطقی سلسلہ کہنا چاہیے جس کا آغاز بہت پہلے ’ہلال خصیب‘ میں ہوا تھا اور اہل اشوریہ، بابل، فنیقیہ، ارامی اور یہودیوں نے اسے ترقی دی تھی۔ (’تاریخ ملّت عربی‘، فلپ حتّی)

جیسے علم وفن کا کوئی مذہب نہیں ہوتا، اسی طرح ان عجمی سائنسدانوں اور فلسفیوں کی علمی خدمات کا تعلق بھی ان کے عقیدے سے نہیں جوڑا جا سکتا۔ اگر واقعی اسلام ہی ان کے علمی کارناموں کی وجہ ہوتا تو سرزمین حجاز جو اسلام کا گھر تھا، وہاں کم از کم ایک فلسفی یا سائنسدان تو ضرور پیدا ہونا چاہیے تھا، جب کہ وہاں صرف عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز جیسے ’سائنسدان‘ ہی پیدا ہوئے جنھوں نے ۱۹۸۲ء میں ’جریان الشمس والقمر والسکون الارض‘ نامی کتاب لکھی، جس کے مطابق زمین ساکن ہے اور سورج زمین کے گرد چکر لگاتا ہے، اور جو اس کے برعکس سمجھتا ہے وہ ملحد اور سزا کا حقدار ہے۔ کہا جاتا ہے کہ عبداللہ بن باز نے ڈاکٹر عبدالسلام کو بھی اس موضوع پر مناظرہ کرنے کی دعوت دی لیکن عبدالسلام نے اس دعوت کو نظر انداز کر دیا۔

عربوں کا علم وفن سے کس قدر تعلق تھا، اس کے متعلق ابن خلدون لکھتے ہیں: ’’عرب تہذیب وتمدن کے دشمن ہیں، اور دنیائے اسلام میں اہل عجم علوم وفنون کے حامل ہوئے ہیں۔‘‘ اسی بات کی بازگشت ہمیں سعودی شوریٰ کونسل کے ایک اصلاح پسند رکن ابراہیم البولیحی کے بیان میں بھی سنائی دیتی ہے جو ابن رشد، ابن الہیثم،

ابن سینا، الرازی، الکندی، الخوارزمی، اور الفارابی جیسے ناموں کی فلسفہ اور سائنس کے میدان میں خدمات کے حوالے سے کہتے ہیں:

> ان خدمات میں ہمارا کوئی ہاتھ نہیں ہے، اور ان غیر معمولی لوگوں کا تعلق عرب ثقافت سے نہیں بلکہ یونانی ثقافت سے تھا۔ وہ ہمارے مرکزی دھارے سے باہر تھے۔ ہم نے ان کے ساتھ بیرونی عناصر جیسا سلوک کیا۔ چنانچہ ہم ان پر فخر کرنے میں حق بجانب نہیں ہیں، کیوں کہ ہم نے انھیں رد کیا اور ان کے خیالات کے خلاف محاذ آرا رہے۔ اس کے برعکس یورپ نے ان سے سیکھا اور ان کے علم کے سے فائدہ اٹھایا کیونکہ یہ یونانی ثقافت کی توسیع تھی جو مغربی تہذیب کی بنیاد ہے۔

☆

> لندن سے سعودی امداد سے شائع ہونے والے رسالے نے کھل کر یہ الزام تراشی کی کہ ابن الہیثم اور اس کی مانند دیگر مسلمان عقلیت پسندوں نے جو کچھ کیا، وہ 'یونانی نظریات کا قدرتی اور منطقی نتیجہ تھا' اس لیے یہ کوئی تعجب خیز بات نہیں ہے کہ وہ (ابن الہیثم) مذہب سے منکر کافر سمجھا جاتا تھا اور مسلم دنیا اس کو تقریباً کلی طور پر فراموش کر چکی ہے۔
>
> ('مسلمان اور سائنس'، پرویز ہود بھائی)

مسلمانوں کا علم و ہنر یا علم دوستی سے کس قدر واسطہ تھا، اس کا اندازہ اسلام کے ابتدائی زمانے کے متعلق ابن خلدون کے اس بیان سے بخوبی ہوتا ہے:

> جب اسلام کا ظہور ہوا اور مسلمانوں نے جا کر ایران فتح کیا، تب بھی وہاں بہت سی کتابیں پائی گئیں۔ اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے خلیفہ ثانی عمرؓ بن خطاب کو لکھا کہ ان کتابوں کا کیا کیا جائے؟ کیا ان کا مسلمانوں کو بانٹنا مناسب ہے؟ آپؓ نے جواب میں لکھا کہ ان کتابوں کو دریا میں ڈال دو کیوں کہ اگر یہ کتابیں رشد و ہدایت سے بھرپور ہیں تو ہمیں ان کی ضرورت نہیں کیوں کہ ہمارے پاس قرآن مجید موجود ہے اور اگر ان کتابوں میں ضلالت و گمراہی موجود ہے تو ان کو دریا میں ڈال دینا مناسب ہے۔ چنانچہ ایسے ہی کیا گیا۔ اس لیے پارسیوں کے علوم ہم تک نہیں پہنچے۔

ابن رشد کے پیشتر امام غزالی بغداد کے مدرسۂ نظامیہ میں بیٹھ کر فلسفہ کی جان توڑ تردید کر چکے تھے اور ان کی 'تہافت الفلاسفہ' چار دانگ عالم میں مقبولیت حاصل کر رہی تھی، ملک میں چاروں طرف یہ خبریں برابر پھیل رہی تھیں کہ آج فلاں مقام پر فلسفہ کی کتابیں نذر آتش کر دی گئیں، آج فلاں فلسفی کا اثاثۂ کتب برباد کیا گیا، آج فلاں فلسفی کو حکومت کے عہدے سے معزول کر دیا گیا، غرض فلسفہ چاروں طرف سے مصائب کا شکار بنا ہوا تھا۔ بعد کے وقتوں میں علم و فلسفہ کے ساتھ مسلمانوں کا کیا رویہ تھا، اس کے متعلق جامعہ عثمانیہ حیدرآباد کے پروفیسر مولانا محمد یونس انصاری اپنی کتاب 'ابن رشد، سوانح عمری، علم کلام اور فلسفہ' میں یوں رقمطراز ہیں:

۱۱۵۰ء میں خلیفہ مستنجد کے حکم سے بغداد میں ایک مشہور قاضی کا کتب خانہ اس بنا پر برباد کیا گیا کہ اس میں فلسفہ کی کتابیں خاص کر ابن سینا کی تصنیفات اور رسائل اخوان الصفا کی جلدیں موجود تھیں۔ شیخ عبدالقادر جیلانی مشہور صاحب سلسلہ کے بیٹے الرکن عبدالسلام ایک صوفی منش اور فلسفیانہ مذاق کے بزرگ تھے اور اپنے مذاق کی کتابیں بھی بے حد جمع کیں تھیں۔ دشمنوں نے مشہور کر دیا کہ یہ بے دین ہیں اور صفات باری تعالیٰ کے منکر ہیں۔ یہ الزام اس زمانہ میں بہت سخت تھا، کیونکہ مذہب تعطیل معتزلہ اور باطنیہ کی وجہ سے بدنام تھا۔ جس شخص پر تعطیل کا الزام قائم ہوتا وہ معتزلی سمجھا جاتا تھا یا باطنی اور یہ دونوں فرقہ اس زمانہ میں کفر کا سرچشمہ خیال کیے جاتے تھے چنانچہ یہ بیچارے بھی اس جرم میں دھر لیے گئے اور ان کی کتابوں کی جانچ شروع ہوئی، ان کے ہاں فلسفہ کی گمراہ کن کتابوں کا انبار لگا تھا، فرد قرارداد جرم ثابت ہوگئی۔ خلیفہ ناصر نے حکم دیا کہ بمقام رحبہ ان کتابوں کا ڈھیر لگا کر اس میں آگ لگا دی جائے۔ ابن المارستانیہ جو شاہی ہسپتال کے طبیب اور محدث تھے، اس خدمت پر مامور ہوئے کہ اپنے سامنے ان کتابوں کو نذر آتش کریں، یہ بہت بڑے خطیب تھے اور مشہور خطیب عبکری سے صلاح لیتے تھے۔ ایک بڑا منبر ان کے لیے مہیا کیا گیا اور اس پر بیٹھ کر انھوں نے وعظ کرنا شروع کیا، وعظ میں عبدالسلام کو بہت برا کہا اور فلسفہ کی کتابوں کی بے حد مذمت کی۔

یہودی حکیم یوسف سبتی کا بیان ہے کہ ''میں اس وقت تجارت کے سلسلہ میں بغداد آیا ہوا تھا، چنانچہ اس رسم کتب سوزی کا تماشا دیکھنے کی غرض سے میں بھی باہر نکلا۔ میں نے خود اپنی آنکھوں سے دیکھا کہ ابن الہیثم کی ایک کتاب ابن المارستانیہ کے ہاتھ میں ہے جسے وہ چاروں طرف گھما گھما کر دکھا رہے ہیں اور یہ کہتے جاتے ہیں کہ: 'اے لوگو، یہی کتاب کفر کا سرچشمہ ہے، یہی کتاب فتنہ کا باعث ہے'، یہ کہہ کر انھوں نے کتاب کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے اسے آگ میں جھونک دیا۔ یوسف کہتا ہے کہ ابن المارستانیہ کے ان جملوں پر مجھے بے حد غصہ آیا اور میں نے دل میں کہا: 'یہ شخص پرلے درجے کا جاہل ہے، علم ہیئت کو کفر سے کیا واسطہ، یہ علم تو ایمان کو اور ترقی دیتا ہے، اس رسم کے ختم ہونے کے بعد عبدالسلام قید خانہ میں ڈال دیے گئے۔''

عبدالسلام کے سر سے دستار فضیلت اتار لی گئی۔ ان کا مدرسہ جس میں وہ تعلیم دیتے تھے، ابن الجوزی کو دے دیا گیا۔ قید سے رہائی کے بعد عبدالسلام نے اپنے گناہوں کی توبہ کی۔

☆

اقلیدس (جیومیٹری) علوم الاوائل کا حصہ تھی اور اس نے راسخ العقیدہ دماغوں کو پریشان کر رکھا تھا۔ اقلیدسی اشکال سے وہ خصوصاً پریشان ہوتے تھے۔ ایک مقدمہ میں ایسی کتاب کا مالک، جس میں اقلیدسی اشکال تھیں، مرتد قرار دیا گیا۔ ایک اور مثال اس کٹر مذہبی شخص کی ہے جو نجوم و فلکیات پر

ابن الہیثم کی کتاب میں بنی اشکال دیکھ کر ڈر گیا تھا۔اس نے شبہ کیا کہ یہ شکلیں بے حیائی کی ترغیب خاموش آفت اور اندھی بدبختی کی نمائندہ ہیں۔ ریاضی کی تجریدی سوچ کئی راسخ العقیدہ دماغوں کے لیے تکلیف دہ تھی۔ فرہنگ نویس ابوالحسین ابن فارس نے تجریدیت پر تنقید کرتے ہوئے ان غیر عرب دانشوروں پر نکتہ چینی کی جو'اعداد، خطوط اور نقاط کے ذریعے اشیا کی ماہیت سمجھنے کا دعویٰ کرتے ہیں،' ان لوگوں کی معقولیت میں نہیں سمجھ سکتا۔ سچ تو یہ ہے کہ وہ ایمان کو کمزور کر کے ایسے حالات پیدا کرتے ہیں جن سے خدا کی پناہ مانگنی چاہیے۔'

('مسلمان اور سائنس'، پرویز ہود بھائی)

تاریخ گواہ ہے کہ پرانی تہذیبیں دریاؤں کے کنارے پیدا ہوئیں۔ عرب ایک خشک ترین صحرائی علاقے سے تعلق رکھتے تھے۔خشک سالی کے نتیجے میں غربت اور خوراک کی کمی عام تھی۔ پانی کے چشموں اور نخلستانوں کے حصول کے لیے آپس میں لڑتے رہتے تھے۔کسی دوسرے قبیلے پر حملہ کر کے ان کے مال واموال اور عورتوں کو اٹھالانا ایک معمول کی بات تھے۔

(۳)

جب تک اسلام سرزمین حجاز تک محدود تھا، تب تک اسلام کو اپنی صداقت کے لیے کسی بھی منطقی استدلال کی ضرورت نہیں تھی۔ ان کی مقدس کتاب میں کسی بات کا درج ہونا ہی صداقت کا سب سے بڑا ثبوت تھا۔لیکن بازنطینی سلطنت کے علاقے فتح کرنے کے بعد اسلام کا واسطہ برتر تہذیبوں سے پڑا، جہاں انھوں نے دیکھا کہ عیسائی اپنی دین کی سچائی کے لیے فلسفیانہ دلائل ومنطق سے کام لیتے ہیں۔ اس کے علاوہ یونانی فلسفے سے آشنا غیر مسلموں نے بھی اسلام قبول کیا جنھوں نے اپنے عقیدے کے دفاع کے لیے فلسفیانہ دلائل کا استعمال کیا۔ یوں آٹھویں اور نویں صدی میں عربی میں یونانی فلسفے سے نئے نئے تصورات آئے جن کی ادائیگی کے لیے عربی زبان میں نئے الفاظ تخلیق ہوئے۔ اسلامی عقائد اور یونانی منطق سے علم الکلام وجود میں آیا جس کا مقصد مذہبی عقائد کو دلیل ومنطق سے ثابت کرنا تھا۔

مامون رشید نے اپنے دور حکومت میں' بیت الحکمت' نامی ادارہ قائم کیا جس میں پارسی، یہودی، ہندو، عیسائی اور صابی مترجمین ملازم تھے جنھوں نے فیثا غورث، افلاطون، ارسطو، بقراط، اقلیدس، فلاطینوس اور جالینوس جیسے یونانی علما کے علاوہ سوشروتا، چاراکا، آریہ بھٹ اور برہما گپت جیسے ہندوستانی علما کی کتابوں کے تراجم کیے۔ مامون کے دربار سے منسلک نسطوری عیسائی حنین بن اسحاق ترجمے کے حوالے سے ایک درخشاں ستارے کی مانند تھا۔حنین نے نہ صرف خود یونانی، فارسی اور سریانی زبانوں سے ترجمے کیے، بلکہ اپنے بیٹے اسحٰق اور بھتیجے حبیش سمیت دیگر لوگوں کو بھی ترجمے کا فن سکھایا۔ایک اور ماہر ترجمہ حران کے صابی مذہب سے تعلق رکھنے

والا ثابت بن قرۃ تھا۔ ان کے علاوہ قسطا ابن لوقا، یوحنا بن البطریق، یوحنا ابن ماسویہ اور ابو بشر و یحییٰ بن عدی نامی دونسطوری راہب بھی ترجمان کے طور پر ملازم تھے۔ گو حنین نے کئی موضوعات پر کتابیں بھی لکھیں لیکن اس کا اہم کام تراجم ہی سمجھا جاتا ہے۔ ترجمے کی اسی صلاحیت کی وجہ سے اسے 'شیخ المترجمین' کہا جاتا تھا۔ حنین نے ارسطو، افلاطون کی کتابوں کے علاوہ جالینوس کی کتاب کا 'کتاب الی اغلقن فی شفا الا امراض' کے نام سے ترجمہ کیا۔

یونانی اور ہندوستانی علوم کے تراجم سے جو فکری تحریک پیدا ہوئی، اسے 'اسلامی فلسفہ' کا نام دیا جاتا ہے۔ یہ وہ وقت ہے جب مسلمانوں میں علم و عقلیت پرستی کی روایت کا آغاز ہوتا ہے۔ اس عقلیت پسندی نے دو مکاتب فکر کو جنم دیا، جنھیں قدریہ اور جبریہ کہا جاتا ہے۔ دونوں مکاتیب فکر انسان کا اپنے افعال پر اختیار کے علاوہ انسانی عقل کی مدد سے حقیقت تک پہنچ پانے یا معذوری کو بیان کرتے تھے۔ کیا انسانی عقل حقیقت کا ادراک و احاطہ کر سکتی ہے؟ اسی سوال کے جواب کے گرد دو مکاتیب فکر کی یہ جنگ آج بھی جاری ہے۔

قدریہ کا ماخذ لفظ قادر ہے۔ ان کے مطابق انسان اپنے افعال و اعمال پر قادر ہے، اسی اختیار کی وجہ سے ان افعال کی ذمہ داری بھی انسان پر عائد ہے۔ اپنے افعال پر قادر ہونے کی وجہ سے روز محشر انسان اپنے اعمال کی مناسبت سے سزا و جزا کا حقدار ٹھہرایا جائے گا۔ قدریہ کے بقول اگر ہم اس بات کے برعکس مانیں کہ انسان اپنے افعال پر قادر نہیں ہے تو پھر ان افعال کی ذمہ داری بھی انسان پر عائد نہیں ہوتی اور نہ ہی اسے سزا یا جزا کا حق دار ٹھہرایا جا سکتا ہے۔

اس نظریے کے برعکس جبریہ کا کہنا تھا کہ خدا قادر مطلق ہے، اس کی مرضی کے بغیر کوئی پتہ بھی نہیں ہل سکتا۔ انسان کے اپنے افعال پر قادر ہونے کے دعوے سے اللہ کے قادر مطلق ہونے کے تصور کو زک پہنچتی ہے۔ انسان کا اپنے افعال و اعمال پر قادر ہونے کا دعویٰ ایسے ہی ہے جیسے پودوں کا پیدا ہونا، بڑھنا، پھل پھولوں کا آنا جس میں ان پودوں کی مرضی یا اختیار شامل نہیں ہوتا بلکہ سب کچھ اللہ کی مرضی سے ہو رہا ہوتا ہے۔ جبریہ کو اپنے نظریے کی تائید قران کی کئی آیات سے حاصل تھی۔

> تو جس شخص کو خدا چاہتا ہے کہ ہدایت بخشے اس کا سینہ اسلام کے لیے کھول دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے کہ گمراہ کرے اس کا سینہ تنگ اور گھٹا ہُوا کر دیتا ہے گویا وہ آسمان پر چڑھ رہا ہے۔ (سورہ الانعام: آیت ۱۲۵)

☆

> اور جسے اللہ بھٹکا دے اس کے لیے تم کوئی ولی مرشد نہیں پا سکتے۔ (سورہ الکہف: آیت ۱۷)

قرآن کے علاوہ اسی موضوع پر کئی احادیث بھی ہیں جن کے مطابق رسولؐ اللہ کا ارشاد ہے کہ جب بچہ اپنی کوکھ میں پینتالیس دن کا ہو جاتا ہے تو فرشتے اللہ سے پوچھتے ہیں کہ یہ صحیح راہ پر ہوگا یا گمراہ؟ پھر وہ جواب لکھ

لیتے ہیں۔ پھر وہ پوچھتے ہیں کہ یہ لڑکا ہوگا یا لڑکی؟ وہ جواب لکھ لیتے ہیں۔اسی طرح اس کے افعال، پیشہ، دولت اور موت کا وقت لکھ لیتے ہیں۔ پھر وہ کاغذ کو لپیٹ لیتے ہیں اور پھر اس میں نہ کمی ہوتی ہے اور نہ اضافہ۔قرآن و حدیث کے علاوہ خلیفہ راشد عمرؓ بن خطاب کا واقعہ بھی جبریہ کے نظریہ کی تائید کرتا ہے جس کا ذکر علامہ واقدی کی 'فتوح الشام' میں کچھ یوں ہے:

> یروشلم فتح ہونے کے بعد ابوعبیدہ بن جراح کی درخواست پر عمرؓ بن خطاب یروشلم پہنچے تو نماز فجر کے بعد انھوں نے لشکر اسلامیہ سے خطاب کیا اور تقریر کے دوران انھوں نے قران کے سورہ الکہف کی آیت :۱۷ کا حوالہ دیتے ہوئے کہا:
>
> ''مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا؛ جسے اللہ تبارک وتعالیٰ ہدایت بخشتے ہیں وہی ہدایت پر ہے اور جسے وہ گمراہ کرتے ہیں اس کے لیے تو کوئی راہ بتانے والا نہیں پائے گا۔'' کہتے ہیں کہ جس وقت آپ نے آیت تلاوت فرمائی تو ایک پادری جو یہاں بیٹھا ہوا تھا کھڑا ہوگیا اور کہنے لگا اللہ کسی کو گمراہ نہیں کرتا، اس نے پھر مکرر کہا تو آپ نے مسلمانوں سے فرمایا ''اس کی طرف دیکھتے رہو اگر اس نے پھر یہی کہا تو اس کی گردن اڑا دو۔'' پادری آپ کے اس قول کو سمجھ گیا اور خاموش ہو رہا اور آپ نے پھر تقریر شروع کردی۔

جبریہ نظریات کو چونکہ قرانی آیات کی سند حاصل تھی، اس لیے وہ نہ صرف اپنے وقتوں میں بلکہ اب بھی قبول عام کا درجہ رکھتے ہیں۔کسی کام میں کامیابی یا ناکامی کو آج بھی خدائی فیصلہ سمجھا جاتا ہے اور اس فیصلے کو بدلنے کے لیے دعائیں کی جاتی ہیں۔کرکٹ مقابلوں؛ خصوصاً پاکستان و بھارت کے مقابلے سے پہلے اللہ سے امداد طلب کرنے کی غرض سے پاکستانی مساجد کی رونق دیدنی ہوتی ہے۔عرب افواج میں یہ تصور عام ہے کہ ان کا پھینکا ہوا گولہ تب ہی نشانے پر لگے گا جب اللہ ایسا چاہے گا۔ چنانچہ ۲۰۰۶ء میں لبنان کی حزب اللہ کے رہنما نے اسرائیل کے ساتھ جنگ میں کامیاب دفاع کو خدائی فتح قرار دیا۔''ہمارے پاس سیٹلائٹ نہیں ہیں لیکن اللہ ہمارے میزائیلوں کی رہنمائی کرتا ہے کیوں کہ اللہ، اس کے فرشتے اور مہدی ان کی حفاظت کررہے تھے، جب اسرائیلی میزائل پھینکنے کا ارادہ کرتے تھے تو سفید گھوڑے پر بیٹھا ایک نورانی شخص ان کے ہاتھ کاٹ دیا کرتا تھا۔'' کچھ ایسی ہی باتیں ہمارے ہاں بھی پاک بھارت کی ۱۹۶۵ء کی جنگ کے وقت زبان زد عام تھیں کہ چونڈہ کے محاذ پر سفید گھوڑوں پر سوار نورانی ہیولے ان کی مدد کررہے تھے۔کفار کے خلاف جنگ میں مسلمانوں کی جانب سے خدائی مداخلت کا ذکر دور رسالت میں جنگ کے وقت قرآن میں بھی ملتا ہے۔

> تم لوگوں نے ان (کفار) کو قتل نہیں کیا بلکہ خدا نے انھیں قتل کیا۔اور (اے محمد) جس وقت تم نے کنکریاں پھینکی تھیں تو وہ تم نے نہیں پھینکی تھیں بلکہ اللہ نے پھینکی تھیں۔(سورہ الانفال، ۱۷)

دوسری صدی ہجری میں قدریہ کے خیالات معتزلہ کی شکل میں ایک مربوط اور منظّم مکتبہ فکر کی شکل میں

سامنے آئے۔ گومعتزلہ کا آغاز بنواُمیہ کے دور میں ہو چکا تھا لیکن ان کو عروج بنوعباس خصوصاً مامون الرشید کے زمانے میں نصیب ہوا۔ معتزلہ خیالات کے بانی واصل بن عطا تھے جو حسن بصری کے شاگردوں میں سے تھے۔ حسن بصری کے خیالات کے مطابق مسلمان گناہ کرنے کے بعد بھی مسلمان رہتا ہے لیکن واصل کو اس سے اختلاف تھا۔ اس کے بقول گناہ کرنے کے بعد مسلمان نہ مسلمان رہتا ہے اور نہ وہ کافر ہوتا ہے۔ واصل بن عطا اسی اختلاف کی وجہ سے حسن بصری سے علیحدہ ہو گئے، اور اس اعتزال (علیحدہ ہونا) کی وجہ سے وہ اور ان کے ساتھی معتزلہ کہلائے۔ واصل اور ان کے ساتھیوں کو معتزلہ کا لقب مخالفین نے دیا تھا، جب کہ وہ اپنے آپ کو 'اہل التوحید والعدل' کہلاتے تھے۔ معتزلہ میں واصل کے علاوہ دیگر اہم نام عمرو بن عبید، ابراہیم النظام، محمد الجبائی، ابو الحسین بصری، عمرو بن بحر جاحظ، بشر بن الموتمر وغیرہ ہیں۔ اگر چہ معتزلہ کا بیشتر لٹریچر تباہ ہو گیا ہے لیکن اُردن کی ایک لائبریری میں عبدالجبار بن احمد نامی ایک معتزلی کی کتاب مکمل حالت میں مل چکی ہے جس سے معتزلہ کے خیالات سے کافی آگاہی ہوتی ہے۔ معتزلہ عقائد کے پانچ بنیادی ستون تھے۔

(۱) التوحید: توحید گو ہر مسلمان کے عقیدے کا لازمی جزو ہے لیکن معتزلہ اسے عام مسلمانوں کے عقیدے کے علاوہ دوسرے اجزا کو بھی توحید کا حصہ گردانتے تھے۔ معتزلہ کے بقول اللہ کی خصوصیات جو ننانوے ناموں میں بیان کی گئی ہیں، وہ اللہ کا جوہر ہیں اور اللہ کی ذات سے علیحدہ ان کا کوئی وجود نہیں ہے، کیوں کہ ان کو اللہ سے علیحدہ ماننے سے توحید پر زد پڑتی ہے۔ توحید کے ہی حوالے سے معتزلہ قرآن کو قدیم کی بجائے حادث گردانتے تھے۔ ان کے بقول قرآن یا تو خالق ہے اور یا مخلوق، چونکہ یہ خالق نہیں ہے، لہٰذا یہ مخلوق ہے، اس لیے یہ دعویٰ ناقص ہے کہ قرآن ازل سے لوح محفوظ پر درج تھا۔ قرآن کو اپنے وقتوں کی ضرورت کی مناسبت سے نازل کیا گیا تھا۔ معتزلہ اپنے دعوے کے ثبوت کے طور پر کہتے تھے کہ کسی بھی کلام سے پہلے متکلم کا ہونا ضروری ہے۔ اگر قرآن اللہ کا کلام ہے تو کلام کو متکلم کے بعد وجود میں آنا لازم ہے۔ اگر اس عقیدے کو مان لیا جائے کہ قرآن بھی ہمیشہ سے موجود تھا تو اس سے شرک کا ارتکاب ہوتا ہے، کیوں کہ اس سے اللہ کے وحدانیت کے دعوے پر زد پڑتی ہے۔ ان کا مزید کہنا تھا کہ قرآن میں جن تاریخی واقعات کا ذکر ہے تو کیا یہ پہلے سے طے کر دیا گیا تھا کہ حالات و واقعات یوں برپا ہوں گے۔ ایسی صورت میں انسانی افعال کے آزاد ہونے کی گنجائش نہیں بچتی۔

(۲) العدل: انسان آزاد ارادے اور اپنے افعال پر اختیار کا مالک ہے اور اسی آزادی کے تحت وہ گناہ و ثواب کا ارتکاب کرتا ہے۔ اللہ کسی کو گمراہ یا گناہ کرنے پر آمادہ نہیں کرتا۔ عبدالجبار کے بقول ''یہ کیسے ممکن ہے کہ اللہ کسی انسان کے اندر خطاوارانہ رویوں کو جنم دینے کے بعد انھیں سزا دیتے ہوئے کہے کہ تم ایمان کیوں نہیں لائے۔ اس کی مثال تو گویا یوں ہے کہ کسی آقا نے غلام کو کوئی کام کرنے کا حکم دیا اور پھر اسے اسی کام کو کرنے کی سزا دی۔ معتزلہ کے بقول اللہ کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ ناانصافی سے کام لے۔ اللہ سوائے خیر کے کچھ نہیں

کرتا۔ ان کے نزدیک دنیا میں جو بھی برائی ہوتی ہے اس کا ذمہ دار انسان ہے، جس کے لیے وہ قران کی اس آیت کو پیش کرتے تھے:

خدا تو لوگوں پر کچھ ظلم نہیں کرتا لیکن لوگ ہی اپنے آپ پر ظلم کرتے ہیں۔ (سورہ یونس، آیت ۴۴)

عبدالجبار کے بقول، اللہ کسی بھی غیر اخلاقی کام میں ملوث نہیں ہوسکتا۔ اس کے تمام افعال اخلاقی طور پر درست ہیں۔ وہ اپنے اصولوں کی خلاف ورزی نہیں کرسکتا۔ خدا نے قتل سے اس لیے منع کیا کیوں کہ یہ ایک بُرا فعل ہے۔ یہ اس لیے بُرا نہیں ہے کہ خدا نے اس سے منع کیا ہے۔ اگرچہ انسانی عقل وحی کے مقام تک نہیں پہنچ سکتی لیکن انسانی عقل اچھائی اور برائی کو جانچ سکتی ہے۔ وحی صرف حقیقت کو آشکار کرتی ہے، یہ کسی چیز کو اچھا یا برا نہیں بناتی۔

(۳) الوعد والوعید: زندگی ہر امیر و غریب کے لیے ایک امتحان ہے جس میں کامیاب یا ناکام رہنے کا فیصلہ روزِ محشر کو ہوگا۔ اللہ عادل ہے، لہٰذا نکوکاروں کے نیک افعال کی جزا اور گناہگاروں کو ان کے گناہوں کی سزا جاری کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، اللہ تعالیٰ کسی کو معاف نہیں کرسکتا، نہ کسی گناہگار کی توبہ قبول کرسکتا ہے، اور روز محشر کوئی کسی کی شفاعت نہیں کر سکے گا۔ اللہ پر لازم ہے کہ انسان کو ان بُرے اعمال کی سزا دے جو اس نے اپنے آزاد ارادے اور مرضی سے کیے ہیں۔

(۴) المنزلۃ بین المنزلتین: ایک مسلمان جو کسی گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہے، وہ مسلمان نہیں رہتا لیکن کافر بھی نہیں ہوتا کیوں کہ اس نے اللہ کے وجود کا انکار نہیں کیا ہوتا۔ وہ کافر اور مسلمان کے درمیان کی منزلۃ بین منزلتین کی حالت میں ہوتا ہے۔ اگر کوئی مسلمان قتل یا زنا جیسے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرتا ہے اور مرنے سے پہلے توبہ نہیں کرتا تو وہ ایک فاسق کی موت مرتا ہے۔ اس کا نہ جنازہ پڑھنا جائز ہے اور نہ ہی اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جانا چاہیے۔ روزِ محشر اس کا ٹھکانہ جہنم ہوگا لیکن اس کی سزا کافروں سے کم ہوگی کیونکہ وہ اللہ کے وجود سے منکر ہو کر نہیں مرا تھا۔

(۵) الامر بالمعروف والنہی عن المنکر: اس کا تعلق انسانی معاشرے کو اخلاقی طور پر بہتر بنانے اور معاشرتی انصاف قائم کرنے سے ہے۔ عبدالجبار کے مطابق جو لوگ دینی فرائض کی ادائیگی سے کوتاہی برتتے ہیں۔ انھیں ان کی ادائیگی کی تلقین کرنا فرض ہے، جب کہ دیگر اچھے کاموں کی تلقین کرنا نفل کی مانند ہے۔ لیکن اخلاقی طور پر برے اعمال سے روکنے کی کوشش فرض ہے تاکہ ایک ایسی منزل پر پہنچا جا سکے جہاں شر کے مقابلے میں خیر کا دور دورہ ہو۔ اللہ کا فرمان ہے کہ اگر مسلمانوں کی دو جماعتیں آپس میں لڑ پڑیں تو انھیں روک کر امن کا قیام عمل میں لایا جائے۔ اگر ایک جماعت ظلم کا ارتکاب کر رہی ہے تو اس کے خلاف ہتھیار اٹھائے جائیں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ معاشرے سے برائی کا خاتمہ کرنے کے لیے مناسب اقدامات کیے جائیں تاکہ ایک عادلانہ معاشرہ قائم ہو سکے۔

☆ ان کے مطابق، قبر کا عذاب، منکر ونکیر، دجال وغیرہ کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ کراماً کاتبین جن کا کام انسان کے گناہوں یا نیکیوں کو درج کرنا بتایا جاتا ہے، ان کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ایک علیم اللہ کو اپنی مخلوق کے افعال کا حال جاننے کے لیے فرشتوں کی مدد کی حاجت درکار نہیں ہے۔

☆ غصہ ہونا یا خوش ہونا انسانی صفات ہیں، جو بدلتی رہتی ہیں۔ انھیں اللہ سے منسوب کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ خدا بھی بدلتا رہتا ہے۔ اللہ کے ہاتھ، پیر، ناک یا آنکھیں نہیں ہیں، اور نہ ہی وہ کسی تخت پر بیٹھا ہوا ہے۔ اللہ سے ایسی صفات منسوب کرنا مناسب نہیں ہے جو انسانوں میں پائی جاتی ہیں۔ اللہ صورت وشکل سے بالاتر ہے، لہٰذا انسانی آنکھ اللہ کو قیامت کے روز بھی نہیں دیکھ پائے گی۔

☆ عبادت کرنے کا فائدہ صرف عبادت گزاروں کو ہوتا ہے۔ کوئی اپنی عبادت کا ثواب دوسرے تک منتقل نہیں کرسکتا اور نہ ہی کسی کے گناہوں یا نافرمانی کی سزا کسی دوسرے کو دی جا سکتی ہے۔

☆ فی زمانہ دوزخ وجنت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ انھیں روز محشر تخلیق کیا جائے گا، اور پھر ہر کسی کو اپنے افعال کے حساب سے جنت ودوزخ میں بھیجا جائے گا۔ معراج کے وقت رسولؐ کا سفر یروشلم تک کا تھا۔ وہ اللہ کو ملنے ساتویں آسمان پر نہیں گئے اور نہ ہی ان کی ملاقات اللہ سے ہوئی کیوں کہ انسانی آنکھ اللہ کو نہیں دیکھ سکتی۔

☆ اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کھلا رہنا چاہیے تا کہ کوئی ایسی صورت حال پیش آجائے جس کا حل قرآن سے نہیں ملتا تو مجتہد رہنمائی کر سکیں۔

☆ بیماری کا لاحق ہونا خدائی عذاب کی نشانی نہیں بلکہ ان کا علاج ممکن ہے۔ اللہ صرف اپنی مخلوق کے لیے خیر چاہتا ہے اور وہ کبھی غیر منصف نہیں ہوسکتا۔ وہ انسان پر اسی قدر بوجھ ڈالتا ہے جس قدر بوجھ وہ اٹھا سکے اور اسی قدر سزا دیتا ہے جو وہ برداشت کر سکے۔

☆ معتزلہ کے بقول اللہ نے ان چیزوں کو برا کہا ہے جو واقعی بری ہیں اور ان چیزوں کا اچھا کہا جو واقعی اچھی ہیں۔ کسی چیز کا اچھا یا برا ہونا ان کے جوہر میں موجود ہے۔ اخلاقیات ایک معروضی شے ہے۔ انسانی ارادے کی آزادی بھی معتزلہ کے نزدیک خدائی انصاف تھا۔

جہاں قدریہ کی اگلی شکل معتزلہ تھی اسی طرح جبریہ کا اگلا پڑاؤ 'اشعریہ' فرقہ تھا۔ 'اشعریہ' کا لفظ اس کے بانی ابوالحسن الاشعری کے نام سے ماخوذ ہے جو خود چالیس سال کی عمر تک معتزلہ خیالات کے حامی رہ چکے تھے۔ ان کے بقول انھیں خواب میں رسولؐ اللہ کی زیارت نصیب ہوئی اور رسولؐ اللہ نے انھیں حکم دیا کہ وہ عقلیت پسندی کو چھوڑ کر قران وحدیث کا دفاع کریں۔ چنانچہ انھوں نے اعلان کیا:

> جو مجھے جانتا ہے، اسے پتہ ہے کہ میں کون ہوں اور جو نہیں جانتا وہ سن لے کہ میں ابوالحسن علی الاشعری ہوں جو اس بات کا حامی تھا کہ قران مخلوق ہے، انسانی آنکھ اللہ کو نہیں دیکھ سکتی۔ اور مخلوق اپنے اعمال کی خالق ہوتی ہے۔ میں اپنے معتزلہ خیالات پر پشیمانی کا اظہار کرتا ہوں، میں ان آراء

کورد کرتا ہوں اور اب معتزلہ کے شر اور بدبختی کو آشکار کروں گا۔

اشعریوں کے نزدیک اللہ قادر مطلق ہے۔ چنانچہ انسان اپنے افعال پر قادر اور با اختیار نہیں ہوسکتا کیوں کہ اگر ہم انسان کے قادر اور با اختیار ہونے کے دعوے کو قبول کر لیں تو اس سے اللہ کے قادر مطلق ہونے کے دعوے پر زد پڑتی ہے۔ اگر کسی فعل کے واقع ہونے کی وجہ انسان ہے تو پھر اللہ قادر مطلق کیسے ہوسکتا ہے۔ اللہ علت اولیٰ ہے اور علت اولیٰ ہی واحد علت ہے۔ اشعری کے بقول جو کچھ بھی ہو رہا ہے، اس کے پیچھے خدائی رضا کام کر رہی ہے۔ اگر اس وقت ہم ایک پودا دیکھ رہے ہیں تو اگلے لمحے بھی وہ پودا ہی رہے گا یا نہیں، اس کا انحصار اللہ کی مرضی پر ہے۔ یہ کہنا کہ پودے کا پودا رہنا اس کے جوہر میں شامل ہے، یہ شرک ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ہر روز سورج مشرق سے طلوع ہوتا ہے اور مغرب میں غروب ہوتا ہے، لیکن یہ ممکن ہے کہ کل اس کے برعکس ہو، کیونکہ اس کا انحصار اللہ کی مرضی پر ہے۔

اشعریوں کو نزدیک قرآن مخلوق نہیں بلکہ یہ ازل سے لوح محفوظ پر تھا۔ قرآن ذی روح اور ذی شعور ہے۔ اس کی زبان ہے جس سے یہ روز محشر اپنے قارئین کی شفاعت کرے گا۔ قرآن کے مخلوق یا قدیم ہونے اور انسانی افعال میں انسانی اختیار کے دعوے کو امام بخاری نے تین فقروں میں ہی نپٹا دیا۔ ''قران اللہ کا کلام ہے، انسانی افعال تخلیق ہیں، اس معاملے کی تحقیق کفر ہے۔''

اشعریوں کے نزدیک کوئی چیز حرکت نہیں کرتی۔ یہ حرکت اصل میں ایک واہمہ اور فریب نظر ہے۔ اللہ تعالیٰ ایک جگہ پر اس چیز کو تباہ کرتا ہے اور دوسرے ہی لمحے اس کو دوسری جگہ تخلیق کر کے اس کا ظہور کر دیتا ہے۔ تباہی اور دوبارہ تخلیق کا یہ سلسلہ جاری رہتا ہے جس سے ہمیں اس چیز کی حرکت کا واہمہ ہوتا ہے۔

اشعریوں کو سب سے زیادہ چڑ معتزلہ کے اس دعوے سے تھی کہ انسانی عقل خیر و شر میں تمیز کر سکتی ہے۔ اشعریوں کے بقول اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسان وحی کے بغیر حقیقت تک رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ اور اگر یہ سچ ہے تو اللہ کو قران نازل کرنے کی کیا ضرورت تھی؟

اشعریوں کے بقول نیک و بد یا خیر و شر کا پیمانہ دین ہے۔ دنیاوی اخلاق کا کوئی ایسا پیمانہ نہیں جس کی پابندی کرنا اللہ پر لازم ہے۔ اشعری کے بقول اللہ کی مثل سب سے بڑے شہنشاہ کی مانند ہے جو اپنے افعال کے سلسلے میں آزاد ہوتا ہے۔ کوئی بھی اس سے بڑا نہیں ہوتا، جو اسے (کچھ کرنے) کی اجازت دے یا تلقین کرے، اسے تنبیہ کرے، اسے منع کرے یا اس کے لیے کسی قسم کی حدود کا تعین کرے کہ اسے کیا کرنا چاہیے۔ اشعریوں کے نزدیک عدل کا کوئی معروضی پیمانہ نہیں ہے۔ اللہ کی مرضی ہی عدل ہے۔ اشعریوں کو معتزلہ کا یہ دعویٰ بھی قبول نہ تھا کہ اللہ اپنی مخلوق کے ساتھ صرف بھلائی کرتا ہے اور اس کے الٹ نہیں کرتا۔ ایسے دعوے اشعریوں کے نزدیک قادر مطلق کی آزادی اور قدرت پر قدغن ظاہر کرتے ہیں۔ اشعری فخر الدین رازی کے مطابق ''ہمارے مذہب کے مطابق یہ ممکن ہے کہ گناہگار اور منکر کو اللہ جنت میں بھیج دے اور نکوکاروں اور

عبادت گزاروں کو جہنم میں بھیجے اور اسے ایسا کرنے سے کوئی نہیں روک سکتا۔''

وہ جسے چاہتا ہے معاف کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے سزا دیتا ہے زمین اور آسمان اور ان کی ساری موجودات اس کی مِلک ہیں، اور اسی کی طرف سب کو جانا ہے۔ (سورہ المائدہ: ۱۸)

☆

کیا تم جانتے نہیں ہو کہ اللہ زمین اور آسمانوں کی سلطنت کا مالک ہے؟ جسے چاہے سزا دے اور جسے چاہے معاف کر دے، وہ ہر چیز کا اختیار رکھتا ہے۔ (سورہ المائدہ: ۴۰)

اللہ کو عادل یا غیر عادل کے زمرے میں نہیں رکھا جا سکتا ہے، وہ خیر و شر کے تصورات سے ماوراہے۔ اللہ کی ذات پر نہ تو کوئی سوال اٹھایا جا سکتا ہے، نہ اسے کسی انسانی پیمانے پر تولا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس پر کسی قسم کی کوئی اخلاقی قدغن عائد کی جا سکتی ہے کیوں کہ اس کی ذات اور رضا ہی خیر و اخلاق کا پیمانہ ہے۔ امام شافعی کے نزدیک عدل کا مطلب ہی اللہ کے احکام پر چلنا ہے۔ احمد بن حزم نامی اشعریہ کے مطابق:

کچھ بھی خیر نہیں ہے سوائے اس کے اللہ نے اسے خیر ٹھہرایا ہے اور کوئی بھی شر نہیں ہے سوائے اس کے اللہ نے اسے شر ٹھہرایا ہے۔ اپنے جوہر کے حوالے سے دنیا میں کچھ بھی اچھا یا برا نہیں ہے بلکہ جسے اللہ نے خیر ٹھہرایا اس پر عمل کرنے والا نکوکار ہوگا۔ اور اسی طرح جس فعل کو اللہ نے شر ٹھہرایا ہے اسے کرنے والا بدکار ہوگا۔ ہر چیز کا انحصار اللہ کے حکم پر ہے، اسی وجہ سے اگر ایک کام ایک وقت خیر ٹھہرتا ہے تو کسی اور وقت میں وہ شر کہلائے گا۔

سقراط کے مشہور سوال، ''کیا خداؤں کو نیک افعال اس لیے پسند ہیں کہ وہ نیک افعال ہیں یا وہ اس لیے نیک افعال ہیں کہ خداؤں نے انھیں پسند کیا ہے''، اشعریوں نے اس کا جواب یوں دیا کہ کوئی کام بُرا اس لیے ہے کہ اسے اللہ نے بُرا قرار دیا ہے اور اچھا اس لیے ہے کہ اسے اللہ نے اچھا قرار دیا ہے۔ یعنی قتل کو اللہ نے اس لیے بُرا قرار نہیں دیا کہ یہ اپنے طور پر ایک بُرا فعل ہے، بلکہ قتل اس لیے بُرا فعل ہے کہ اسے اللہ نے بُرا کہا ہے۔ چنانچہ اچھائی وہ ہے جسے اللہ نے اچھا قرار دیا ہے اور برائی وہ ہے جسے اللہ نے بُرا کہا ہے۔ اللہ اگر کسی فعل کی اجازت دیتا ہے تو وہ اخلاقی ہے اور اللہ اگر کسی فعل سے منع کرتا ہے تو وہ غیر اخلاقی ہے۔ اگر ایک چیز آج اچھی ہے تو وہ کل برائی بھی تصور کی جا سکتی ہے۔ اللہ کی ذات ہی طے کرتی ہے کہ کون سا فعل کب اچھا ہے اور کب بُرا ہے۔

تمھیں جنگ کا حکم دیا گیا ہے اور وہ تمھیں ناگوار ہے ہوسکتا ہے کہ ایک چیز تمھیں ناگوار ہو اور وہی تمھارے لیے بہتر ہو اور ہوسکتا ہے کہ ایک چیز تمھیں پسند ہو اور وہی تمھارے لیے بری ہو اللہ جانتا ہے، تم نہیں جانتے۔ (البقرہ: ۲۱۶)

مامون الرشید کے دور میں علم وفن کی بہت سرپرستی کی گئی۔ یہی وہ زمانہ ہے جسے عربوں کا سنہری دور کہا جا سکتا ہے۔ مامون کے زمانے میں ہی پہلا اور آخری عرب فلسفی یعقوب الکندی منظر عام پر آیا جسے مامون نے بیت الحکمت کا سربراہ مقرر کیا۔ مامون چونکہ معتزلہ خیالات کا حامی تھا، اس نے معتزلہ عقائد کی اشاعت اور قبولیت کے لیے اسے سرکاری سطح پر نافذ کرنے کی کوشش کی۔ مخالفین کو انتہائی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا جن میں امام احمدؒ بن حنبل جیسا مشہور نام بھی شامل ہے جنھیں قرآن کو مخلوق تسلیم نہ کرنے پر قید و بند کا سامنا کرنا پڑا۔ امام حنبل کو جعفر المتوکل کے زمانے میں رہائی نصیب ہوئی۔

مامون الرشید کے بعد معتصم باللہ اور واثق باللہ کے زمانے تک معتزلہ کو عروج حاصل رہا، لیکن جعفر المتوکل کے اقتدار سنبھالنے کے بعد جلد ہی سب کچھ الٹا ہو گیا۔ بیت الحکمت بند کر دیا گیا۔ معتزلہ کو دربار اور تمام اہم عہدوں سے ہٹا دیا گیا۔ معتزلہ خیالات کا حامل ہونے کی سزا موت ٹھہری۔ کتب فروشوں کو حکم دیا گیا کہ وہ کلام، جدل اور فلسفے کی کتابیں نہیں بیچیں گے۔ کتب نویسوں سے حلف لیا گیا کہ وہ فلسفے کی کوئی کتاب تحریر نہیں کریں گے۔ فلسفہ اس قدر مطعون ٹھہرا کہ اسے دینی دعوؤں کی حمایت میں استعمال کرنا بھی قبول نہ کیا گیا۔

ابن حنبل کے نزدیک دین کو الٰہیات کی ضرورت نہیں ہے، چونکہ خدا نے انسان کو ہدایت بھیجی ہے، لہٰذا ہمیں سوچنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جب اللہ نے قرآن کے ذریعے اور نبیؐ نے اپنی سنت کے ذریعے ہمیں تمام ضروری معلومات دے دی ہیں، تو کسی اور طرف دیکھنا قطعی غیر ضروری ہے۔ ان کے نزدیک قرآن علم الکلام کی اجازت نہیں دیتا۔ لہٰذا مذہب کی حمایت میں الٰہیات کے دلائل استعمال کرنے والے اہل سنت میں سے نہیں خواہ وہ بے شک اس سے سنت پر ہی پہنچیں۔ اگر کوئی ایسی باتوں کے متعلق بحث کرے جو رسولؐ نے نہیں کی تو وہ غلطی پر ہے۔ کہا جاتا ہے کہ احمدؒ بن حنبل نے ساری عمر تربوز اس لیے نہیں کھایا کہ انھیں کوئی ایسی روایت نہیں مل سکی کہ نبیؐ نے تربوز کھایا ہو۔

یعقوب بن اسحاق الکندی نے ریاضی، طبیعیات، فلسفہ، ہیئت، موسیقی، طب اور جغرافیہ جیسے علوم پر اعلیٰ پائے کی کتب تحریر کیں۔ یونانی و سریانی زبانوں پر مہارت رکھنے کے علاوہ انھیں پہلا عرب فلسفی ہونے کا اعزاز بھی حاصل تھا۔ انھوں نے مذہب اور فلسفے کے درمیان مصالحت پیدا کرنے کی غرض سے درمیانی راہ اختیار کرتے ہوئے کہا کہ فلسفے اور وحی میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ان کے بقول وحی کے ذریعہ ملنے والا سچ اور فلسفیانہ سچ ایک ہی ہیں۔ سائنسی اور فلسفیانہ علم اسلام کی نفی نہیں کرتا، بلکہ یہ مذہب کے عین مطابق ہے۔ الکندی نے فلسفے و منطق کی مدد سے قرآن کی تشریح کرنے کے علاوہ اللہ کو علت اولیٰ قرار دیا، اور قرآن و مذہب کی تشریح و تعبیر عقل و دلائل سے کی؛ لیکن چونکہ وہ بھی معتزلی تھے، لہٰذا جب معتزلہ پر زندگی تنگ ہوئی تو اس سے الکندی بھی نہ بچ پائے۔ ان کی تمام کتابیں ضبط کر لی گئیں۔ مقدمہ چلانے کے بعد انھیں ساٹھ کوڑوں کی سزا دی گئی۔ جب ہر کوڑے پر کندی درد سے چیختے تھے تو مجمع خوشی سے نعرے لگاتا تھا۔ اس کے بعد کندی کو بغداد سے

جلاوطن کر دیا گیا۔ساٹھ سالہ بوڑھا فلسفی اپنی یہ بے عزتی برداشت نہ کر سکا اور ڈپریشن کا شکار ہو کر جلد ہی چل بسا۔اور پھر ایک وقت ایسا بھی آیا کہ مصر میں حکم صادر ہوا کہ جس کے گھر میں الکندی کی کوئی کتاب پائی گئی، تو نہ صرف اس کا گھر بلکہ اس سے متصل چالیس گھر بھی مسمار کر دیے جائیں گے۔

علامہ مقری لکھتے ہیں؛''جب یہ کہا جاتا تھا کہ فلاں شخص فلسفہ پڑھتا ہے تو عوام اس کو زندیق کہنے لگتے تھے اور اگر اس نے کسی شبہ میں لغزش کھائی تو قبل اس کے بادشاہ کو اس کی خبر پہنچے، اس کو پتھر مارتے تھے یا آگ میں جلا دیتے تھے۔'' ('اقبال کا علم کلام'، علی عباس جلالپوری)

معتزلہ کی بیخ کنی سے مسلمانوں کو کس قدر علمی زوال کا سامنا ہوا، اس کے متعلق مصری تاریخ دان احمد امین کہتے ہیں؛''اگر معتزلہ روایات آج تک جاری رہ پاتیں تو مسلمانوں کی تاریخ اس سے بالکل مختلف ہوتی جو اس وقت ہے۔'' جرمن مستشرق ایڈورڈ سخاؤ کے مطابق مسلمانوں کے گلیلیو، کیپلر اور نیوٹن جیسے نابغے پیدا کرنے والی قوم ہونے میں واحد رکاوٹ اشعری اور غزالی ثابت ہوئے۔

معتزلہ سے نفرت کا آج بھی یہ عالم ہے کہ پرویز ہود بھائی کی 'مسلمان اور سائنس' کے مطابق کویت میں ۱۹۹۳ء میں ایک کانفرنس ہوئی جس کا مقصد عربوں کے ہاں سائنس اور ٹیکنالوجی کے راستے کی رکاوٹیں دور کرنا تھا۔سعودی مندوبین کا موقف تھا کہ اسلامی سائنس پر توجہ دی جائے، کیوں کہ خالص سائنس معتزلہ رجحانات پیدا کرتی ہے۔سائنس کو معتزلہ سے بچانے کی کوشش کے نتیجے میں، 'اسلامی سائنس' جو شکل لے رہی ہے اس کی جھلک ہمیں مصر کے مفتی ڈاکٹر علی جمعہ کے اس بیان سے نظر آتی ہے کہ مکھی کے دونوں پروں کو پانی میں ڈبو کر پینے سے ایڈز کے مرض سے شفا ملتی ہے۔

خلافت بغداد کے علاوہ سلجوقی سلطان الپ ارسلان کی وزیر نظام الملک نے اشعریوں کی حمایت کی ٹھانی۔ یوں اشعریوں کے نظریات کو ریاستی سرپرستی حاصل ہوگئی۔ نظام الملک نے ۱۰۶۷ء میں بغداد میں نظامیہ نام سے مدرسہ شروع کیا۔ بعد میں ایسے مدرسوں کی تعداد آٹھ تک پہنچ گئی، امام غزالی نے نیشا پور کے مدرسہ نظامیہ سے تعلیم حاصل کی اور بعد میں بغداد کے مدرسہ نظامیہ کے مہتمم اعلیٰ بنے۔امام غزالی کو نظام الملک کی سرپرستی حاصل تھی، اور یہ نظام الملک ہی تھے جنھوں نے امام غزالی کو 'زین الدین' اور 'حجت الاسلام' کے خطاب دیے۔ ریاستی مدد سے جلد ہی عرب دنیا میں معتزلہ کا صفایا کر دیا گیا۔ الغزالی نے مسلمانوں میں عقلی تحریک کے تابوت میں آخری کیل ٹھونک دی۔ جہاں اشعریوں نے ریاستی سرپرستی کی مدد سے مذہب کے حوالے سے معتزلہ کو لتاڑا تھا، وہیں امام غزالی نے فلسفے اور سائنس پر حملہ کیا۔

شبلی نعمانی اپنی کتاب 'الغزالی' میں فرماتے ہیں:

> غزالی نے مذہب اشعری کی تائید و نصرت میں بہت سی کتابیں لکھیں اور معتزلہ کی تکفیر و تفسیق کی چونکہ اس وقت عباسیوں کی سلطنت برائے نام رہ گئی تھی اور سلجوقیہ وغیرہ کی وجہ سے مذہبی آزادی

بالکل باقی نہ رہی تھی۔ اشعری مذہب کے رواج کیساتھ اعتزال کو جبراً مٹانے کی کوشش کی گئی۔ معتزلیوں پر بڑا ظلم کیا جاتا تھا اوران کو اپنے خیالات کے اظہار کی جرأت نہیں ہوسکتی تھی۔ محمد بن احمد جو بہت بڑے معتزلی عالم گزرے ہیں ۴۷۸ھ میں انتقال کیا، پچاس برس تک گھر سے باہر نہیں نکل سکے۔ علامہ زمخشری جن کی تفسیر کشاف گھر گھر پھیلی ہوئی ہے چونکہ معتزلی تھے اپنے ملک میں چین سے نہیں رہ پاتے تھے، مجبوراً مکہ چلے گئے۔

ابو حامد الغزالی ایک سخت گیر قسم کے روایتی مسلمان تھے، جن کے بقول انسانی عقل اللہ کے مقرر کردہ سچ تک رسائی حاصل کرنے سے معذور ہے۔ امام غزالی کا کہنا ہے کہ انسانی عقل اخلاقی اصول تک رسائی نہیں پا سکتی، کیونکہ وہ اپنی خودغرضی کی غلام ہوتی ہے۔ صحیح رہنمائی صرف وحی سے ملتی ہے۔ اچھائی وہ ہے جو اللہ کی رضا ہے اور برائی وہ ہے جو اس کی رضا کے خلاف ہے۔ لہٰذا انسانی عقل قوانین صرف اس کی خودغرضی کا اظہار ہیں۔ ان کے نزدیک جو باتیں فلسفی کرتے ہیں، اگر یہ سچ ہوتیں تو پیغمبروں کا وحی کے ذریعے ان کا پتہ ہوتا اور چونکہ ایسا نہیں ہے اس لیے میں اسے رد کرتا ہوں۔

امام غزالی نے اپنے دلائل سے 'ثابت' کیا کہ علت اور معلول کا آپس میں کوئی تعلق نہیں ہے اور جو نظر آتا ہے وہ اللہ کی مرضی کی وجہ سے ہے۔ ہر فعل کی علت اللہ کی ذات ہے اور اس کے حکم کے بغیر کچھ بھی واقع نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اسی بنیاد پر انھوں نے یہ تک کہہ دیا کہ سیر ہونے اور کھانے، پیاس کے بجھنے اور پانی پینے، سورج کے نکلنے اور روشنی کے پھیلنے کا آپس میں کوئی تعلق نہیں اور نہ ہی جلانا آگ کا جوہر ہے بلکہ یہ اللہ ہے جس کی وجہ سے پیاس بجھتی ہے یا پیٹ بھرتا ہے اور کوئی چیز آگ کی لپیٹ میں آجانے کے بعد جلتی ہے۔ اگر اللہ نہ چاہے تو روئی آگ نہیں پکڑ سکتی۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے وہ حضرت ابراہیمؑ کا ذکر کرتے ہیں جو اسلامی عقائد کے مطابق آگ میں پھینکے جانے کے باوجود صحیح سلامت رہے تھے۔

عادت کے لحاظ سے جو چیز سبب اور مسبب خیال کی جاتی ہے، دونوں کی یکجائی ہمارے نزدیک ضروری نہیں ہے۔ کوئی دو چیزوں کو لو، یہ وہ نہیں اور نہ وہ یہ ہوسکتی ہے۔ نہ ایک کا اثبات دوسرے کا اثبات اور نہ ایک کی نفی دوسرے کی نفی کرتی ہے۔ ایک کے وجود سے دوسرے کا وجود کوئی ضروری نہیں اور نہ ایک کے عدم سے دوسرے کا عدم ضروری ہے۔ جیسے پیاس کا بجھنا اور پانی، پیٹ کا بھرنا اور کھانا، جلنا اور آگ سے مس ہونا، یا روشنی کا پھیلنا اور اور سورج کا نکلنا، یا مرنا اور سر کا جدا ہونا یا صحت یاب ہونا اور دوا پینا یا اسہال کا ہونا اور مسہل کا استعمال کرنا وغیرہ وغیرہ۔ اس قسم کے بیسوں مشاہدات ہیں جو طب یا نجوم اور فنون میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ ان کا آپس کا تعلق اللہ کی رضا کی وجہ سے ہے جو انھیں ساتھ ساتھ پیدا کرتا ہے لیکن ان کے درمیان کچھ ایسا نہیں ہے جو اس کے بغیر ممکن نہ ہو۔ اس کے برعکس اللہ کی مرضی سے یہ ممکن ہے کہ کھائے بغیر سیر ہوا جا سکے، یا گلا کٹنے کے بغیر

موت واقع ہو جائے یا گلا کٹنے کے باوجود انسان نہ مرے۔ چنانچہ ہم انکار کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ جلنے کی وجہ اللہ ہے اور یہ خدا ہے جو فرشتوں کے وسیلے سے یا ان کے بغیر روئی کو جلا کر راکھ میں تبدیل کر دیتا ہے۔ آگ ایک بے جان شے ہے اور یہ کسی فعل پر قادر نہیں ہے۔ اور اس بات کا کیا ثبوت ہے کہ یہ علت ہے۔ درحقیقت فلسفیوں کے پاس سوائے مشاہدے کے کوئی ثبوت نہیں کہ آگ کی قربت سے روئی جلتی ہے، لیکن مشاہدے سے صرف ان کا ایک وقت میں وقوع پذیر ہونا ثابت ہوتا ہے، نہ کہ کوئی تعلق۔ درحقیقت اللہ کے سوا کوئی اور وجہ نہیں ہے۔ مخالف دعویٰ کرتا ہے کہ جلانے کا فعل انجام دینے والی چیز صرف آگ ہے، اور وہ بالطبع فاعل ہے نہ کہ بالاختیار، اپنی طبیعت سے اس کا الگ ہونا ممکن نہیں، اگر وہ کسی چیز سے متصل ہو گی تو جلائے یا گرم کیے بغیر نہیں رہے گی۔ اور ہم اس چیز کا انکار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ احتراق کا فاعل درحقیقت اللہ تعالیٰ ہے، اس نے روئی میں تفرق اجزا سے اور احتراق سے اثر پذیری کی خاصیت رکھ دی ہے۔ چاہے وہ خاصیت ملائکہ کے وسیلے سے رکھی ہو یا بغیر وسیلہ، رہی آگ تو وہ بھی جمادات میں سے ایک بے جان مخلوق ہے جس کے لیے فعل واثر اختیاری شے نہیں۔ اس بنا پر فلسفی اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ ابراہیم علیہ السلام آگ میں ڈالے گئے اور نہیں جلے، وہ کہتے ہیں یہ ممکن نہیں ہے جب تک آگ سے حرارت کی خاصیت کو سلب نہ کر لیا جائے، اور اگر ایسا ہو تو گویا آگ آگ ہی نہ رہی یا ابراہیم علیہ السلام کی ذات میں کوئی تبدیلی ہونی چاہیے۔ انھیں پتھر سمجھنا پڑے گا، جس پر آگ اثر نہیں کرتی، یا کوئی اور اس قسم کی چیز، اور جب یہ ممکن نہیں تو وہ بھی ممکن نہیں۔ (تہافت الفلاسفہ)

امام غزالی نے اخلاقیات کے موضوع پر طبع آزمائی کرتے ہوئے کہا کہ کوئی بھی فعل اخلاقی طور پر نہ برا ہوتا ہے اور نہ اچھا، سوائے اس کے اللہ نے اس فعل کو برا سمجھا ہو۔

> اللہ کے انصاف کا انسانی انصاف سے مقابلہ نہیں کیا جا سکتا۔ سوچا جا سکتا ہے کہ کسی انسان نے دوسرے سے زیادتی کر کے ناانصافی کی، لیکن ضروری نہیں کہ اسے اللہ نے ناانصافی نہ سمجھا ہو۔ اللہ کو اچھائی کے انسانی اصولوں سے نہیں باندھا جا سکتا۔ (تہافت الفلاسفہ)

امام غزالی کے دلائل نے ان وقتوں کے قدامت پرست لوگوں کو بہت متاثر کیا۔ عوام الناس میں غزالی کے خیالات کو قبولیت حاصل ہوئی اور تمام علما و فقہا نے غزالی کو اپنے لیے مشعل راہ منتخب کیا جس کی وجہ سے اشعریوں کا فلسفہ نہ صرف ان وقتوں میں عوام الناس میں قبولیت پا گیا بلکہ آج بھی مسلمانوں کے عقائد کا جزو ہے۔ یوں نقل کو عقل پر برتری حاصل ہوئی۔ اجتہاد کی بجائے تقلید کو مستحسن سمجھا جانے لگا اور اس بات کی کھوج شروع ہوئی کہ نبی کریمؐ اپنے زمانے میں زندگی کیسے گزارا کرتے تھے۔ احادیث کو جمع کرنے کا مقصد یہی تھا کہ

اسلام کے ابتدائی دور کی جانب لوٹا جائے۔ یوں اشعریت کی کامیابی نے عقلیت پسند فلسفے کی کمر توڑ دی گئی اور اسلام میں یونانی فلسفے کا راستہ مکمل طور پر بند کر دیا گیا۔

گو الغزالی کے فلسفے پر تمام اعتراضات کے جواب ابن رشد نے اپنی کتاب 'تہافت التہافت' میں دیا، لیکن اب پلوں کے نیچے سے بہت سا پانی گزر چکا تھا۔ ابن رشد جو قرطبہ کے قاضی القضاۃ کے علاوہ شاہی طبیب بھی تھے، ان پر کفر اور بے دینی کا الزام لگا۔ قرطبہ کی جامع مسجد میں خلیفۂ وقت یعقوب المنصور کی نگرانی میں مقدمہ چلا جہاں تمام علما و فقہا شامل تھے۔ قاضی ابوعبداللہ بن مروان کے علاوہ خطیب ابوعلی بن حجاج نے اعلان کیا کہ ابن رشد ملحد و بے دین ہو گیا ہے۔ بعض لوگوں نے ابن رشد پر یہودی ہونے کا الزام لگایا جو ظاہر میں مسلمان بنا ہوا ہے اور یہودی مذہب کی تبلیغ کرنا چاہتا ہے۔ جرم 'ثابت' ہونے پر ابن رشد کو یہودیوں کی بستی لوسینیا میں جلاوطن کر دیا گیا۔ ابن رشد کی تمام کتابیں جلا دی گئیں۔ ان کی وہی کتابیں بچیں جو عبرانی اور لاطینی زبانوں میں ترجمہ ہو کر یورپ میں پہنچ گئی تھیں۔ یہ وہی کتابیں تھیں جنھیں دیکھ کر اقبال دکھ کا اظہار کرتے ہیں، حالاں کہ یہ افسوس کرنے یا سینہ کوبی کرنے کی بجائے شکر ادا کرنے کا مقام ہے کہ یہ کتابیں یورپ پہنچ کر محفوظ ہو گئیں وگرنہ ہم ابن رشد کے نام تک سے واقف نہ ہوتے۔

مگر وہ علم کے موتی ، کتابیں اپنے آباء کی
جو دیکھیں ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سیپارہ

ابن رشد کو کن ذلتوں سے گزرنا پڑا، اس کے متعلق دو روایات ہیں۔ ایک کے مطابق ابن رشد کو قرطبہ کی جامع مسجد کے باہر ستون سے باندھ دیا گیا جہاں مسجد میں ہر آنے جانے والا ان کے منھ پر تھوکتا تھا۔ دوسری روایت کے مطابق ابن رشد لوسینیا سے فاس فرار ہو گئے جہاں لوگوں نے انھیں پکڑ کر مسجد کے باہر کھڑا کر دیا اور ہر آنے جانے والے کو حکم دیا گیا کہ وہ ابن رشد کے چہرے پر تھوکے۔

'طبقات الاطباس' کے مطابق؛ ''اصل میں ابن رشد کی تباہی کا باعث صرف یہ تھا کہ وہ دن رات فلسفہ میں مشغول رہتا تھا اور اس بارے میں عوام الناس کی برہمی کی بالکل پرواہ نہیں کرتا تھا۔ یہاں تک کہ اکثر اس کے زبان سے آزادانہ کلمات بھی نکل جاتے تھے۔ مسلمان مؤرخین عام طور پر اس بات میں متفق ہیں کہ ابن رشد کی بربادی کا سبب اس کا فلسفہ میں انہاک اور منصور کا مذہبی تعصب تھا۔'' ('ابن رشد، سوانح عمری، علم کلام اور فلسفہ'، پروفیسر مولانا محمد یونس انصاری)

انسانی دماغ مسائل کی گتھیاں نہیں سلجھا سکتا، اس سوچ نے مسلمانوں کے اندر کھوج کی صلاحیت ختم کر دی اور یہ رویہ آج بھی مسلمانوں کے ہاں جاری و ساری ہے جس کی وجہ سے ہر نئی سوچ، ہر نئے نظریے کو رد کرنا ان کی فطرت کا خاصہ بن چکا ہے۔ یوں اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا۔

(۴)

سنی فرقے کے چار آئمہ امام مالکؒ بن انس، امام ابوحنیفہؒ (نعمان بن ثابت)، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بن حنبل نے قرآن وسنت کی روشنی میں آٹھویں اور نویں صدی میں اپنے فقہی مسالک قائم کیے۔ انسانی افعال کو فرض، مستحب، مباح، مکروہ اور حرام کے زمروں میں تقسیم کر دیا گیا۔ چنانچہ بارھویں صدی میں یہ بات طے ہو چکی تھی کہ اسلام میں جس قدر اجتہاد کی ضرورت تھی وہ ان آئمہ نے کر دیا ہے۔ اب مزید اجتہاد کی ضرورت نہیں رہی، بعد میں آنے والوں کا کام صرف تقلید کرنا ہے۔

چنانچہ جب طرابلس کے محمد بن علی السنوسی نے انیسویں صدی میں اجتہاد کا دروازہ کھولنے کی بات کی تو انھیں جامعہ الازہر کے مفتی سے اس قسم کے ردعمل کا سامنا ہوا، ''کون اس بات سے انکار کر سکتا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بہت عرصہ پہلے بند ہو چکا ہے اور آج کے وقتوں میں کوئی اتنا صاحب علم نہیں ہے جو اپنے آپ کو مجتہد سمجھتا ہے وہ خود فریبی اور شیطان کے بہکاوے کا شکار ہے۔''

علت و معلول سے اللہ کے قادر مطلق ہونے کو جو خطرہ درپیش ہو گیا تھا، اس کا سدّ باب تو بہت کامیابی سے کر دیا گیا لیکن اس کی قیمت مسلمانوں میں عقلیت پسندی اور عقلیت پسندانہ رویے کے خاتمے کی صورت میں ادا ہوئی۔ اسلام اور اس شریعت کی تشریح و تعبیر علما کے ہاتھ میں آ گئی۔ مدرسے، مسجد کے پیش امام، قاضی اور مفتیوں کی فوج تیار ہو گئی جن کے مطابق ہمارا کام سوال اٹھانے یا کسی مسئلے کی وضاحت کے لیے دلیل یا منطقی توجیہ دینے کی بجائے اطاعت ہونا چاہیے۔ خدا کی منشا کے سامنے جھکنے کے مقابلے میں دلیل اپنی وقعت کھو بیٹھی۔

اگر علت و معلول کا آپس میں کوئی رشتہ نہیں تو اس سے تمام تحقیق کے دروازے بند ہو جاتے ہیں۔ تمام انسانی یا زمینی آفات جیسے سیلاب، وباؤں کا پھیلنا اور زلزلے کا کوئی سبب نہیں تو پھر ارضیات، موسمیات یا دیگر مظاہر فطرت کے قوانین دریافت کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ ہمیں حالات کے سامنے سینہ سپر ہونے یا حالات کو تبدیل کرنے کی بجائے حالات کو جوں کا توں قبول کرتے ہوئے اللہ کی رضا پر صابر وشاکر رہنا چاہیے۔ اور اگر انسانی سوچ خیر وشر یا درست اور غلط میں فرق کو نہیں سمجھ سکتی تو پھر انسان کے بنائے تمام معاشرتی واخلاقی قوانین، ضابطے اور ادارے بے معنی ہو جاتے ہیں۔

چنانچہ جہاں مغربی تہذیب میں مسلسل سیاسی، معاشرتی، فنی وسائنسی تجربات جاری ہیں، نئے ادارے اور نئے سیاسی ڈھانچے ترتیب دیے گئے جس کے نتیجے میں مغرب میں جمہوریت اور روشن خیالی در آئی، اور حق اظہار کی آزادی سے مذہب کے صدیوں پرانے تسلط کا خاتمہ ہوا؛ وہیں مسلمانوں کا سارا زور اللہ کی شریعت اور خلافت کے قیام پر ہو گیا جس کے نتیجے میں کبھی طالبان کی اسلامی حکومت قائم ہوتی ہے، کبھی داعش اسلامی

خلافت کے قیام کا دعویٰ کرتی ہے، کوئی عوامی جمہوریہ چین کے مشوروں اور تعاون سے مدینہ کی ریاست قائم کرنا چاہتا ہے اور کبھی انڈونیشین مجاہدین کونسل کے بانی ابوبکر بشیر فرماتے ہیں:

> اسلام میں جمہوریت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ چنانچہ اپنے مقاصد کے حصول کی خاطر قرآن کی ایسی تشریح کرنے سے گریز کرو جس سے اسلام جمہوریت میں تبدیل ہو جائے۔ خدا کی رضا کو اولیت حاصل ہے۔ انسان اپنی مرضی سے اچھائی اور برائی کا تعین نہیں کرسکتا بلکہ انسانی خواہش کو تبدیل کر کے اسے اللہ کی رضا کے مطابق ڈھالنا ہوگا۔ ہم ڈیموکریسی نہیں بلکہ اللہ کریسی کا مطالبہ کرتے ہیں۔ اسلام کے اصولوں کو تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔ اسلام میں جمہوریت ہے اور نہ ہی جمہوری اسلام جیسی خرافات۔ جمہوریت شرک اور حرام ہے۔

گو دعویٰ کیا جاتا ہے کہ دنیا ایک گلوبل ولیج کا روپ دھار چکی ہے جس میں خیالات اور نظریات سرحدوں میں مقید نہیں رہتے، بلکہ ہر معاشرے میں پہنچ کر اسے متاثر کرتے ہیں۔ افسوس! مسلمان معاشروں میں فی الحال ایسا ہوتا بہت کم نظر آ رہا ہے کیوں کہ مسلمان معاشرے اور حکومتیں اس کوشش میں مصروف ہیں کہ وہ ہر اس نئی سوچ کو دبا دیں گے یا ملک میں آنے اور پنپنے نہ دیں جس سے انھیں اپنے معاشرے میں کسی قسم کی تبدیلی کا خطرہ لاحق ہوسکتا ہے۔ ایک امید مغربی ممالک میں مقیم مسلمان تھے، لیکن وہاں بھی الٹی گنگا بہتی نظر آ رہی ہے۔

ابھی میرے بچپن میں 'ولایت' سے لوگ واپس آتے تو وہاں کے لوگوں کی اچھائی کے مختلف قصے سنایا کرتے تھے کہ وہ جھوٹ نہیں بولتے، چوری نہیں کرتے، وقت کی پابندی کرتے ہیں وغیرہ۔ آج مغربی ممالک میں مقیم مسلمانوں کا آئیڈیل وہاں کا مقامی معاشرہ نہیں بلکہ چودہ سو سال پہلے کا قبائلی معاشرہ ہے۔ ان کا آئیڈیل کوئی سائنسدان یا دیگر علوم کا ماہر نہیں بلکہ کسی مدرسے کا پڑھا ہوا ایک مولوی ہے۔

جن مغربی ممالک میں مسلمانوں کی آبادی دس فیصد کے آگے پیچھے ہے، ان ممالک میں شریعت کے نفاذ کے حامی پیدا ہوا چکے ہیں اور چند ایک ممالک میں مسلمان تنظیمیں شریعت کے نفاذ کے ارادے کا کھلم کھلا اظہار بھی کر چکی ہیں۔ سیکولرزم کے فوائد سے بہرہ مند ہونے کے باوجود شریعت کے نفاذ کے خواہشمند کوئی اِکا دُکا مسلمان نہیں ہیں۔ مغربی ممالک میں کئی اسٹڈیز ہوئیں جن میں ان سے پوچھا گیا کہ وہ مقامی قوانین کو پسند کرتے ہیں یا شریعت کا نفاذ چاہیں گے اور ہر کسی کا جواب شریعت کے حق میں ملا۔ اس موضوع پر امریکہ میں ایک دستاویزی فلم بھی بن چکی ہے۔ مسلمان ممالک میں شریعت کے نفاذ کے حوالے سے مسلمانوں کے دوغلے پن پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک شامی دانشور نے کہا ہے کہ اگر آج کسی مسلمان ملک میں شریعت کے نفاذ پر ریفرنڈم کرایا جائے تو سب شریعت کے حق میں ووٹ دیں گے اور پھر پہلی فرصت میں کسی مغربی سیکولر ملک منتقل ہونے کی کوشش کریں گے۔

معاشرے میں فکری اور رویوں کی تبدیلی کے لیےترقی یافتہ معاشروں کی نئی کتب بھی مددگار ثابت ہوتی ہیں جو ایک منجمد معاشرے میں فکری گرمی پیدا کرنے کے ساتھ تبدیلی کا باعث بنتی ہیں۔ گو مسلمان معاشروں میں کتابیں تو کافی چھپتی ہیں لیکن وہ مکھی پر مکھی مارنے کے مترادف ہیں۔ بہت کم ایسی کتابوں کا ترجمہ ہوتا ہے جو ایک بیمار معاشرے کے افراد کو کچھ نیا سوچنے یا کرنے پر آمادہ کر سکے۔ چنانچہ جب ہم مسلمان ملکوں میں غیر ملکی کتب کے تراجم کی صورت حال دیکھتے ہیں تو انتہائی مایوسی کا سامنا ہوتا ہے۔

بائیس عرب ممالک جن کی آبادی تیس کروڑ سے بھی زیادہ ہے، ان کے مقابلے میں یونان کی آبادی صرف گیارہ لاکھ ہے، جہاں ایک سال میں ترجمہ ہونے والی کتابوں کی تعداد تمام عرب ممالک میں ترجمہ ہونے والی کتابوں سے پانچ گنا زیادہ ہے۔ ایک اور دعویٰ جو اسپین میں ترجمہ ہونے والی کتابوں کے متعلق کیا جاتا ہے کہ اسپین میں ایک سال میں جتنی غیر ملکی کتابیں ترجمہ ہوئی ہیں، ان کی تعداد مامون الرشید کے بیت الحکمت سے آج تک کے کیے گئے عربی تراجم سے زیادہ ہے۔

تاریخ گواہ ہے کہ جس معاشرہ میں مشاہیر کی قدر نہ ہو، وہاں مشاہیر کی بجائے دولے شاہ کے چوہے پیدا ہوتے ہیں، اور جہاں علم وفن کو سرپرستی اور قبولیت حاصل نہ ہو وہاں علم وفن مر جاتا ہے۔ ماضی کے جو عظیم نام تھے، ان کا ذکر تو بڑے فخر کے ساتھ کیا جاتا ہے لیکن ان کے ساتھ جو سلوک ہوا، اس کا ذکر کم ہی سنائی دیتا ہے۔

ابن سینا ایک بہت بڑے فلسفی اور طبیب تھے۔ رات کو شمع کی روشنی بیٹھ کر پڑھا لکھا کرتے تھے۔ بقول ان کے وہ تھکاوٹ دور کرنے کے لیے شراب کا سہارا لیتے تھے۔ وہ بھی عقلی استدلال کی برتری کے دعوے دار تھے۔ ان پر کفر کا فتویٰ لگا اور انھیں قتل کرنے کی سازش ہوئی، لیکن بروقت پتہ چلنے کی وجہ سے وہ روپوش ہو گئے، اسی روپوشی کے دوران انھوں نے طب پر شہرہ آفاق کتاب 'القانون فی الطب' لکھی۔ ان کی کتابوں پر پابندی عائد ہوئی۔ ان کا زندگی کا کافی حصہ ایک جگہ سے دوسری جگہ چھپتے چھپانے میں گزرا۔

ابن رشد کا ذکر اوپر ہو چکا ہے کہ جب کفر کے الزام کے تحت وہ جلاوطن ہوئے تو ان کے ساتھ بہت سے دیگر فضلا کو بھی مختلف مقامات پر علیحدہ علیحدہ جلا وطن کیا گیا جن کے نام ابوجعفر الذہبی، قاضی ابوعبداللہ اصولی، محمد بن ابراہیم قاضی بجایہ، ابوالربیع الکفیف، ابوالعباس الحافظ الشاعر القرابی وغیرہ تھے۔ شعرا نے ابن رشد کی جلاطنی پر ان پر لعنت وملامت کرنے کے لیے شعر لکھے۔ ابوالحسن ابن جبیر نے ہجو میں کہا ''تقدیر نے ان مکذبین مذہب کو جو فلسفہ کو مذہب سے ملاتے رہے ہیں اور الحاد کی تعلیم دیتے ہیں نیچے گرا دیا۔ وہ منطق میں مشغول ہوئے اور یہ بات سچ ہوگئی کہ منطق ہی تمام مصیبتوں کی جڑ ہے۔'' یہ وہی ابن رشد ہیں جن کی کتابیں مغرب میں نشاط ثانیہ کا باعث بنیں۔ سیکولرزم کی جب بھی بات ہوتی ہے تو ابن رشد کے فلسفہ دوئی کا ذکر ضرور ہوتا ہے جسے سیکولرزم کی بنیاد سمجھا جاتا ہے۔

ابوبکر محمد بن ذکریا رازی ایک فلسفی اور طبیب ہونے کے علاوہ ایک مکمل عقلیت پسند انسان تھے۔ وہ خدا کو تو مانتے تھے لیکن پیغمبری کے قائل نہیں تھے۔ ان کے بقول انسان کے پاس عقل ہے جو اسے ہر اچھائی و برائی میں تمیز سکھاتی ہے، لہٰذا کسی انسان کو پیغمبر بنا کر دوسروں پر سوار کر دینا ناانصافی ہے۔ رازی قرآن مجید کے کتاب الٰہی ہونے کے بھی منکر تھے۔

بخارا کے امیر کو رازی کے خیالات کی بھنک پڑی تو اس نے حکم دیا کہ رازی کی کتاب تب تک رازی کے سر پر ماری جائے جب تک کتاب یا سر میں سے کوئی ایک پھٹ نہ جائے۔ چوٹوں سے بینائی چلی گئی۔ ایک معالج نے آنکھوں کی جراحی کا مشورہ دیا تو رازی نے جواب دیا کہ میں نے دنیا کو بہت دیکھ لیا ہے، مزید دیکھنے کی خواہش نہیں کہ اپنی آنکھوں کی جراحی کراؤں۔ تھوڑے ہی عرصے کے بعد دنیا سے کوچ کر گئے۔ البیرونی نے رازی کی بینائی جانے پر اسے 'خدائی عذاب' قرار دیا۔

ابن باجہ فلسفی، طبیب اور ماہر فلکیات تھے۔ ان پر کفر کا فتویٰ لگا اور اسپین میں عدالت کے ڈاکٹروں کے سب سے اہم خاندان کے رکن ابوالطواہر کے حکم سے انھیں پینتالیس سال کی عمر میں زہر دے کر ہلاک کر دیا گیا۔

عبدالرحمٰن بن خلدون مورخ، فلسفی اور ماہر قانون تھے۔ ان کا تعلق ایک یمنی خاندان سے تھا، لیکن تیونس میں پیدا ہوئے۔ عرب انھیں حقارت سے بربر کہتے تھے۔ جلد ہی فراموش کر دیے گئے، تا آنکہ مستشرقین نے انیسویں صدی میں انھیں کھوج کر دنیا کے سامنے پیش کیا اور یوں دنیا عمرانیات کے اس نابغہ سے متعارف ہوئی۔ فلپ حِتّی کے لفظوں میں:

> یہ فلسفی غلط عہد میں اور غلط مقام پر پیدا ہوا۔ وہ اپنے لوگوں کو ازمنہ وسطیٰ کے خواب غفلت سے جگانے کے لیے بہت تاخیر سے آیا اور یورپی لوگوں کو اس کا مترجم بھی دیر سے ملا۔ اس کا کوئی بلاواسطہ پیش رو تھا نہ جانشین۔ کوئی مکتبہ خیال ایسا نہ تھا جسے خلدونی کہا جا سکے۔ اس کی حیات عمل شمالی افریقہ کے آسمان سے اس طرح شہابانہ گزری کہ اس نے اپنے پیچھے کوئی منعکس روشنی نہیں چھوڑی۔

ابن الہیثم طبیعات، ریاضی کے ماہر تھے، لیکن ان کی وجہ شہرت ان کا 'بصریات' پر کام ہے جس نے درست طریقے پر بتایا کہ ہم اشیا کو کیسے دیکھ پاتے ہیں۔ ان کا یہی نظریہ کیمرے کی ایجاد میں معاون ثابت ہوا۔ ابن الہیثم نے موت سے بچنے کی خاطر عمر آخری حصہ پاگل پن کا ناٹک کر کے گزارا۔

اشبیلیہ کے ابن حبیب کو اس لیے موت کی سزا دی گئی کہ وہ فلسفے کی کتابیں پڑھا کرتے تھے۔ حاجب المنصور کے حکم سے کتب خانے کی ان تمام کتابوں کو نذر آتش کر دیا گیا جن کا تعلق فن اور فلسفے سے تھا۔

ہزار سال سے زیادہ عرصے بعد ڈاکٹر عبدالسلام نے طبیعات کے ماہر کے طور نوبل انعام حاصل کیا لیکن

پاکستان نے ان کی قدر کرنا تو درکنار، ان کی قبر کا کتبہ تک کھرچ ڈالا۔

اٹلی میں مقیم لیبیائی مصلح ڈاکٹر محمد الھونی اس نتیجے پر پہنچے ہیں؛''عرب معاشرے کے پاس صرف دو راستے ہیں۔ یا تو مغربی تہذیب اور اس کے ثقافتی اداروں کے ساتھ اپنے تعلقات توڑ کر اپنے آپ کو نقصان پہچانا جاری رکھیں، یا قرون وسطیٰ کی مذہبی میراث کے ساتھ اپنے تعلقات منقطع کر لیں کیوں کہ ان کے ہاں زندگی اور آزادی کا فلسفہ ہے اور ہمارے ہاں موت اور نفرت۔'' الھونی کا یہ نتیجہ صرف عرب ملکوں پر ہی نہیں بلکہ تمام مسلمان مما لک پر منطبق ہوتا ہے۔

اب پھر سے المعتز لہ کی روایات کو زندہ کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ اس سلسلہ میں پیرس میں معتزلہ کی عقلیت پسندی اور اجتہاد کو زندہ کرنے کے لیے فروری ۲۰۱۷ء میں ایک تنظیم کا قیام عمل میں لایا گیا ہے۔ لیکن یہ ایک ایسی کوشش ہے جس سے امت مسلمہ نہ واقف ہے اور نہ ہی اسے مسلمانوں کی حمایت حاصل ہے۔ ویسے بھی مسلمان آج تک کوئی ایسا مرکزی مذہبی ادارہ بنانے میں ناکام رہے ہیں جو کسی مسئلے کی صورت میں ان کی رہنمائی کر سکے یا جس کی طرف تمام مسلمان رجوع کریں اور یہی وجہ ہے کہ ایک جسم کی مانند امت رسولؐ پوری دنیا میں اکثر مذاق کا نشانہ بنتی رہتی ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے اہم ترین مذہبی تہوار یعنی عید کو بھی ایک دن منانے پر اب تک متفق نہیں ہو سکے۔

زمانہ جدید کی ایجاد انٹرنیٹ مذہب پر مذہبی علما کی اجارہ داری ختم کرنے کے در پے ہے، جہاں قرآن و حدیث کے تراجم سمیت سیرت کی کتابیں اور مسلمان قدما کی لکھی ہوئی تاریخ ملتی ہے، جس سے عام لوگوں کی رسائی ان تمام مقدس رازوں تک ہو چکی ہے جن سے صرف علما ہی اب تک واقف تھے۔ علم کے اس طرح عام ہونے سے مسلم مما لک میں الحاد بہت تیزی سے پھیل رہا ہے۔

کہا جا رہا ہے کہ ماضی میں جیسے چھاپے خانے نے عیسائیت کو برباد کر کے رکھ دیا، انٹرنیٹ نے اسی طرح مذہب اسلام کا نقصان کر رہا ہے۔ اس کے علاوہ سائنس کی نئی نئی دریافتیں مذہبی دعووں کا احاطہ تنگ سے تنگ تر کر رہی ہیں۔ بارش کب ہو گی یا ماں کے پیٹ کے بچے کی جنس کیا ہے، اس کا علم اب صرف اللہ کو ہی نہیں بلکہ عام لوگوں کی دسترس میں آ گیا ہے۔ نئی نئی ایجادات ہو رہی ہیں۔ مسلمان کو یہ طے کرنا مشکل ہو رہا ہے کہ کون سی نئی ایجاد حلال ہے اور کون سی حرام۔ ایک وقت میں لاؤڈ سپیکر حرام ہوتا تھا، اور اب اسی حرام ایجاد کے بغیر مولوی صاحبان کا وعظ ادھورا رہتا ہے۔ کبھی تصویر حرام ہوتی تھی، ریڈیو شیطانی آواز ٹھہری تھی۔ ٹی وی شیطانی ایجاد تھا جسے سر عام جلایا گیا لیکن بغیر کسی واضع اجتہاد یا اپنے پہلے فتاویٰ کی غلطی تسلیم کرنے کا تکلف کیے بغیر ان چیزوں پر یوں قبضہ کر لیا گیا ہے جیسے ان کے استعمال کا حکم مقدس کتابوں میں درج ہے۔

ایک مغربی دانشور کا قول ہے کہ بہتے پانی کو کوئی نہیں روک سکتا اور جب ہمیں لگتا ہے کہ ہم پانی کو روکنے میں کامیاب ہو گئے ہیں تو اس وقت پانی رکا نہیں ہوتا بلکہ طاقت اکٹھی کر رہا ہوتا ہے اور جب مطلوبہ طاقت

اکٹھی کر لیتا ہے تو وہ سب کچھ بہالے جاتا ہے۔

کتابیات:

(۱) قران الحکیم؛ ترجمہ: فتح محمد جالندھری/ ابوالاعلیٰ مودودی۔

(۲) سنن ابوداؤد، فرید بک اسٹال، اردو بازار، لاہور۔

(۳) اقبال کا علم الکلام، سید علی عباس جلالپوری، تخلیقات، مزنگ، لاہور۔

(۴) مسلمان اور سائنس، ڈاکٹر پرویز ہود بھائی، مشعل بکس، لاہور۔

(۵) المامون، شبلی نعمانی، دارالمصنّفین، شبلی اکیڈیمی، اعظم گڑھ، یوپی۔

(۶) الغزالی، شبلی نعمانی، دارالمصنّفین، شبلی اکیڈیمی، اعظم گڑھ، یوپی۔

(۷) تہافت الفلاسفہ، امام غزالی، دارالاشاعت، اردو بازار، کراچی۔

(۸) فتوح الشام، محمد بن عمر بن واقدی، المیزان، اردو بازار، لاہور۔

(۹) تاریخ ملت عربی، فلپ حتّی، انجمن ترقی اردو، کراچی۔

(۱۰) مقدمہ تاریخ ابن خلدون، دارالاشاعت، ایم اے جناح روڈ، کراچی۔

(۱۱) پیر افضل قادری، تقریر، سوشل میڈیا۔

(۱۲) اسلام، پروفیسر ڈاکٹر فضل الرحمٰن، یونیورسٹی آف شکاگو پریس

(۱۳) اگناز گولڈ زہیر، Introduction to Islamic Theology and Law پرنسٹن یونیورسٹی پریس، نیوجرسی۔

(۱۴) ابن رشد، سوانح عمری، علم کلام اور فلسفہ۔ پروفیسر مولانا محمد یونس انصاری۔

(۱۵) فلسفے کی مختصر تاریخ، اکبر لغاری، مثال پبلشرز، امین پور بازار، فیصل آباد۔

(16) Arab Human Knowlege Report 2009, (UNDP and The Mohammad bin Rashid Makhtoum Foundation, Dubai, 2009.

(17) Ash'ariyya and Mu'tazila: Neal Robinson

(18) The Closing of Muslim Mind, Robert R. Reilly, ISI Books, Wilmington Delaware

اسلام میں سماجی درجات

ریوبن لیوی

ترجمہ:مشیرالحق

مصنف اوران کی اس کتاب کا تعارف جس سے ان کے دومضامین ڈائجسٹ کیے گئے ہیں،گزشتہ صفحات میں ان کے پہلے مضمون کوپیش کرتے ہوئے کرایا جاچکا ہے۔(مدیر)

اس بات کا پتہ چلانے کے لیے کہ مسلمان ہوجانے والی قوموں پر اسلام نے کیا اثرات ڈالے، یہ ضروری ہے کہ ان قوموں میں اسلام سے پہلے اور بعد کے سماجی حالات کا ٹھیک ٹھیک تجزیہ کیا جائے، اس کام کی وسعت کا احساس بذات خود اس کی اہمیت کو ظاہر کرتا ہے۔ بہرحال امر واقعہ یہ ہے کہ ڈبلیو رابرٹس اسمتھ (۱) اور اگنیز گولڈزیہر (۲) ایسے محققین اس مسئلے میں پہلے ہی سے بہت کچھ زمین ہموار کرچکے ہیں اور لوگوں نے ان کی محنت کے پھل سے اچھی طرح فائدہ بھی اٹھایا ہے۔ یہاں ہماری کوشش صرف یہ ہوگی کہ اسلام نے مسلمان ہوجانے والی قوموں کے سماجی درجات میں جو بنیادی تبدیلیاں کی ہیں، ان کی نشاندہی کی جائے۔ نیز اس سماجی قانون سازی پر ایک نظر ڈالی جائے جسے محمد (ﷺ) نے اپنے زمانے میں رائج کیا اور ان کے شارحین نے بعد میں اس میں ضروری تبدیلیاں کیں۔

چند مستقل بستیوں کو چھوڑ کر عرب کی پوری آبادی تاریخ کے ہر دور میں ان مختلف قبائل اور جماعتوں پر مشتمل رہی ہے جن میں سردار قبیلہ کی اطاعت کا، یا پھر کسی حقیقی یا خیالی مورث اعلیٰ کی اولاد ہونے کا تصور باہمی رشتہ اشتراک کا سبب رہا ہے۔ ایسے تمام گروہوں یا قبیلوں کے اندر ڈیروں یا خاندانوں پر مشتمل انفرادی اکائیوں کی آزادی کو ہمیشہ قدرتی بات سمجھا گیا اور ہر اکائی کے سربراہ کو ایک دوسرے کا ہم پلہ تسلیم کیا گیا۔ مختلف خاندانوں کے سربراہوں کے ہاتھوں قبیلہ کے شیخ یا سردار کا انتخاب ہوتا۔ اگرچہ اصولی طور پر سرداری کا اعزاز حاصل کرنے کے لیے کسی خاص قابلیت کی شرط نہ تھی، لیکن عملاً یہ اعزاز قبیلے کے کسی مخصوص خاندان ہی کے لیے

وقف ہوتا تھا۔ محمد (ﷺ) کی بعثت کے وقت اس قسم کے خاندانوں کو اپنی قوم کے اندر اتنا اثر حاصل تھا کہ ان کی وجہ سے کسی بھی اقتدار کی جگہ کا فیصلہ کرتے وقت حسب ونسب کے مسئلے کو سب سے زیادہ اہمیت دی جاتی تھی۔ شرافت کی اصل کسوٹی نجابت تھی۔ اسی وجہ سے لونڈی بچے یا حبشی النسل قسم کے لوگ جن کا شجرہ نسلی عیب سے بالکلیہ پاک نہ ہوتا، سرداری کے مطلوبہ معیار پر پورے نہیں اتر سکتے تھے۔ (۳) ایسے لوگوں کا شمار سماج کے کمزور طبقے میں ہوتا تھا اور انھیں ایسے کام سپرد کیے جاتے تھے جن سے ہمیشہ ان کی کم حیثیتی ظاہری ہوتی رہے۔

اسلام کی آمد کے بعد بھی نسبی شرافت پر مبنی قبائلی اشرافیہ کا تصور باقی رہا۔ چودھویں صدی کے فلسفی مؤرخ ابن خلدون نے تاریخی مثالوں کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کلیہ بنایا ہے کہ جماعتی عزت کا احساس رکھنے والے قبائل میں باہر والوں کا تو کوئی سوال ہی نہیں، خود اندر والے بھی اعلیٰ نسبی کا دعویٰ کیے بغیر قیادت کے درجے تک نہیں پہنچ سکتے تھے۔ (۴) یہی سبب ہے کہ جب حضرت محمد ﷺ نے پہلے پہل لوگوں کے سامنے اپنی دعوت پیش کی تو اگر چہ ان کا خاندانی تعلق قریش سے تھا، پھر بھی ان کی اپنی کم نژادی (Lowly Origin) نیز بچپن میں شتربانی ایسے معمولی پیشے کو اختیار کرنے کی وجہ سے انھیں کامیابی کے راستے میں بڑی رکاوٹوں کا سامنا کرنا پڑا۔ ان کے لیے سب سے اہم کام یہ تھا کہ وہ اپنے ان تھوڑے سے پیروؤں کو، جو عموماً سماج کے نچلے طبقے سے تعلق رکھتے تھے، اس بات کا یقین دلا دیں کہ اسلام اگر انھیں ان غیر مسلموں سے جن کی دھاک اشرافیہ کی حیثیت سے قائم تھی، برتر نہیں تو کم از کم ان کا ہم سر ضرور بنا دے گا۔ آخر الذکر لوگ خاصی مضبوط حیثیت کے مالک تھے، کیوں کہ اس وقت تک انھیں اپنے سماج کے مسلمہ رسم و رواج اور روایات کی پشت پناہی حاصل تھی۔

بہرحال، رسول اللہ (ﷺ) کی مذہبی آتش نوائی پرانے نظام کے سرداروں کو بھسم کر کے ہی رہی۔ ابن خلدون نے اسلامی تاریخ کی بنیاد پر یہ بحث کی ہے کہ اہل عرب اس وقت تک خود اپنی کوئی سلطنت قائم نہیں کر سکتے تھے جب تک ان میں کسی پیغمبر یا ولی کے ذریعہ مذہبی جوش وخروش نہ پیدا کیا جاتا۔ (۵) یہاں محمد (ﷺ) جن کا دعویٰ تھا کہ وہ پیغمبروں کے سلسلے میں سب سے آخری اور سب سے اہم ہیں، ایک پیغمبر اور قائد کی حیثیت سے سامنے آئے۔ اگر چہ ان کے کچھ عرب بھائی بندوں نے شروع ہی میں ان کے پیغام کو تسلیم کر لیا، تاہم خود ان کے قبیلے کی قدیم اشرافیہ جس کی بالادستی کو انھوں نے کھلم کھلا چیلنج کیا تھا، بہت دنوں تک ان کے سامنے جھکنے سے انکار کرتی رہی۔ حد یہ ہے کہ جب اسلام کا اقتدار پوری طرح قائم ہو گیا اور مکہ قریش کے قبضے سے نکل کر آپؐ کے ہاتھوں میں آ گیا، اس وقت بھی نسبی فضیلت پوری طرح سے ختم نہیں ہوئی۔ اس موقعہ پر آپؐ کے پاس وحی آئی کہ عزت کا اصل معیار خاندان اور پیدائش نہیں بلکہ ایمان ہے۔ قرآن شریف کی سورہ نمبر ۴۹ کی تیرہویں آیت میں کہا گیا ہے کہ؛ ''اے لوگو، ہم نے تمھیں مرد اور عورت سے پیدا کیا ہے۔ حقیقتاً اللہ کی نظر میں متقی اور پرہیزگار لوگ ہی معزز ترین کہے جانے کے قابل ہیں۔'' یہ آیت اگر چہ نسبتاً زمانۂ نبوت کے آخری دور میں نازل ہوئی تھی لیکن جدید نقادوں کی تحقیق کے مطابق یہ آیت اسی پیغام کے سلسلے کی ابتدائی کڑی

ہے جسے اسلام نے پہلے دن پیش کیا تھا۔[٦] تیرہویں صدی عیسوی کے مشہور مفسر بیضاوی نے اس آیت کی جو تفسیر بیان کی ہے، وہ درحقیقت اس آیت سے متعلق مسلمانوں کے عمومی خیال کی آئینہ دار ہے۔ بیضاوی کے بقول اللہ تعالیٰ کہتا ہے کہ ''ہم نے تمھارے والدین کو تمھاری پیدائش کا صرف ایک ذریعہ بنایا ہے۔ سب کی پیدائش اسی طرح ہوئی ہے، اس لیے نسب پر غرور کرنا بے کار ہے [عربوں کا خیال تھا کہ حقیقی عزت اعلیٰ نسبی ہی سے حاصل ہوتی ہے] ارواح کی کاملیت صرف تقویٰ کے ذریعہ ہوتی ہے، اس لیے تقویٰ ہی میں مسابقت کرنی چاہیے۔ جو لوگ بھی عزت کے طلب گار ہوں، انھیں چاہیے کہ وہ پرہیزگاری کی راہ اختیار کریں۔''[٧]

سماجی نظام میں نسب پر فخر ومباہات جیسے غیر محسوس عنصر کو قانوناً بیک قلم ختم نہیں کیا جا سکتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انسانی مساوات کی بات تو دور رہی، صرف عربوں میں باہمی مساوات کے تصور کو بھی قدیمی نظام کے نمائندوں سے ایک تلخ کشمکش کے بغیر آسانی سے منوایا نہ جا سکا، اور یہ کہنا شاید غلط نہ ہو کہ نبوت کے ابتدائی زمانہ میں خود محمد (ﷺ) کے ذہن میں بھی مساوات کے تصور کو عام کر دینے کا خیال مشکل ہی سے آیا ہوگا۔ 'کتاب الآغانی' میں جو دور اول کی مسلم محاضرات کا ایک بہت بڑا خزانہ ہے، ایک واقعہ ملتا ہے جس میں خاندانی شرف کے سلسلے میں نئے اور پرانے نقطہ ہائے نظر کو بہت خوب صورتی سے پیش کیا گیا ہے۔ ایک حج کے دوران کعبہ کا طواف کرتے ہوئے ایک غسانی شہزادے جبلہ ابن ایہم کا لبادہ ایک بدو کے پیروں سے دب گیا۔ شہزادے نے جھنجھلا کر اسے ایک تھپڑ مارا۔ بدو نے خلیفہ دوم حضرت عمرؓ سے شکایت کی اور حضرت عمرؓ نے فیصلہ کیا کہ بدو بدلے میں غسانی شہزادے کو ایک تھپڑ مارے۔ شہزادہ اس فیصلہ پر چکرا کر رہ گیا اور بولا، ''بھلا یہ کس طرح ہوسکتا ہے؟ میں ایک شہزادہ ہوں اور یہ ایک معمولی شخص ہے۔'' حضرت عمرؓ نے جواب دیا؛ ''اسلام نے تم دونوں کو برابر کر دیا ہے۔ ہاں اگر چاہو تو تقویٰ اور نیک کام میں تم اس سے آگے بڑھ سکتے ہو۔'' شہزادہ بولا، ''میں تو سمجھتا تھا کہ اسلام قبول کر لینے کے بعد سماج میں میری حیثیت دور جاہلیت کے مقابلے میں کہیں زیادہ بڑھ جائے گی۔'' یہ سن کر حضرت عمرؓ نے کہا، ''اس خیال کو دماغ سے نکال دو......''[٨]

بعد میں جب احادیث یا اقوال رسولؐ کو جمع کیا گیا تو ان سے بھی نظریۂ مساوات کو تقویت پہنچی۔ ایک مشہور حدیث کے مطابق؛ ''اسلام میں حسب ونسب کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔'' اس کے علاوہ بھی ایسی بہت ساری حدیثیں ملتی ہیں جن میں خاندان پر فخر کرنے کو منع کیا گیا ہے۔[٩] بایں ہمہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اگرچہ مسلمانوں نے مساوات کے نظریہ کو اصول طور پر تسلیم کر لیا تھا، تاہم رسولؐ اللہ کی ذاتی خواہش اور قانون شریعت کی اہمیت کے باوجود حسب ونسب کی اہمیت بڑی حد تک سماج میں کارفرما رہی۔[١٠] آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتی کامیابیوں نے خاندانی برتری کے تصور کو بالکل ختم کرنے کے بجائے خاندان کو بنیاد شرافت ماننے والوں کے سامنے عزت کا ایک نیا معیار قائم کر دیا۔ اس طرح آپؐ کی وفات کے بعد خاندان رسالت سے رشتہ داری حقیقی شرافت ونجابت کا سنگ بنیاد بن گئی اور آپ کے خاندان سے دور کا رشتہ بھی جو قبیلۂ قریش

کی نسبت سے حاصل ہوسکتا تھا، اعلیٰ اعزاز کی سند سمجھا جانے لگا۔ چنانچہ کسی دوسرے قبیلہ سے تعلق رکھنے والے شرفا کے مقابلہ میں قریشیوں کو بالعموم اعلیٰ حیثیت حاصل ہوگئی۔ (۱۱) حد یہ ہے کہ قدیم شیوخ کے اہل خاندان کے مقابلہ میں قریش کے حلیفوں تک کو اونچا درجہ عطا کیا گیا۔ (۱۲) اس ذہنیت کا نتیجہ یہ نکلا کہ بعد میں عام طور سے یہ کہا جانے لگا کہ قریشی مرد کو غلام بنانے کی بات تو دور رہی، آنحضرتؐ کے قبیلے کی کسی عورت تک کو لونڈی نہیں بنایا جا سکتا۔ (۱۳)

قرون اول کے مسلمانوں میں نظریۂ مساوات پر عمومی عمل درآمد کے ثبوت میں مؤرخین عام طور سے خلیفہ اول حضرت ابوبکرؓ کی مثال پیش کرتے ہیں، جنھوں نے بوڑھے اور جوان، غلام اور آزاد، مرد اور عورت کے درمیان کسی قسم کی تفریق کیے بغیر مال غنیمت کو مساوی طور پر تقسیم کیا۔ (۱۴) لیکن جب حضرت عمرؓ خلیفہ ہوئے تو انھوں نے بھی اگرچہ خاندانی امتیازات کو نظری طور پر تسلیم نہیں کیا لیکن وہ اس مفروضہ کو ماننے پر تیار نہ تھے کہ تمام مسلمان اپنے ایمان میں بھی برابر ہوسکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے مال غنیمت کی تقسیم کے وقت انھوں نے ان مسلمانوں کو ترجیح دی جنھوں نے اسلام قبول کرنے میں سبقت کی تھی۔ وہ کہا کرتے تھے کہ جن لوگوں نے ابتدا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لڑائیاں لڑی ہیں، انھیں ان مسلمانوں کے برابر نہیں سمجھا جا سکتا جنھوں نے میدان جنگ میں آپؐ کا ساتھ دیا۔ اسی باعث حضرت عمرؓ ان مہاجرین اور انصار کو، جو آنحضرتؐ کے ساتھ جنگ بدر میں شریک تھے، مال غنیمت میں سے ۵ ہزار درہم دیے اور جو جنگ بدر کے بعد اسلام لائے تھے، انھیں ۴ ہزار، ان کے لڑکوں کو ۲ ہزار اور بیویوں کو ۲ سو سے لے کر ۶ سو درہم تک دیے۔ فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کرنے والے مکی مسلمانوں کو ۸ سو درہم اور بقیہ دوسرے مسلمانوں کو ۳ سو سے لے کر ۵ سو درہم تک عطا کیے۔ (۱۵) رقموں کی یہ مقدار بذات خود کوئی اہمیت نہیں رکھتی، لیکن اس سے ان نئے امتیازات کا پتہ چلتا ہے جنھیں مسلم سماج نے ایک طرح سے تسلیم کرنا شروع کر دیا تھا۔

اسلام جب جزیرہ نمائے عرب کے باہر پھیل گیا تو خالص عرب خون رکھنے والے بدوی قبائل اپنے کو عام طور سے غیر عرب نومسلموں سے برتر سمجھنے لگے۔ پہلے جس طرح عرب کے قدیم شرفا اپنے ہی بھائی بندوں کو برابری کا درجہ نہیں دیا کرتے تھے، اسی طرح عرب مسلمانوں نے بھی غیر عربوں کو بحیثیت مجموعی اپنا ہم پلّہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اگرچہ وہ زبان سے یہی کہتے رہے کہ اسلام کے نظریۂ اخوت نے سماجی، خاندانی اور قبائلی نابرابری کے اصول کو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا ہے۔ (۱۶) چونکہ قرآن نے اس بات پر زور دیا ہے کہ مومنین میں رنگ و زبان کا فرق خدا کا پیدا کیا ہوا ہے، (۱۷) اس لیے منطقی طور سے ہر مسلمان خواہ وہ حبشی رہا ہو یا عرب کا کوئی دوسرا کم ذات شخص، اپنے کو تمام مسلمانوں کے برابر سمجھتا تھا۔

اس نظریاتی جنگ میں جو آنحضرت ﷺ کی وفات کے تقریباً تین سو برس بعد تک جاری رہی؛ ایک طرف تو خالص عرب تھے اور دوسری طرف عجمی (غیر عرب) نومسلم، جنھیں موالی (۱۸) کہا جاتا تھا۔ عرب کے

قدیم رواج کے مطابق مولیٰ اس عرب کو اور کبھی کبھی اس عجمی کو کہتے تھے جو کچھ دنوں کی آزمائشی مدت گزارنے کے بعد کسی قبیلہ کا ممبر بن جاتا تھا۔ اس کے بعد اس میں اور پرانے ممبروں میں حقوق وفرائض کے سلسلے میں کوئی امتیاز نہیں برتا جاتا تھا۔ (۱۹) جب اسلامی فتوحات کا دائرہ عرب کے باہر تک پہنچا تو مفتوحہ علاقوں کے نومسلموں کو موالی کہا جانے لگا۔ یہ لوگ قید یا غلامی یا جنگ سے رہائی پانے کے بعد کسی فاتح عرب قبیلہ سے منسلک ہو جاتے تھے، (۲۰) لیکن اپنے مربیوں سے بالکل آزاد نہیں ہو سکتے تھے۔ جنگ وامن کے موقعہ پر یہ لوگ اپنے مربیوں کے جلو میں چلتے تھے اور اس کے بدلے انھیں مربیوں کی سرپرستی حاصل رہتی تھی۔ (۲۱) لیکن اس رشتے سے موالیوں کو کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچتا تھا کیوں کہ عام طور سے فوجی عہدیداران ان پر بڑی کڑی نظر رکھتے تھے اور انھیں اتنی سہولت دینے پر بھی تیار نہ ہوتے تھے کہ وہ ایک عرب قبیلے کو چھوڑ کر کسی دوسرے قبیلے سے از خود منسلک ہو جائیں۔ (۲۲) عراق کے لائق لیکن خونخوار گورنر حجاج بن یوسف اور خراسان اور ماوراء النہر میں اس کے نائب قتیبہ ابن مسلم نے تو موالیوں پر جزیہ تک لگا دیا تھا جو صرف غیر مسلموں کے لیے مخصوص تھا۔ جب عراق کے کچھ موالی باشندوں نے اس فرمان کے خلاف احتجاج کیا تو حجاج نے ان سب کو غیر ملکی ٹھہرا کر شہر بدر کر دیا اور غیر مہذب قرار دے کر مختلف قصبات میں رہنے پر مجبور کیا۔ اس کے علاوہ یہ حکم بھی جاری ہوا کہ ہر موالی اپنے ہاتھ پر اپنے قصبہ کا نام نقش کرائے۔ (۲۳) موالیوں کے ساتھ مزید بے انصافی اس وقت ہوئی جب تبدیل شدہ حالات کے پیش نظر حضرت عمرؓ کے اس قانون کو منسوخ کیا گیا جس کی رو سے مسلمان فوجیوں کو مفتوحہ علاقوں میں زمین حاصل کرنے یا مکان بنانے کی اجازت نہ تھی (اس قانون کی منسوخی کے بعد جب فاتح عرب مفتوحہ علاقوں میں بسنے لگے تو) انھیں اپنی آمدنی پر زکوۃ کے نام سے معمولی سا ٹیکس دینا پڑتا تھا۔ لیکن موالیوں کو جزیہ کے علاوہ کل پیداوار میں سے پانچویں حصے کے بقدر خمس کے نام سے خراج بھی دینا پڑتا تھا۔

ٹیکس کا بوجھ برداشت کرنے میں موالیوں کو شاید زیادہ روحانی تکلیف نہ ہوتی ہوگی، لیکن ان کے ساتھ عربوں کا جو اہانت آمیز رویہ تھا، وہ ان کی برداشت سے باہر تھا۔ حالت یہ تھی کہ ابتدائی فتوحات کے زمانے میں فوجی چھاؤنیوں والے شہروں میں عرب لوگ کھلم کھلا موالیوں کے ساتھ چلنا بھی پسند نہیں کرتے تھے۔ اگر کوئی عرب کسی موالی کو مخاطب کرتا تو وہ اس کے نام یا عرفیت سے اسے پکارتا۔ اس کے برخلاف وہی عرب خود اس بات پر اصرار کرتا کہ اسے اس کے نام کے بجائے اس کی معروف کنیت 'ابوفلاں' یا 'ابن فلاں' کے ذریعہ مخاطب کیا جائے۔ (۲۴) میلوں ٹھیلوں میں بھی موالیوں کو سب سے پچھلی اور گھٹیا جگہ دی جاتی تھی۔ (۲۵) کم از کم کوفہ کے بارے میں تو معلوم ہے کہ وہاں کے موالیوں کے لیے ایک الگ مسجد تھی۔ خراسان میں ان کے لیے الگ سے ایک انتظامی جماعت قائم تھی۔ اموی دور حکومت میں اکثر وبیشتر مواقع پر موالیوں کو جہاد میں شرکت کے باوجود مال غنیمت سے حصہ نہیں ملتا تھا۔

قدیم ترین اور اہم ترین موالی فارس کے باشندے تھے۔ ان لوگوں میں ایسے بہت سارے مہذب اور

تعلیم یافتہ لوگ تھے جنھوں نے نئے مذہب کو خلوص دل کے ساتھ قبول کیا تھا اور دیکھتے دیکھتے اسلامی عقائد اور روایات کے ماہر ہو گئے تھے۔ کچھ ہی دنوں میں فارس، ترکی اور دوسرے علاقوں کے غیر عرب مسلمانوں نے اسلامی الٰہیات اور علوم فقہ میں مہارت حاصل کر لی۔ سچ تو یہ ہے کہ ان علوم میں انھیں کا سکہ چلتا تھا۔ ابن خلدون کی وضاحت کے مطابق چونکہ قانون اور الٰہیات کی نشو ونما مسلم سلطنت کے ان اہم مراکز میں ہوئی جہاں کے خاص باشندے وہ فارسی النسل لوگ تھے، جن کی نشو ونما تہذیب وثقافت کی گود میں ہوئی تھی، اس لیے نتیجتاً ابتدا میں انھیں لوگوں نے ماہرین علوم اسلامی کا درجہ حاصل کر لیا۔ اس کے باوجود ایک طرف تو عرب قبائل پر مشتمل حملہ آور فوج کے سردار حسب عادت مفتوحین کو حقیر اور ادب وسائنس کو دربار میں چھوٹا موٹا عہدہ حاصل کرنے کا صرف ایک ذریعہ سمجھتے رہے اور دوسری طرف جو لوگ علوم وفنون کے کچھ قدرشناس تھے، وہ اہل فارس کی علمی مہارت یا عربی ادب میں ان کے اعلیٰ مقام کو تسلیم کرنے سے ہی منکر رہے۔ حالاں کہ حقیقت یہ ہے کہ عربی قوائد کے اکثر اہم محققین، قرآن کے بیشتر محنتی مفسرین اور قابل داد عربی اشعار کے بعض مرتبین اہل فارس ہی تھے۔ (۲۶)

موالی ہونے کے جو صریحی نقصانات پہنچ رہے تھے، ان کے پیش نظر عجمی مسلمانوں نے مسلم سماج میں اپنا درجہ بلند کرنے کی خاطر حیلوں کی آڑ لینی شروع کی۔ کم ہمت لوگوں نے اپنے فارسی ناموں کے بجائے عربی نام رکھنے شروع کیے۔ بعضوں نے تو اپنے خاندان کے عربی شجرے بھی گڑھ لیے۔ جب کبھی یہ حقیقت کھل جاتی تھی تو ایسے لوگوں کا بری طرح مذاق اڑایا جاتا تھا، لیکن آہستہ آہستہ یہ رواج زور پکڑتا گیا اور کہا جا سکتا ہے کہ تاریخ اسلام کے نسبتاً آخری دور میں تقریباً ہر جگہ کے مسلمانوں نے عالم اسلام میں اپنا درجہ بلند کرنے کی خاطر خالص عربی خاندانوں سے اپنا شجرہ ملانا شروع کر دیا۔ ایک وقت تو ایسا بھی آیا جب کردوں، بربروں حتیٰ کہ افریقہ کے بعض قبائل مثلاً بورنو اور فولا کے حبشیوں تک نے خود ہی یا اپنے سرداروں کی خواہش پر اپنے کو عربی النسل منوانے کی کوشش شروع کر دی۔ (۲۷) اہل فارس نے بھی یہی کیا لیکن وہ اپنے قومی وقار کو یہ کہہ کر بچا لے گئے کہ آنحضرت ﷺ کے نواسے حضرت حسینؓ نے فارس کے آخری ساسانی بادشاہ یزدگرد سوم کی لڑکی شہر بانو سے شادی کی تھی۔ (۲۸)

جب تک امویوں کا خالص عربی دور حکومت باقی رہا، موالی اپنی کمتری کو برداشت کرنے پر مجبور رہے۔ یہ درست ہے کہ اموی خلیفہ عمر بن عبدالعزیز (۷۱۷-۷۲۰ء) کی نیکی اور پرہیزگاری نے انھیں اس بات پر مجبور کیا کہ وہ احکامات قرآنی کی روح کو باقی رکھیں۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اپنوں کی مخالفت کے باوجود قاہرہ میں دو موالی قاضی مقرر کیے (۲۹) لیکن ان کے اس فعل پر بہت سخت نکتہ چینی کی گئی۔ درحقیقت موالی طبقہ میں باقاعدہ فلاح و بہبود کا دور آٹھویں صدی کے وسط میں اس وقت شروع ہوا، جب عباسی خلافت قائم ہوئی اور حکومت پر اہل فارس کے سیاسی اثرات پڑنے لگے۔ یہی وہ زمانہ ہے جب غیر عربوں کو سیاسی اہمیت حاصل ہوئی اور جگہ

جگہ ان کے پُر جوش حمایتی پیدا ہونے لگے جنھوں نے اپنی تحریروں میں اس بات پر زور دینا شروع کیا کہ اخوت اسلامی کے نظریے کو باقاعدہ عمل میں لایا جائے اور عربی النسل مسلمان نسلی اختلاف کے باوجود علی الاعلان اپنا بھائی سمجھیں۔ اس مقصد کی خاطر ایسی بہت سی حدیثیں پیش کی گئی ہیں اور رسول اللہ کی طرف ایسے اقوال منسوب کیے گئے جن سے اخوت اسلامی کے قرآنی نظریے (۳۱) کو تقویت پہنچتی تھی۔ پہلے سے جو حدیثیں رائج تھیں، ان میں بھی نظریۂ اخوت کو نمایاں کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ موالی پروپیگنڈے کے تحت رائج حدیثوں میں اضافہ کرنے کی ایک مثال ہمیں مکہ میں حج وداع کے موقعہ پر دیے گئے رسول اللہ کے مشہور خطبہ میں ملتی ہے۔ آپؐ کی تقریباً سبھی سوانح عمریوں میں اس خطبہ کے جستہ جستہ حصے ملتے ہیں لیکن نویں صدی کے مورخ یعقوبی کے یہاں ہمیں حسب ذیل مزید الفاظ بھی ملتے ہیں: (۳۲)

> اسلام میں ہر شخص برابر ہے۔ انسان تو صرف اس زمین کی بیرونی حد ہے جس آدم وحوا نے کاشت کی۔ نہ تو عربوں کو عجمیوں پر فوقیت حاصل ہے اور نہ ہی عجمیوں کو عربوں پر، سوائے تقویٰ کے..... میرے سامنے اپنے خاندانی شجروں کو نہ لاؤ۔ ہاں اپنے نیک اعمال پیش کرو۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ آنحضرتؐ کی تقریر کا یہ حصہ آپ کے سوانح نگار ابن ہشام (۳۳) اور واقدی (۳۴) کی کتابوں میں جو یعقوبی کے لگ بھگ نصف صدی پہلے گزرے ہیں، مذکور نہیں ہے۔

بلاشبہ یہ صحیح ہے کہ حامیان مساوات کی کوششیں بہت حد تک کامیاب ہوئیں لیکن دیکھا جائے تو غیر عربوں کو عرب مسلمانوں کے برابر مقام دلانے میں ان بے شمار اہل فارس کی سیاسی قوت کا بہت بڑا ہاتھ ہے جو مامون کے زمانہ میں دارالخلافہ میں اکٹھا ہو گئے تھے۔ حامیان مساوات کے راستے میں موالیوں کے جس طبقے نے خاص طور سے دشواریاں پیدا کیں، وہ ان حبشیوں کا طائفہ تھا جن کے آبا واجداد یا بعض حالات میں وہ خود ہی غلام بن کر افریقہ سے عرب لائے گئے تھے۔ قرآن کا ہر پڑھنے والا یہ جانتا تھا کہ مومنین کے درمیان رنگ و زبان کا فرق خود خدا نے پیدا کیا ہے، اس لیے منطق خواہ کچھ کہے، ایمان کا تقاضہ یہ تھا کہ حبشیوں کو بھی اس بات کا حق حاصل ہونا چاہیے کہ وہ اپنے کو دوسرے مسلمانوں کے مساوی سمجھ سکیں۔ لیکن قدیم روایات کے پابند عرب جو اپنے ہی ہم رنگ آزاد انسانوں کو صرف غیر عرب ہونے کی بنا پر برابری کا درجہ دینے پر تیار نہ تھے، بھلا ان مسلمانوں کو کس طرح برابر سمجھتے جو غیر نسل سے تعلق رکھتے تھے اور ان کی نظروں میں یقیناً کم حیثیت لوگ تھے۔ خود حبشیوں نے بھی غالباً اسی وجہ سے مسلمان ہونے کے باوجود کسی خاص رعایت کا مطالبہ نہیں کیا اور شاید ان میں مطالبہ کرنے کی ہمت بھی نہ تھی۔ اس ذہنیت کی پوری عکاسی ایک واقعہ سے ہوتی ہے جس کا ذکر 'کتاب الآغانی' میں ہے۔ (۳۵) اموی دور میں ابن مسجح نامی ایک مشہور حبشی شاعر اور مغنی مکہ میں رہتا تھا۔ اسے ایک بار وہاں کے گورنر ابن زبیر نے اس الزام میں شہر بدر کر دیا کہ وہ اپنے اشعار سے قریشی نوجوانوں کے اخلاق کو بگاڑ رہا ہے۔ ابن مسجح مکہ سے بھاگ کر دمشق آیا اور ایک مسجد میں داخل ہوا جہاں چند نوجوان باتوں میں مشغول

تھے۔ شہر میں ناواقفیت، نیز کوئی ذریعۂ معاش نہ ہونے کے باعث اس نے ان نوجوانوں کو مخاطب کر کے کہا؛ ''سخی لوگو، کیا تم میں کوئی ایسا بھی ہے جو حجاز کے ایک مسافر کی مہمان نوازی پر تیار ہو۔'' یہ بات سن کر ان نوجوانوں کو کچھ فکر سی ہوئی، کیوں کہ اس وقت ان کا پروگرام ایک مغنیہ کے گھر جا کر گانا سننے کا تھا۔ بہرحال ایک نوجوان نے صورت حال کو سنبھالنے کی کوشش کی اور اپنے ساتھیوں سے بولا کہ وہ لوگ پروگرام کے مطابق گانا سننے چلے جائیں اور وہ حبشی مہمان کو لے کر اپنے گھر جائے گا۔ دوستوں نے جواب دیا، ''نہیں، مغنیہ کے یہاں مہمان کو بھی ساتھ ہی لیتے چلو۔'' اس طرح وہ سب ایک ساتھ چل پڑے۔ جب دوپہر کا کھانا سامنے لایا گیا تو ابن مسجح نے کہا، ''ممکن ہے دسترخوان پر میری موجودگی تم میں سے کسی کے لیے کدورت کا باعث ہو، اس لیے میں الگ کھائے لیتا ہوں۔'' یہ کہہ کر وہ الگ جا بیٹھا جس سے ان نوجوانوں کو خاصی ندامت ہوئی۔

جب مغنیہ اور اس کی سہیلیاں سامنے آئیں تو حبشی شاعر نے مغنیہ کی شان میں کچھ اشعار پڑھے۔ مغنیہ نے اس بات کو شاعر کی شوخ چشمی پر محمول کیا اور لال پیلی ہو کر بولی؛ ''کیا اب ایک حبشی کو بھی یہ چھوٹ مل گئی ہے کہ وہ میرے بارے میں اشعار کہے؟'' پوری محفل شاعر کو کھا جانے والی نظروں سے گھورنے لگی۔ تھوڑی دیر بعد جب دوسری مغنیہ سامنے آئی تو شرکائے محفل کا خیال کیے بغیر حبشی شاعر نے پھر چند تعریفی اشعار پڑھے۔ اس جسارت پر مغنیہ کا مالک غصہ سے بھر گیا اور چیخ کر بولا، ''ایک حبشی نے میری کنیز کے بارے میں اس قسم کی باتیں کہنے کی جرأت کس طرح کی؟'' میزبان نوجوان نے بات کو دبانے کی خاطر شاعر سے کہا کہ وہ اس کے گھر جا کر آرام کرے، لیکن دوسرے ساتھیوں نے اسے بدتہذیبی پر محمول کیا۔ آخر کار شاعر کو اس شرط پر محفل میں ٹھہرنے کی اجازت ملی کہ وہ اپنی زبان پر قابو رکھے گا۔

مساوات کا مسئلہ شادی بیاہ کے مواقع پر زیادہ شدت کے ساتھ سر اٹھاتا تھا۔ قدیم مسلمہ دستور کی رو سے لڑکی کے باپ یا اس کی غیر موجودگی میں کسی دوسرے عزیز کو ولی یا سرپرست کی حیثیت حاصل ہوتی تھی۔ یہ ولی کی ذمہ داری تھی کہ وہ شادی سے پہلے پوری طرح تحقیق کر لے کہ لڑکی کا پیام دینے والا اپنی خاندانی حیثیت میں لڑکی کے برابر ہے یا نہیں۔ جب اسلام نے خاندانی امتیازات کو ختم کرنے پر زور دیا تو اس بات کا خطرہ پیدا ہوا کہ کہیں کفو کی شرائط کو بالکلیہ ہی نظر انداز نہ کر دیا جائے کیوں کہ اسلام آ جانے کے بعد اصولاً ایک غلام کو بھی آزاد اور اعلیٰ سے اعلیٰ خاندانی عورت کو شادی کا پیام دینے کا حق حاصل ہو گیا تھا۔

بہرحال، قانون اور قدیم رواج میں مطابقت پیدا کرنے کا جو اہم کام تھا، وہ فقہا کی خوش تدبیری سے باہر نہ تھا، اگرچہ جس وقت انھوں نے قاعدہ بندیاں کیں، اس وقت لوگوں کے عمل کے باعث وہ اس سلسلے کی دشواریوں پر عملاً بہت زیادہ قابو نہ پا سکے۔ یہی سبب ہے کہ آنحضرتؐ کی وفات کے تقریباً ایک ڈیڑھ صدی بعد تک موالی خالص ہڈی والی عرب دوشیزاؤں کو نکاح کا پیغام دینے کی جرأت نہیں کرتے تھے(۳۶) اور جن لوگوں نے کبھی ایسی ہمت کی تو نتیجہ میں انھیں جھڑکیاں سننی پڑیں۔ گمان غالب یہ ہے کہ لوگ اپنی حیثیت سے آگے

بڑھنے کا انجام جانتے تھے۔[۳۷] اسی زمانہ میں تعامل نے ایک متعین شکل اختیار کرلی اور قریش کو ایک نئی اشرافیہ کی حیثیت سے تسلیم کرلیا گیا، اس طرح بقیہ مسلمانوں نے باہمی طور سے سماجی درجہ بندی کی ایک خاص اسکیم مرتب کرلی۔ حنفی مدرسہ فکر کے لیے مقابلتاً یہ بات آسان ہوگئی تھی کہ وہ سماجی درجہ بندی کا ایک عام قاعدہ مرتب کردے جس کی رو سے تمام قریشی باہم مساوی تھے اور ان کے مقابلہ میں دوسرے عرب قبائل کے لوگ اختلافات کے باوجود باہم مساوی کردیے گئے۔ غیر عربوں کے لیے یہ قاعدہ بنایا گیا کہ اگر کوئی شخص دونسلوں سے مسلمان چلا آرہا ہو تو اسے عرب کے مساوی سمجھا جائے گا، بشرطیکہ وہ دنیاوی حیثیت سے بھی ایسا ہو کہ نکاح کے موقع پر مناسب مہر دے سکے۔[۳۸] بہرحال اتنی بات تو صاف ہے کہ حنفی مدرسۂ فکر میں عجمی مسلمانوں کو عرب مسلمانوں کے برابر درجہ نہیں دیا گیا ہے۔ شوافع کے یہاں بھی یہی حال ہے۔ ہاں مالکیوں کے بارے میں جن کی اکثریت حبشی النسل مسلمانوں کی تھی، یہ کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے قرآنی تعلیمات کی روح کو برقرار رکھا۔[۳۹]

جہاں تک آزاد عرب مردوں اور باندیوں میں باہم شادی بیاہ کا سوال ہے، اس میں کوئی خاص دشواری پیش نہیں آتی تھی۔ اس قسم کی شادیوں سے جو بچے پیدا ہوتے تھے، انھیں اگرچہ حلالی مانا جاتا تھا لیکن جیسا کہ ہم اوپر ذکر کرچکے ہیں، پرانے تصورات کے پرستار عرب شرفا باندیوں کی اولاد کو اشرافیہ کا درجہ نہیں دیتے تھے۔ یہ تصور قرآن کی تعلیمات کے صریح خلاف تھا، کیوں کہ قرآن کی رو سے شادی بیاہ کے معاملے میں باندیوں اور آزاد عورتوں میں کوئی فرق نہیں تھا۔[۴۰] بہرحال عباسی دور حکومت کے وسطی زمانے تک پہنچتے پہنچتے یہ بات قطعاً فراہم ہوچکی تھی کہ کس شخص کی ماں کون تھی۔ حد یہ ہے کہ پہلے تین عباسی خلفا کو چھوڑ کر بقیہ سب کے سب باندیوں کی اولاد تھے۔[۴۱] خلیفہ مہدی کا لڑکا ابراہیم اگرچہ ایک حبشی عورت کے بطن سے تھا، لیکن اس کی وجہ سے اسے ان بہت سارے مسلمانوں کی بیعت حاصل کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہوئی جن کے خیال میں وہ اپنے بھتیجے مامون ابن ہارون رشید کے مقابلہ میں خلافت کا زیادہ حق دار تھا۔[۴۲]

موالیوں کی طرح حبشی بھی مطالبۂ مساوات کے معاملے میں بالکل ہی بے یار و مددگار نہ تھے۔ بصرہ کے رہنے والے مشہور آزاد خیال موالی ادیب جاحظ (متوفی ۸۶۹ء) نے حبشیوں کے دفاع میں ایک رسالہ لکھا تھا جس میں اس نے بہ دلائل یہ ثابت کیا ہے کہ حبشی سفید چمڑی والوں کے مساوی ہی نہیں بلکہ ان سے برتر ہیں۔[۴۳] اپنے ایک دوسرے رسالہ میں موالیوں کا دفاع کرتے ہوئے جاحظ نے کھل کر یہ بات کہی ہے کہ ''اللہ تعالیٰ کو اس بات پر پوری قدرت حاصل ہے کہ وہ چاہے تو اپنے کسی بندے کو عرب بنائے اور کسی کو غیر عرب۔ ایک کو قریش کے قبیلے میں پیدا کرے اور دوسرے کو حبشی خاندان میں۔''[۴۴] علاوہ ازیں ایسی حدیثیں بھی ملتی ہیں جو حبشیوں کے مطالبۂ مساوات کی تائید کرتی ہیں۔[۴۵]

جس زمانے میں غیر عرب اپنے شانوں پر کمتری کا بوجھ اٹھائے ہوئے اپنے مساوات کے اس حق کے

لیے جدوجہد کر رہے تھے جو انھیں اسلام نے عطا کیا تھا، اس وقت پورے عالم اسلام کی شہری آبادی کی خصوصیات میں ایک نمایاں تبدیلی آ رہی تھی۔ مفتوحہ علاقوں میں بصرہ اور کوفہ جن کی بنیاد فوجی چھاؤنی کی حیثیت سے پڑی تھی تا کہ وہاں سے قرب و جوار کے علاقوں پر کنٹرول رکھا جا سکے، اموی دور کے ختم ہوتے ہوتے دو بڑے شہروں میں تبدیل ہو چکے تھے۔ ساتھ ہی ساتھ پرانے شہر مثلاً شام میں دمشق، عراق میں حیرہ اور انبار ماوراالنہر میں بخارا اور سمرقند اپنی اہمیت اور آبادی کے لحاظ سے بہت زیادہ بڑھ گئے تھے۔ ۷۶۲ء میں عباسی دارالخلافہ بغداد کی تعمیر عمل میں آئی۔ اس طرح شہروں کی نشوونما کے نتیجے میں سوسائٹی دو نمایاں طبقوں میں تقسیم ہوگئی۔ ایک طرف تو مستقل طور سے شہروں میں بسے ہوئے لوگ تھے اور دوسری طرف وہ لوگ تھے جن کا رجحان ابھی تک خانہ بدوشی کی زندگی کی طرف تھا۔ اس کا ایک اہم نتیجہ یہ نکلا کہ شہری آبادی میں اضافہ اور دمشق اور بغداد ایسے شہروں کے حکومت کے مراکز میں تبدیل ہو جانے کے باعث خانہ بدوش قبائل کے بالمقابل شہری لوگ خلافت کے سیاسی مسائل پر زیادہ اثر انداز ہونے لگے۔

اوپر ہم اشارہ کر چکے ہیں کہ آہستہ آہستہ لوگوں کے ذہن میں شرافت نسبی کے روایتی معیار کے بارے میں سوالات پیدا ہونے لگے۔ شروع میں تو شرافت کا معیار نیم روایتی سورماؤں والے خاندانوں سے رشتہ جوڑنے میں مضمر سمجھا جاتا تھا لیکن اس زمانے تک، جس کا ہم ذکر کر رہے ہیں، پہنچتے پہنچتے ایک نیا طبقہ ابھر کر سامنے آنے لگا تھا جسے اس بات پر فخر تھا کہ وہ خود یا اس کے آبا و اجداد یا تو ان مہاجرین سے تعلق رکھتے تھے جنھوں نے آنحضرتؐ کے ساتھ مکہ سے مدینہ کو ہجرت کی تھی، یا ان کا تعلق ان انصار سے تھا جنھوں نے مکہ سے ہجرت کر کے مدینہ آنے والے مسلمانوں کی مدد کی تھی۔ اس کے علاوہ ہاشمی خاندان کے لوگ تھے جنھیں اپنے اعلیٰ نسبی پر اس وجہ سے فخر تھا کہ رسول عربیؐ ان کے جد امجد ہاشم کی اولاد میں تھے۔ ہاشمیوں کے اس مطالبہ کو عباسی دور میں تو ریاستی سطح پر اس حد تک باقاعدہ تسلیم کر لیا گیا کہ انھیں ہاشمی ہونے کی بنا پر بیت المال کے وظائف ملنے لگے اور انھیں زکوٰۃ سے مستثنیٰ قرار دے دیا گیا۔(۴۶) بڑے شہروں میں انھیں یہ مراعات بھی حاصل تھیں کہ ان کے روزمرہ کے معاملات کی دیکھ بھال کے لیے خلیفہ کی طرف سے کوئی ہاشمی شخص ہی مقرر ہوتا تھا جسے نقیب کہتے تھے۔

ہاشمیوں کے بالمقابل علویوں کا ایک نیا طبقہ بھی اسی زمانے میں سامنے آیا جو اپنا خاندانی رشتہ آنحضرت ﷺ کے داماد حضرت علیؓ تک ان کے شہید صاحبزادے حضرت حسینؓ کے ذریعہ پہنچاتا تھا۔ موجودہ زمانے میں یہ لوگ سید کہلاتے ہیں، ان لوگوں نے اپنی امتیازی حیثیت کو برقرار رکھنے کے لیے آٹھویں صدی ہجری (یا چودھویں صدی عیسوی) میں سبز عمامہ اس پابندی کے ساتھ باندھنا شروع کیا کہ بہت سارے مسلم ممالک میں سبز عمامہ علویوں کے لیے مخصوص ہو کر رہ گیا۔(۴۸) دیکھا دیکھی میں بہت سارے لوگ بغیر کسی بنیاد کے اپنے کو علوی یا 'شریف' کہنے لگے۔ اس قسم کی ایک مثال ہمیں 'گلستاں' کی ایک حکایت میں ملتی ہے جس میں

سعدی نے ایک ایسے بہروپیے کا واقعہ بیان کیا ہے جس نے سید ہونے کا ڈھونگ رچا رکھا تھا لیکن حقیقتاً اس کا باپ ایک کرد عیسائی تھا۔

دوسری صدی ہجری کے وسط میں سماجی تقسیم کی مضبوطی کا پتہ ہمیں حضرت عمرؓ کی طرف منسوب اس وصیت سے چلتا ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے بستر مرگ سے اپنے جانشیں کو کی تھی۔ چونکہ حضرت عمرؓ کی وفات کے وقت تک کسی جانشین کا تقرر نہیں ہوا تھا، اس لیے اس وصیت نامے کو بہت حد تک مشتبہ ہی کہا جا سکتا ہے۔ بہر حال اس وصیت نامے میں لکھا ہوا ہے کہ:

> میں تمھیں خدائے وحدہٗ لاشریک سے ڈرتے رہنے کی وصیت کرتا ہوں۔ مہاجرین کو تمھارے سپرد کرتا ہوں، ان کی گزشتہ خدمات کا خیال رکھنا، انصار کو بھی میں تمھارے سپرد کرتا ہوں، انھیں اچھی باتوں پر نوازنا اور ان کی کوتاہیوں سے چشم پوشی کرنا، شہری لوگوں کو بھی تمھارے حوالے کرتا ہوں، یہ لوگ دشمنوں کے مقابلے میں اسلام کے مددگار ہیں(۴۸) اور ان کے ذریعہ خراج کی وصولیابی ہوگی۔ لیکن اس بات کا خیال رکھنا کہ ان لوگوں سے زبردستی خراج نہ وصول کیا جائے۔ کھلے علاقوں میں رہنے والوں کو بھی تمھاری تحویل میں دیتا ہوں، یہی لوگ تو اصل عرب ہیں۔ اسلام کی روح یہ ہے کہ تم امراء کی فاضل دولت میں حصہ بٹاؤ اور اسے غربا پر خرچ کرو۔ میں ذمیوں کو بھی تمھارے حوالے کرتا ہوں، ان کی حفاظت کے لیے ضرورت پڑ جائے تو جنگ تک کرنا اور ان پر برداشت سے زیادہ بوجھ نہ ڈالنا بشرطیکہ وہ ان حقوق کو پورے کریں جو ان پر ذمی ہونے کی حیثیت سے عائد ہوتے ہیں۔(۴۹)

ذمی ان غیر مسلموں کو کہتے تھے جو کاروبارِ حکومت میں تو کوئی قانونی حق نہیں رکھتے تھے لیکن قرآنی حکم کے مطابق(۵۰) جزیہ کی ادائیگی کی شرط پر انھیں اسلامی حکومت میں رہنے اور کاروبار کرنے کی اجازت ہوتی تھی۔ قرآن کا حکم ہے کہ اگر اہل کتاب جزیہ ادا کرتے رہیں تو ان سے جنگ نہیں کی جا سکتی۔(۵۱) شروع شروع میں اہل کتاب سے مراد صرف عیسائی، یہودی اور صابی تھے جو آسمانی کتابیں رکھنے کے دعویدار تھے، بعد میں حالات کے تقاضوں سے مجبور ہو کر پارسیوں کو بھی ذمیوں میں شامل کر لیا گیا، کیوں کہ تجارت اور مالیات کے میدان میں بالخصوص ان ذمیوں کی خدمات ناگزیر تھیں، نیز طب اور اس زمانے کے ناپختہ علوم وفنون میں مہارت کی وجہ سے بھی ان کی ہر جگہ مانگ تھی۔ شاید یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے بھی ان کے بارے میں وصیت کی تھی۔ اس کے باوجود ایسا بھی ہوتا تھا کہ انھیں مصائب برداشت کرنے پڑتے تھے اور ان پر بے شمار پابندیاں عائد کر دی جاتی تھیں۔

نویں صدی عیسوی کے ختم ہوتے ہوتے جب خلافت اور اس سے متعلق مختلف شعبوں کی طاقت اور کاموں میں قسم قسم کی تبدیلیاں آ چکی تھیں، مسلمانوں کے سماجی درجات میں بھی ایک تبدیلی رونما ہوئی، اگر چہ وہ

بہت زیادہ نمایاں نہیں تھی۔ ۹۰۳ء کے لگ بھگ جغرافیہ نویس ابن الفقیہ نے ایک عباسی درباری الفضل ابن یحییٰ کے بارے میں لکھا ہے کہ اس نے تمام انسانوں کو چار درجوں میں تقسیم کیا تھا، پہلے درجہ میں اس نے بادشاہوں کو رکھا تھا کیوں کہ تخت شاہی پر ان کا استحقاق تھا۔ دوسرے درجہ پر وزراء آتے تھے کیوں کہ وہ اپنی فہم وفراست میں یکتا ہوتے تھے۔ تیسرے طبقہ میں وہ لوگ تھے جنھیں اپنی دولت کی وجہ سے اعزاز حاصل تھا۔ چوتھے میں درمیانی لوگ تھے جو تہذیب وتمدن کے معیار پر پورے اترتے تھے۔ بقیہ لوگ کوڑے کرکٹ، ندی کے جھاگ اور معمولی جانوروں کی طرح تھے جنھیں زندگی میں صرف کھانے اور سونے سے مطلب ہوتا ہے۔ [۵۲]

قابل ذکر بات یہ ہے کہ قبل اسلام کے عرب کا یہ تصور کہ عزت کا اصل معیار خاندان ہوتا ہے، قریب قریب بالکل ہی ختم ہوگیا تھا، کیوں کہ ابن الفقیہ نے جس وقت اپنی کتاب لکھی تھی، اس وقت مساوات کے لیے لڑی جانے والی جنگ جیتی جا چکی تھی اور عزت کا معیار عہدہ یا پیسہ قرار پا چکا تھا۔ اس تبدیلی کی نشان دہی اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ پہلے تین عباسی خلفا کو چھوڑ کر بقیہ سب کی مائیں ترک، یونانی یا حبشی لونڈیاں تھیں۔

ابتدائی بیسویں صدی میں عرب کے اندر 'شریف' یا آنحضرتؐ کے اہل خاندان (جنھیں ہندو پاک میں سید کہا جاتا ہے: مترجم) زمینوں کے مالک ہونے کے باعث بڑا اونچا درجہ رکھتے تھے۔ [۵۳] درحقیقت ساتویں صدی ہی سے تمام عربوں نے انھیں سماج میں اتنا اونچا درجہ دیا کہ بڑے سے بڑا غیور بدو سردار بھی غریب ترین سید کی پابوسی کو فخر سمجھتا تھا۔ 'شریف' (یعنی سید) کی لڑکی کی شادی قاعدے کے مطابق کسی شریف لڑکے ہی سے ہوسکتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہے کہ عرب کے اشراف (سیدوں) کو مذہبی حیثیت سے تقدس کا درجہ حاصل ہے؛ [۵۴] کیوں کہ اردن اور عراق کے سیکولر بادشاہ عرب کے اشراف میں لیکن ان کی مذہبی حیثیت عوام کی نظروں میں سعودی بادشاہوں سے، جنھوں نے حکومت تلوار کے زور سے حاصل کی ہے، قطعاً زیادہ نہیں ہے۔

اسی طرح عرب کے باہر بھی اسلام نے اسی طرح عزت کے معیار میں تبدیلیاں کی ہیں۔ اب خاندان رسالت سے نسبت، خواہ وہ کتنی ہی دور کی کیوں نہ ہو، نیز دولت اور سیاسی اثرات کو دیکھ کر افراد کی حیثیت کا تعین کیا جاتا ہے۔ موجودہ مصر میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی اولاد کو بھی اشراف کا درجہ حاصل ہے۔ [۵۵] بکری یا صدیقی لوگ ۱۹ ویں صدی کی ابتدا ہی سے نفع بخش مذہبی عہدوں پر فائز ہوتے رہے ہیں۔ [۵۶] ۱۹۵۳ء میں خاتمہ شہنشاہی کے وقت تک سیاسی عہدے عام طور سے ترکی النسل لوگوں کے ہاتھوں میں تھے اور اکثر و بیشتر وزراء ترک خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ اب تک یہی لوگ اشرافیہ کی حیثیت رکھتے ہیں اور عام طور سے اپنے خاندان ہی میں شادی بیاہ کرتے ہیں اور اپنے ہم مذہب فلاحین (مصر کے قدیم باشندوں) سے خلاملا رکھنا پسند نہیں کرتے۔ [۵۷]

سیدوں کا اثر ایران میں غالباً ہر جگہ سے زیادہ ہے۔ یہاں ۱۵۰۲ء میں اسماعیل (اول) نے اپنے کو

حضرت علیؓ، حسنؓ اور حسینؓ کی اولاد میں ہونے کا دعویٰ کرتے ہوئے صفوی سلطنت کی بنیاد رکھی تھی۔ صفویوں نے شروع ہی سے دینی اور دنیاوی دونوں سیادتوں کو اپنے میں سمولیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ صفویوں کے خاتمہ کے بعد ایرانی سید آج بھی مذہبی رہنماؤں کی صف میں شمار کیے جاتے ہیں۔

اسلام سے پہلے ایران میں بھی عربوں ہی کی طرح بادشاہوں اور سورماؤں سے خاندانی تعلق کو عزت کا سب سے بڑا ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔ مذہبی رہنماؤں اور پروہتوں کا درجہ ان کے نیچے تھے۔ جاحظ نے ایرانی بادشاہ اردشیر کے بارے میں لکھا ہے کہ اس نے اپنی رعایا کو چار طبقوں میں تقسیم کیا تھا اور اس بات پر کڑی نظر رکھتا تھا کہ چاروں طبقے الگ الگ باقی رہیں۔ اس کا خیال تھا کہ سلطنت کو تباہ کرنے والی اس سے بڑھ کر اور کوئی بات نہیں ہوسکتی کہ نچلے طبقے کے لوگ اوپر اٹھ آئیں یا اوپری طبقے والے نیچے گر جائیں۔ اردشیر کی درجہ بندی کے مطابق طبقۂ اول میں حکمراں اور فوجی افسران تھے۔ دوسرے درجہ میں مذہبی رہنما اور آتش کدوں کے پروہت تھے۔ تیسرے میں اطبا، دفتری عمال اور نجومی لوگ تھے۔ چوتھے درجہ میں کسان اور شاگرد پیشہ قسم کے لوگ آتے تھے۔ (۵۸)

اسلام کی آمد کے بعد ایران اور دوسری جگہوں کا پروہت طبقہ تو ختم ہوگیا لیکن ان کی جگہ مفسرین، محدثین اور فقہا کا ایک نیا طبقہ سامنے آ گیا۔ علما اور فقہا کے طبقہ کو اگرچہ بڑی اہمیت حاصل ہوئی لیکن بادشاہ اور اس کے مشیروں سے بڑھ کر نہیں۔ نظام الملک نے جب ۱۰۹۲ء کے لگ بھگ اپنی مشہور کتاب 'سیاست نامہ' لکھی تو اس نے حسب ذیل ترتیب سے سلطنت کے مختلف عہدیداروں کا ذکر کیا؛ (۱) بادشاہ (۲) صوبوں کے گورنر (۳) وزراء (۴) خاندانی جاگیردار (۵) کسان (۶) قاضی، خطیب، محتسب اور دوسرے عمال۔

نظام الملک کے زمانہ تک ایران کی اشرافیہ میں خاندان ہی کو شرافت کا معیار سمجھا جاتا تھا۔ اس کا اندازہ ہمیں اخلاقی نصائح اور عملی ہدایات کی مشہور کتاب 'قابوس نامہ' سے ہوتا ہے جسے طبرستان کے ایک امیر کیکاؤس ابن سکندر نے اپنے بیٹے گیلان شاہ کے لیے ۱۰۸۲ء میں لکھا تھا۔ اس کتاب میں اس نے بہت تفصیل کے ساتھ اپنے آباواجداد کا ذکر کیا ہے اور اپنے لڑکے کو مخاطب کر کے لکھا ہے کہ اس کے فخر کے لیے اتنا کافی ہے کہ اس کے اسلاف بہت ممتاز لوگ تھے۔ پانچ سو برس بعد بھی صفویوں کے زمانہ میں سوائے اس فرق کے حالات میں کوئی خاص تبدیلی نظر نہیں آتی کہ انسانوں کی درجہ بندی میں سب سے اوپر رسول اللہ ﷺ، ان کے صحابہ اور ائمہ رکھے جانے لگے۔ ان کے بعد علی الترتیب حکمراں، امراء، وزراء اور سلطنت کے دوسرے عمال، دانش منداور اصحاب قلم، بدو (کذا) ماہرین قواعد اور مقرریں، شیوخ، علما اور فلسفی۔ یہ وہ ترتیب ہے جس کے مطابق علی بن حسین الواعظ الکشفی نے اپنی کتاب 'لطائف الظرائف' (مرتبہ ۱۵۳۲ء) میں انسانوں کے مختلف درجات کا ذکر کیا ہے۔ (۵۹)

اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ایرانی اشرافیہ کا ایک مخصوص طبقہ دہقانوں یا ان ماتحت زمینداروں کا ہوتا

تھا جو کسانوں سے اونچے مانے جاتے تھے، لیکن یہ سب کے سب یکساں حیثیت کے مالک نہیں ہوتے تھے، کیوں کہ ان میں سے بعض گاؤں کے چودھری ہوتے تھے اور بعض معمولی مکھیا کی حیثیت رکھتے تھے۔[۶۰] ان لوگوں نے بہت ہی مناسب موقع پر اسلام قبول کر کے اپنی طاقت اور اثر کو محفوظ کر لیا، کیوں کہ انھوں نے عرب فاتحین کے نمائندوں کی حیثیت سے ٹیکس وصول کرنے کی خدمت اپنے سر لے لی تھی۔ خلیفہ مامون کے زمانہ (۸۱۸-۸۳۳ء) تک وہ اس کام کو بخوبی انجام دیتے رہے۔[۶۱]

آج کے ایران میں ذات پات کی بنیاد پر واضح طور سے سماجی طبقہ واریت نہیں ہے۔ ہاں زمینی ملکیت کے نتیجہ میں دولت اور مراتب کی بنیاد پر فرق موجود ہے لیکن چونکہ اسلامی قانون وراثت کی وجہ سے ایک نسل سے دوسری نسل تک پہنچتے پہنچتے جاگیر کے ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتے ہیں، اس لیے زراعتی اشرافیہ کے اثر کو ناپائدار ہی سمجھنا چاہیے۔[۶۲] آل قاچار کے علاوہ صرف تھوڑے سے قبائلی سرداروں ہی کو اپنے خاندانی شجرہ کی فکر رہتی ہے۔ ان میں سے بعض تو اپنا شجرہ چنگیز خاں سے ملاتے ہیں اور بعض تیمور لنگ سے۔ کچھ لوگ براہ راست ساسانیوں سے ہی رشتہ جوڑ لیتے ہیں۔ بہر حال آج کے ایران میں 'نجیب' اور 'نجابت' کے الفاظ کسی شخص کے ذاتی عہدہ اور مرتبہ کے پیش نظر استعمال ہوتے ہیں۔ ان کا تعلق اب خاندان اور پیدائش سے نہیں ہے۔[۶۳]

جیحون پار کے حکمرانوں نے دور عباسی کی ابتدا ہی میں اپنی آزاد حکومتیں قائم کر لی تھیں۔ ان چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں سے خاصے دنوں تک باقی رہنے والی ایک ریاست سامانیوں کی تھی جنھوں نے باقاعدہ اپنی حکومت قائم کر لی تھی۔ اگرچہ وہاں کے بادشاہ انتظامی امور کے لیے اعلیٰ افسران کا ایک پورا گروہ رکھتے تھے، تاہم مسلم علما جنھوں نے سابقہ زرتشتی پروہتوں کی جگہ لے لی تھی، ماوراء النہر کے علاقے میں بڑی عزت اور اہمیت کے حامل تھے۔ وہ بہت سارے ذلیل کن دربار سے مستثنیٰ تھے، مثلاً انھیں بادشاہ کے سامنے زمین بوس نہیں ہونا پڑتا تھا۔ امیر بخارا کے دربار میں بھی علما کو وہی درجہ حاصل رہا جو روایتی طور سے مذہبی رہنماؤں کو پہلے سے حاصل تھا۔ بخارا کے مسلم سماج میں امیر بخارا کے بعد جو خود بھی نسلاً سید تھا، علما اور دوسرے مذہبی رہنماؤں کا درجہ تھا۔

طبقۂ علما میں کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو تجارت یا صنعت میں لگے ہوئے تھے لیکن چونکہ انھوں نے مدارس میں علم دین حاصل کیا تھا، اس لیے ان کا شمار بھی علما میں کیا جاتا تھا۔ اس علاقہ میں اشرافیہ کا وجود نہیں تھا اور نہ ہی شرافت پر کسی طبقہ کی اجارہ داری تھی۔ کوئی بھی شخص خواہ وہ کتنا ہی غریب ہو یا غیر سرکاری طبقے سے تعلق رکھتا ہو، اپنی صلاحیت کی بنا پر صوبے کا گورنر تک ہو سکتا تھا جسے اس زمانہ میں 'بیگ' کہتے تھے۔ بخارا پر روسی قبضے تک ایسے لوگ اونچے سرکاری عہدوں پر فائز تھے جو خود غلاموں کی اولاد میں سے تھے۔ اس سلسلے میں صرف ایک استثنا یہ تھا کہ چونکہ بیگ کی جائز اولاد اپنے باپ کے عہدہ کی جگہ صرف اس کے خطاب کو ورثہ میں حاصل کرتی تھی، اس وجہ سے بعض بڑے بڑے اونچے عہدیداروں کی اولاد کو پیٹ پالنے کی خاطر معمولی کاروبار اختیار کرنے پر مجبور

ہونا پڑتا تھا۔ اس قسم کے مناظر فارس میں آل قاچار کی حکومت کے زمانے میں اکثر دیکھنے میں آتے تھے۔ (۶۵)

ہم اگر اور زیادہ مشرق کی طرف جائیں تو چینی مسلمانوں کے یہاں بھی یہی ملے گا کہ سماجی رتبہ کا تعلق کسی خاص خاندان میں پیدائش سے نہیں ہوتا تھا۔ حد یہ ہے کہ سادات کو بھی چین میں خاندان کی بنیاد پر وہ درجہ حاصل نہیں تھا جو عالم اسلام کے دوسرے ملکوں میں انھیں نصیب تھا۔ اس کا سبب غالباً یہ ہے کہ چین کے مسلمانوں کی اکثریت نے نسبتاً کچھ دیر سے اسلام قبول کیا تھا۔ (۶۶) دوسرے اسلامی ملکوں کی طرح چین میں بھی مذہبی عہدیداروں کی کوئی درجہ بندی نہیں تھی۔ چین میں ہر آہونگ یا معلم (جسے فارسی میں آخوند کہتے ہیں) صرف اپنے علاقے کی مسجد اور اس کے نمازیوں کی نگہداشت کا ذمے دار ہوتا تھا۔ (۶۷)

برصغیر ہندو پاک اور بنگلہ دیش کے مسلمانوں میں اگرچہ شیعوں کے مقابلے میں جو روایتی طور سے اصول موروثیت کے علمبردار ہیں، سنیوں کی تعداد کہیں زیادہ ہے، پھر بھی طبقہ سادات کو بہرحال ایک اہم درجہ حاصل ہے۔ دوسرے ممالک کی طرح یہاں کے سادات بھی حضرت حسینؓ (یا حسنؓ) کے توسط سے اپنے کو آل رسولؐ میں شمار کرتے ہیں، یہ لوگ خود کو 'پیرزادہ' (کذا) کہتے ہیں اور عام طور سے سید صاحب یا میر صاحب کہہ کر مخاطب کیے جاتے ہیں اور سیدانیاں اپنے ناموں کے آخر میں 'بیگم' لکھتی ہیں۔ (۶۸) ہندوستان (برصغیر) میں سادات کے ساتھ اعزازی سلوک کی روایت بہت قدیم ہے۔ یہیں سے یہ روایت جاوا کے مسلمانوں میں بھی پہنچی ہے جہاں چودھویں صدی کے وسط میں ابن بطوطہ کا استقبال کرنے والوں میں بہت سارے 'اشراف' (سادات) بھی شامل تھے۔ (۶۹)

شیوخ کا درجہ سادات سے کچھ کم ہوتا ہے۔ یہ اپنے کو پہلے دو (بلکہ تین) خلفا یا آنحضرتؐ کے چچا حضرت عباس کی اولاد کہتے ہیں۔ سماجی درجہ بندی میں ان کے نیچے افغان اور مغل آتے ہیں، ان کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ ان کا نسلی وطن ہندوستان کے مقابلہ میں قلب اسلام سے زیادہ قریب تھا۔

اگرچہ اصولی طور سے اسلامی اصول مساوات کی رو سے مختلف طبقوں کے مسلمانوں اور ہندی النسل مسلمانوں کے درمیان کسی قسم کی اونچ نیچ کا سوال پیدا نہیں ہوتا لیکن عملاً یہاں کے مسلمانوں پر ہندو جاتی کے اصولوں کی گہری چھاپ نظر آتی ہے۔ یہاں کے اشراف میں 'بالا خاندانی ازدواج' (۷۰) کا عام رواج ہے جس کی رو سے ایک سید لڑکے کی شادی تو شیخ گھرانے میں ہوسکتی ہے لیکن اس کے برعکس نہیں ہوسکتا۔ غیر حقیقی غیر ملکیوں (یعنی افغانوں اور پٹھانوں) اور مقامی ہندوستانی مسلمانوں کے درمیان بھی باہمی شادی بیاہ کے رشتہ کو بالعموم اچھی نظروں سے نہیں دیکھا جاتا۔ (۷۱)

بنگالی مسلمانوں میں اشراف یا علیٰ طبقے کا اطلاق ان مسلمانوں پر ہوتا ہے جو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کے آبا واجداد عرب، ایران یا افغانستان سے آئے تھے، یا اسلام قبول کرنے سے پہلے ان کا شمار اونچی ذات کے ہندوؤں میں ہوتا تھا۔ ''اونچی ذات کے ہندوؤں کی طرح یہ لوگ بھی معمولی پیشہ اختیار کرنے یا کھیتی باڑی کے

کام کو معیوب سمجھتے ہیں۔"(۷۲) یہ لوگ اپنے علاوہ دوسرے تمام بنگالی مسلمانوں کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں اور انھیں 'اجلاف' کہتے ہیں۔ 'اجلاف' کا اطلاق بالعموم پیشہ وروں پر ہوتا ہے؛ مثلاً جولاہے، دھنیے، تیلی، حجام، درزی نیز ہندوؤں میں سے نیچی ذات کے نومسلم۔ بعض علاقوں میں ایک تیسری قسم بھی ہے جسے ارذل کہتے ہیں۔ اس میں بالکل ہی نیچے لوگ ہوتے ہیں؛ مثلاً حلال خور، لال بیگی مہتر، اندل اور بیدیا وغیرہ۔ ان لوگوں کے ساتھ دوسرے مسلمان کسی قسم کا سماجی میل جول نہیں رکھتے۔ یہ لوگ مسجدوں میں نہیں آتے جاتے اور اپنے مردوں کو مسلمانوں کے عام قبرستان میں دفن نہیں کرسکتے۔

قابل لحاظ بات یہ ہے کہ کچھ از قسم اچھوت لوگ جزیرہ نمائے عرب میں بھی پائے جاتے ہیں، جہاں صُلیب (Sulaib) اور حطیم (Hutaim) کے خانہ بدوشوں (۷۴) کو 'کفاۓ' کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے اور انھیں عام عربوں سے کمتر سمجھا جاتا ہے۔(۷۵)

مسلم سماج کا ایک لازمی جز موجودہ زمانے تک غلاموں پر مشتمل رہا ہے۔ محمد (ﷺ) نے غلامی رواج کو جس پر پرانا سماج قائم تھا، نظام فطرت کا ایک حصہ سمجھ کر بظاہر بے چون و چرا قبول کرلیا تھا، لیکن آپؐ نے غلاموں کے ساتھ انسانی سلوک کرنے کی جو ہدایات دی ہیں (۷۶) اور انھیں آزاد کرنے پر جتنا زور دیا ہے، اس سے یہ تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ آپؐ غلاموں کی حالت میں اصلاحات کرنا چاہتے تھے۔ بہرحال، جہاں تک مکمل انسداد غلامی کا سوال ہے، قرآن و حدیث دونوں اس معاملے میں خاموش ہیں۔ مساوات اسلامی کا مطلب پیغمبرؐ اسلام کے زمانے میں صرف یہ تھا کہ عرب لوگ اسلام قبول کرلینے کے بعد باہم مساوی ہوجاتے ہیں اور انھیں آبا و اجداد پر فخر نہیں کرنا چاہیے لیکن بایں ہمہ یہ حقیقت ہے کہ جوں جوں اسلام دنیا میں پھیلتا گیا، غلاموں کی حیثیت میں فرق آنے لگا۔ جس طرح معاشی مساوات صرف ہم مذہبی کی بنا پر تمام مسلمانوں کو حاصل نہیں ہوسکتی تھی، اسی طرح کوئی غلام صرف اسلام قبول کرلینے کی وجہ سے خود بخود آزاد نہیں ہوسکتا تھا۔

بعض حالات میں آزاد لوگوں کے مقابلہ میں کچھ غلاموں کو دولت اور رتبہ حاصل کرلینے کے مواقع زیادہ حاصل تھے۔ مثلاً ماوراء النہر کے ایک سامانی شہزادے کے ذاتی غلام سبکتگین نے ایک بہت بڑا علاقہ حاصل کرلیا اور اس غزنوی خاندان کی بنیاد ڈالی جس میں مشہور فاتح محمود غزنوی گزرا ہے۔ ہندوستان میں اسلامی سلطنت کے بانی محمد غوری کا محبوب غلام ایبک دہلی کا پہلا غلام بادشاہ تھا۔ مصر کے مملوک سلاطین کا بھی یہی قصہ ہے۔(۷۸) بارہویں اور تیرہویں صدی میں ترک کے اتا بیگوں نے مغربی ایشیا میں کئی غلام سلطنتوں کی بنیاد ڈالی۔ شروع شروع میں ان لوگوں کو سلجوق سلاطین نے اپنے ذاتی محافظ کے طور پر خریدا تھا، آہستہ آہستہ ان لوگوں کا تقرر سلطنت کے اعلیٰ مناصب پر ہونے لگا اور لین پول کے بقول (۷۹) "سلجوقی بادشاہوں سے منسلک غلام دور وسطیٰ کی اشرافیہ کے ناجائز بچوں کی طرح اپنی اپنی حیثیت پر نازاں اور مغرور رہتے تھے اور جب انھوں نے شاہی اختیارات حاصل کرلیے تو انھوں نے بھی اپنے خاندان میں اپنے پرانے آقاؤں کی اعلیٰ روایات کو

باقی رکھا۔''

یہ منظورِ نظر اشخاص ان سفید ترکی غلاموں کی صف سے ترقی کرکے اوپر آئے تھے جنھیں بادشاہ اور شہزادے اپنی ذاتی حفاظت کی خاطر خریدا کرتے تھے۔ نظام الملک کے 'سیاست نامہ'(۸۰) میں ساسانی بادشاہوں کے دربار کے جو قاعدے مذکور ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان انسانی املاک کو کتنی سخت تربیت کے دور سے گزرنا پڑتا تھا۔ جب کوئی غلام خریدا جاتا تھا تو اسے پہلے سال پیادہ سپاہی کی تربیت لینی پڑتی تھی، اس مدت میں اگر کبھی وہ گھوڑے پر سوار ہوجاتا تھا تو اسے سزا ملتی تھی۔ دوسرے سال افسرِ خمیہ (وثاق باشی) کی سفارش پر (شاہی امور خانہ داری کا منتظم) حاجب اس غلام کو سواری کے لیے بے زین و ساز کا ایک گھوڑا دیتا تھا۔ مزید ایک سال کی تربیت کے بعد اسے ایک مرصع پٹکا ملتا تھا۔ پانچویں سال اسے گھوڑے پر رکھنے کے لیے زین اور ایک عصا دیا جاتا تھا۔ ساتویں سال میں اسے افسرِ خمیہ بنا دیا جاتا تھا۔ اس کے بعد اسے اہم ذمہ داری کے کام سونپے جاتے تھے۔

ان ترکی غلاموں کی حالت ان دوسرے غلاموں سے بالکل مختلف تھی جن کی بھاری اکثریت گھریلو غلاموں پر مشتمل ہوتی تھی۔ آنحضرتؐ سے پہلے غلام دراصل وہ لوگ ہوتے تھے جو یا تو لڑائی میں پکڑے جاتے تھے یا جنھیں دشمن علاقوں پر دھاوا بول کر گرفتار کرلیا جاتا تھا، یا پھر وہ غلاموں کی اولاد ہوتے تھے۔ اس زمانے میں یہ بھی ممکن تھا کہ عرب خود اپنے عرب بھائیوں کو لڑائی میں شکست دے کر غلام بنالیں۔(۸۱) یا کوئی شخص اپنے کو قرض یا جوئے میں ہاری ہوئی رقم کے بدلے میں بیچ دے۔ 'کتاب الآغانی'(۸۲) سے پتہ چلتا ہے کہس طرح ابولہب العاصی نے جس کا غیر مسلم دادا جنگ بدر میں مسلمانوں کے خلاف نبرد آزما ہوا تھا، ابن ہشام کے ساتھ جوئے میں اپنی تمام رقم ہار جانے کے بعد خود اپنے کو داؤ پر لگادیا۔ سب کچھ ہار جانے کے بعد اس نے کہا، ''میں دیکھ رہا ہوں کہ تمام تیر تیرے حق میں پڑ رہے ہیں۔ آؤ ایک آخری بازی ہوجائے، اس میں جو بھی ہارے گا، وہ جیتنے والے کا غلام بن جائے گا۔'' دونوں شرط باندھ کر کھیلے اور ابولہب جیت گیا۔ لیکن اسے یہ بات پسند نہ آئی کہ اپنے مدمقابل دوست کو غلام بنا کر لے جائے، اس لیے اس نے ابن ہشام کے قبیلے والوں سے کہا کہ وہ بدلے میں دس اونٹ دے کر اپنے آدمی کو چھڑا لیں۔ قبیلے والے نے اس پر دھجی خرچ کرنے سے بھی انکار کردیا تو ابولہب اسے اپنا غلام بنا کر لے گیا۔

مسلم قانون سازوں نے غلامی کے سلسلے میں یہ قانون بنایا کہ ہر شخص بذاتہ آزاد ہے، سوائے اس کے کہ جو خود اپنے کو غلام کہے یا معتبر شہادت سے اس کا غلام ہونا ثابت ہوجائے۔(۸۳) ابتدائے اسلام ہی سے یہ قاعدہ مقرر کردیا گیا تھا کہ مسلمان باہم ایک دوسرے کو قید نہیں کرسکتے نہ کسی عرب مسلمان کو غلام بنایا جا سکتا ہے۔(۸۴) اگرچہ قرآن میں ایسا کوئی ذکر نہیں ہے لیکن عمل اسی پر ہوتا تھا؛ تاہم کبھی کبھی اس قاعدہ کی خلاف ورزی بھی کی جاتی تھی۔ 'کتاب الآغانی'(۸۵) میں ایک بہت ہی ذہین باندی شاریہ کے حالات ملتے ہیں جس

میں اس کے لونڈی بنائے جانے سے متعلق دو روایتیں مذکور ہیں۔ ایک روایت کے مطابق وہ بصرہ میں پیدا ہوئی تھی۔ اس کے باپ کا تعلق قبیلہ بنواسامہ سے تھا لیکن اس کی ماں لونڈی تھی۔ جب شاریہ پیدا ہوئی تو اس کے باپ نے اسے اپنی لڑکی تسلیم کرنے سے انکار کر دیا، اس طرح وہ اپنی ماں کی وجہ سے خود بھی لونڈی قرار پائی اور بازار میں بکی۔ دوسری روایت کے مطابق اسے بچپن ہی میں کسی نے اغوا کر کے ہاشمی قبیلے کی کسی عورت کے ہاتھ فروخت کر دیا تھا۔

دسویں صدی عیسوی کے شروع میں جنوبی عراق کے قرامطی 'رافضیوں' نے جنگ میں پکڑے ہوئے یا دوسرے طریقوں سے ہاتھ آئے ہوئے مسلمانوں کو بھی غلام بنالیا۔ اپنے اس فعل کو قرامطی یوں جائز قرار دیتے تھے کہ وہ صرف اپنے ہی کو اصلی مسلمان سمجھتے تھے اور بقیہ مسلمانوں کو کافروں کا درجہ دیتے تھے۔ (۸۶) یہی دلیل انیسویں صدی میں سنی ترکمان بھی دیا کرتے تھے جو تاجکی اور ایرانی شیعوں کو بلا جھجک غلام بنالیا کرتے تھے۔

ایام جاہلیت ہی کی طرح اسلام میں بھی غلاموں کو قیمتاً، ہدیتاً، وراثتاً نیز گرفتاری کے ذریعہ حاصل کیا جا سکتا تھا (۸۷) لیکن چونکہ اسلام آ جانے کے بعد صرف دشمن علاقے سے گرفتار کیے ہوئے کافروں ہی کو قانوناً غلام بنایا جا سکتا تھا، اس لیے کسی بھی آزاد مسلمان کو غلام بنا کر فروخت کرنے کی اجازت نہیں تھی۔ (۸۸) والدین کو بھی اجازت نہیں تھی کہ وہ اپنے بچوں کو فروخت کریں، اگرچہ عملاً کچھ دنوں پہلے تک عالم اسلام میں اس قسم کی خرید و فروخت ہوتی رہی ہے۔ (۸۹) اسلام سے پہلے غلام کی حیثیت جائداد کی سی تھی اور اسلامی قانون کی رو سے بھی اس حیثیت کو باقی رکھا گیا۔ (۹۰) لیکن ام الولد یعنی ایسی باندیوں کو جو اپنے آقا کے بچوں کی ماں ہوتی ہیں، فروخت نہیں کیا جا سکتا۔ قانون سے قطع نظر آقا اور غلام کے درمیان؛ خصوصاً اگر اس غلام نے اپنے آقا ہی کے گھر میں پرورش پائی ہو، ایک ایسا جذباتی رشتہ قائم ہو جاتا ہے کہ عام طور سے لوگ اپنے غلاموں کو ان کی کسی بڑی غلطی؛ مثلاً عادتاً شراب خوری ہی پر فروخت کرتے تھے۔ یہ ایک عام بات تھی کہ مسلمان گھرانوں میں غلام گھر کے ایک فرد کی حیثیت سے رہا کرتے تھے۔ غلاموں کے ساتھ بے رحمانہ برتاؤ کی سخت ممانعت ہے اور ایسی بے شمار حدیثیں ملتی ہیں جن میں غلاموں کے ساتھ اچھے برتاؤ کی تاکید کی گئی ہے۔ اس کے باوجود، قرآن و حدیث کے احکامات کے برخلاف غلاموں کو آختہ کر دینے کا بھی رواج تھا کیوں کہ حرم شاہی کے نظام میں خواجہ سرا ایک لازمی عنصر کی حیثیت رکھتے تھے۔ (۹۱)

مسلم معاشرے میں غلام کی قانونی لاچاری کا پتہ اس بات سے چلتا ہے کہ اصولی طور سے ان کی حیثیت آقا کی جائداد سے زیادہ نہیں ہے۔ اس بارے میں مختلف فقہی مذاہب تفصیلات میں کچھ اختلافات کے باوجود عملاً متفق ہیں۔

اپنی جسمانی ضروریات کو پورا کرنے کے سوال پر غلاموں کی حیثیت گھر کے پالتو جانوروں کی سی ہے۔ (۹۲) جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، ام الولد کو قانوناً فروخت نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی آقا اپنے اس بچے کو

فروخت کرسکتا ہے جوام الولد کے بطن سے پیدا ہوا ہو۔ ان دونوں کے علاوہ وہ اپنے تمام غلاموں اور باندیوں کو فروخت کرنے میں آزاد ہے۔ اپنی زندگی میں وہ اگر چاہے تو انھیں کسی کو ہدیتاً دے دے، رہن رکھ دے، یا انھیں کرایہ پر چلائے۔ اس کے مرنے کے بعد وہ ان کے ورثا میں تقسیم کیے جائیں گے۔ غلام خود کسی قسم کی جائداد کے مالک نہیں ہوسکتے اور اگر وہ کوئی جائداد بنالیں گے تو وہ ان کے آقا کی سمجھی جائے گی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اپنے آقا کے کارندہ ہونے کے علاوہ خود غلام کی کوئی حیثیت نہیں ہے، وہ کسی قسم کا کوئی آزاد کام یا تجارت نہیں کرسکتا۔ لیکن اگر کوئی کارندہ غلام آقا کی طرف سے ملے ہوئے اختیارات کے اندر اندر کسی سے کوئی معاملہ کرتا ہے تو آقا قانوناً اس معاہدہ کا پابند ہوگا۔ (۹۳) اسی طرح کوئی غلام اپنے آقا کی جائداد کا وارث نہیں ہوسکتا، خواہ وہ اپنے آقا کے مرنے پر آزاد ہی کیوں نہ ہو جائے جیسے کہ ام الولد ہوتی ہے کہ وہ آقا کے مرنے کے بعد خود بخود آزاد ہو جاتی ہے۔

قانون کی رو سے غلام جسمانی اور اخلاقی طور پر آزاد اشخاص کے مقابلہ میں کمتر درجہ کی مخلوق ہوتے ہیں۔ عدالتوں میں ان کی گواہیاں عام طور سے قبول نہیں ہوسکتیں (۹۴) اور چونکہ وہ خود مختار نہیں ہیں، اس لیے انھیں آزاد انسانوں کے مقابلہ میں جرم کی سزا بھی نصف ملتی ہے لیکن اگر اس نے قصداً کسی آزاد یا غلام کو قتل کیا ہے تو قصاص میں انھیں بھی قتل کیا جائے گا۔ قصاص خصوصاً خونی عداوت کا ذکر کرتے ہوئے قرآن نے وضاحت سے کہا ہے (۹۵) کہ اگر کسی آزاد شخص نے قتل کیا ہے تو (اسی) آزاد شخص کو قتل کیا جائے گا۔ اگر قاتل غلام ہے تو وہی غلام قتل کیا جائے گا۔ اور عورت نے قتل کیا ہے تو پھر اسی عورت کو قتل کیا جائے گا۔ اس آیت کی تفسیر میں بیضاوی نے لکھا ہے، ''جاہلیت کے زمانہ میں دو قبیلوں میں عداوت تھی۔ ایک قبیلہ نے جو اپنے کو زیادہ اہم سمجھتا تھا، یہ قسم کھائی کہ اگر اس کے قبیلے کا کوئی غلام مارا گیا تو وہ دوسرے قبیلے کے کسی آزاد شخص کو بدلے میں قتل کردے گا اور اگر کوئی عورت ماری گئی تو اس کا بدلہ مرد سے لیا جائے گا۔ جب اسلام عام ہوگیا تو وہ لوگ اپنے معاملے کو آنحضرت ﷺ کے پاس لائے۔ اس موقع پر مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی اور آپ نے حکم دیا کہ آئندہ سے قصاص میں اس کا خیال رکھا جائے کہ قاتل کون ہے۔ بہرحال اس آیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ غلام مقتول کے بدلے میں آزاد قاتل کو یا آزاد مقتول کے بدلے میں غلام قاتل کو نہیں قتل کیا جائے گا۔ امام مالک اور امام شافعی اس بات کو تسلیم نہیں کرتے (۹۶) کہ کسی آزاد شخص کو خود اس کے اپنے یا کسی دوسرے غلام کے بدلے میں قتل کیا جا سکتا ہے۔ وہ اپنے دلائل کی بنیاد اس حدیث پر رکھتے ہیں کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو قتل کردیا تھا، آنحضرت ﷺ کو جب معلوم ہوا تو آپ نے قال کو دُرّے مارے اور ایک سال کے لیے شہر بدر کردیا لیکن قتل کے بدلے میں قتل کی سزا نہیں دی۔ حضرت علیؓ کی طرف یہ روایت منسوب ہے کہ ''اسلام میں ہمارا عمل یہ ہے کسی ذمی کے بدلے میں کسی مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا، نہ ہی کسی آزاد شخص کو غلام کے بدلے میں قتل کیا جائے گا۔''

اگر کوئی آزاد شخص کسی دوسرے کے غلام کو قتل کردے تو عام حالات میں اس سے خوں بہا (دیت) نہیں

لیا جائے گا بلکہ قتل کے وقت غلام کی جو قیمت رہی ہوگی، وہ اس سے وصول کی جائے گی۔ (۹۷) اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قانون خواہ کچھ بھی کہے لیکن خود اپنے غلام کے قتل کی پاداش میں ایک شخص کو (قتل کی) سزا نہیں بھگتنی پڑے گی۔ (۹۸)

لونڈی غلاموں سے ان کے مالک کی اجازت سے شادی کی جا سکتی ہے۔ (۹۹) حنفی اور شافعی فقہ کی رو سے ایک غلام صرف دو آزاد یا باندی بیویاں رکھ سکتا ہے لیکن مالکی فقہ کے مطابق اس معاملے میں آزاد اور غلام دونوں برابر ہیں اور دونوں اگر چاہیں تو چار بیویاں رکھ سکتے ہیں۔ (۱۰۰) اس معاملے میں فقہا کا اختلاف رائے ہے کہ کسی غلام کو اس کا آقا شادی پر مجبور کر سکتا ہے یا نہیں، بہر حال اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ غلام اپنے آقا کو اس بات پر مجبور نہیں کر سکتا کہ وہ اسے شادی کرنے کی اجازت ضرور دے۔ (۱۰۱) آزاد مردوں کی طرح غلاموں پر مہر کی ادائیگی ضروری ہے، جسے خود انھیں اپنی محنت سے کما کر دینا ہوگا۔ اور اگر اس کی بیوی کسی دوسرے شخص کی باندی ہے تو پھر بیوی کا آقا مہر کا مالک ہوگا۔ غلام اور باندی کی شادی سے جو بچے پیدا ہوں گے وہ قانوناً غلام ہوں گے اور باندی کے آقا کی ملکیت سمجھے جائیں گے۔ اسی طرح اگر کوئی آزاد شخص کسی دوسرے کی لونڈی سے شادی کرتا ہے تو اس کے بچے بھی لونڈی کے آقا کی ملکیت ہوں گے۔ (۱۰۲)

اگرچہ قرآن (سورہ۴، آیت ۲۹) کی رو سے مسلمانوں کو اجازت ہے کہ وہ اپنی مسلمان باندیوں سے شادی کر لیں لیکن فقہا نے اس قسم کی شادیوں پر کچھ پابندیاں عائد کی ہیں۔ مثلاً شافعی مذہب میں یہ ضروری ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی باندی سے شادی کرنا چاہتا ہے تو پہلے وہ اس باندی کو آزاد کرے۔ (۱۰۳) ویسے اپنی باندی کے ساتھ جنسی تعلقات قائم کرنے کی ممانعت نہیں ہے۔ اوپر ذکر ہو چکا ہے کہ جو باندیاں ام الولد نہ ہوں بلکہ کسی دوسرے کی بیوی ہوں تو ان کی اولاد باندی کے آقا کی ملکیت ہوتی ہے، خواہ باندی کا شوہر غلام ہو یا آزاد۔ اگر آقا خود اپنی باندی کے ساتھ جنسی تعلقات قائم کرتا ہے اور اس کے نتیجے میں بچے پیدا ہوتے ہیں تو یہ بچے آزاد ہوں گے اور اس باندی کو ام الولد کہا جائے گا۔ (۱۰۴) اس باندی کے اگر پہلے سے کوئی بچہ ہو تو وہ غلام ہی رہے گا اور ام الولد کے آقا کی ملکیت شمار ہوگا۔ ام الولد کو نہ تو فروخت کیا جا سکتا ہے اور نہ رہن رکھا جا سکتا ہے اور نہ ہی کسی کو ہدیتاً دیا جا سکتا ہے لیکن خود مسلمان آقا اس سے اپنی خدمت لے سکتا ہے اور اگر چاہے تو ام الولد کی مرضی کے خلاف بھی کسی دوسرے مسلمان سے اس کی شادی کرا سکتا ہے۔ (۱۰۵)

اس بات کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے کہ قرآن (۱۰۶) اور حدیثوں کی رو سے غلاموں کو آزاد کرنا نیک اور مستحسن کام ہے۔ بعض غلطیوں مثلاً بلا ارادہ قتل میں تو غلام کو بطور کفارہ آزاد کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی غلام اپنی آزادی خریدنا چاہتا ہے تو آقا اس کی درخواست کو منظور کرنے پر مجبور ہے۔ (۱۰۷) ان کے علاوہ بھی غلاموں کی آزادی کی بعض صورتیں ہیں۔ (۱۰۸) ام الولد اپنے آقا کے مرنے کے بعد ان تمام بچوں کے ساتھ خود بخود آزاد ہو جاتی ہے جو آقا سے پیدا ہوئے ہوں۔ (۱۰۹) اگر کسی شخص کے قبضے میں کوئی ایسی باندی یا

غلام آجائے جس سے اس کا براہ راست نسبی رشتہ ہوتو ایسے لونڈی اور غلام اس کی ملکیت میں آتے ہی آزاد ہوجائیں گے۔(۱۱۰) مثلاً اگر کسی آزاد شخص کو ایک آدمی اپنا غلام بخش دیتا ہے اور یہ غلام اتفاق سے اس آزاد شخص کا لڑکا ہے تو پھر یہ غلام لڑکا اپنے باپ کے قبضے میں آتے ہی آزاد ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر کسی غلام سے اس کا آقا یہ کہے کہ میری موت کے بعد تم آزاد ہوجاؤ گے تو آقا کے مرنے پر وہ خود بخود آزاد ہوجائے گا۔(۱۱۱)

قرآن کی ہدایات کے مطابق غلاموں کو آزاد کرنا بہت بڑی نیکی ہے۔ اس طرح بہت سارے غلاموں کو اس رضا کارانہ فعل سے آزادی حاصل ہوجاتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر آقا واضح الفاظ میں غلام کو آزادی کا مژدہ سنا دیتا ہے تو غلام فوراً آزاد ہوجائے گا، خواہ آقا کی نیت آزاد کرنے کی رہی ہو یا اس نے یہ بات مذاقاً کہی ہو۔ اسی طرح اگر آقا کسی غیر متعلق شخص سے بھی یہ کہہ دے کہ اس نے اپنے غلام کو آزاد کردیا تو غلام آزاد ہوجائے گا۔(۱۱۲) آزادی کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ غلام آقا سے معاہدہ کرلے کہ وہ آزادی کے بدلے میں ایک متعین رقم خود سے کما کر یکمشت یا قسط وار آقا کو ادا کردے گا، یا آزادی کے بدلے میں آقا کا کوئی متعین کام کردے گا۔ اگر معاہدہ میں کوئی رقم طے ہوئی ہے تو پھر آقا کے لیے ضروری ہے کہ وہ غلام کو روپیہ کمانے یا جائداد بنانے کے لیے وقت اور موقع مہیا کرے۔(۱۱۳)

آزادی کے بعد غلام اپنے سابق آقا کا عتیق (آزاد شدہ) یا مولیٰ (تابع یا موکل) اور آقا آزاد شدہ غلام کا ولی ہوجاتا ہے۔ ولی کو قانون کی رو سے اپنے مولیٰ پر کچھ حقوق خصوصاً مالی حقوق حاصل ہوتے ہیں اور اس کے بدلے میں اس پر مولیٰ کی حفاظت اور دیکھ بھال کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ نہ تو ولی اپنے کو ولایت سے الگ کرسکتا ہے اور مولیٰ اس سے اپنا قطع تعلق کرسکتا ہے۔ اگر ولی کا انتقال ہوجائے تو ولایت اس کے ورثا کی طرف منتقل ہوجائے گی۔(۱۱۴) اگر مولیٰ کسی وارث کے بغیر مرجائے تو اس کا ولی یا اس کے ورثا اس کی جائداد کے وارث ہوں گے بشرطیکہ وہ مسلمان ہوں۔ لیکن اگر ولی یا اس کے ورثا غیر مسلم ہوں تو پھر مولیٰ کی جائداد کی وارث ریاست ہوگی کیوں کہ شرعاً کوئی غیر مسلم کسی مسلم کا وارث نہیں ہوسکتا۔ وراثت کے مسئلے کو چھوڑ کر ولی اور مولیٰ پر ولایت کے دوسرے تمام قوانین نافذ ہوں گے، خواہ وہ دونوں الگ الگ مذہب ہی سے کیوں نہ تعلق رکھتے ہوں۔(۱۱۵) ولی اور مولیٰ کا ہم مذہب ہونا ضروری نہیں ہے۔ ولایت کے حقوق صرف سابق آقا اور غلام ہی تک محدود نہیں رہتے بلکہ اس کے احاطہ میں آزاد شدہ غلام کے ورثا اور خود اس کے آزاد کردہ غلام بھی آتے ہیں۔(۱۱۶)

ہم اوپر ذکر کرچکے ہیں کہ پیغمبرؐ اسلام کے زمانہ میں غلامی ان کے سماج کا ایک ناگزیر حصہ تھی، غالباً اسی وجہ سے انھوں نے بھی اپنے دوسرے پیشرو مذہبی مصلحین کی طرح اسے سماجی نظام کا ایک لازمی عنصر سمجھ کر تسلیم کرلیا تھا لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انھوں نے اس میں بہت سی مفید اصلاحات روشناس کرائیں۔ ابھی کچھ دنوں پہلے تک اسلامی دنیا کے ان تھوڑے سے حصوں کو چھوڑ کر جو یوروپی طاقتوں کے زیر اثر تھیں، تقریباً ہر جگہ

غلامی کا رواج باقی رہا ہے۔ مسلم خلافت کے دور میں بعض لوگوں نے غلاموں کی خرید وفروخت (بردہ فروشی) کو با قاعدہ کاروبار بنا لیا تھا اور ہر سال دوسرے ملکوں سے ہزاروں گورے اور کالے غلام مسلم ملکوں میں لائے جاتے تھے۔ کالے غلام عموماً اوپری مصر اور لیبیا کے علاقے فیضان سے لائے جاتے تھے اور گورے غلام جو اپنی کمیابی کے باعث حبشی غلاموں کے مقابلے میں زیادہ بکتے تھے، وسطی ایشیا اور شام سے حاصل کیے جاتے تھے۔ خلفائے بغداد کے حرم میں داخل کرنے کے لیے خوب صورت باندیاں یورپ، خصوصاً اسپین سے لائی جاتی تھیں۔ (۱۱۷) اٹلی کی بندرگاہوں سے بھی غلام کی برآمد ہوتی رہتی تھی۔ روم میں تو وینس کے لوگوں نے آٹھویں صدی میں بردہ فروشی کو با قاعدہ کاروبار کے طور پر اپنا لیا تھا۔ (۱۱۸) دسویں صدی میں وولگا کے علاقے سے وسطی ایشیا میں جو بیش قیمت تجارتی سامان آتا تھا، وہ غلاموں پر مشتمل ہوتا تھا۔ وہاں سے انھیں 'غلام بازاروں' میں پہنچانے کے لیے جیجون کے علاقے میں خصوصاً سمرقند پہنچا دیا جاتا تھا۔ (۱۱۹) دجلہ کے کنارے بسے ہوئے شہر سمارا کے ایک 'غلام بازار' کا ذکر یعقوبی نے 'کتاب البلدان' میں کیا ہے جہاں اس نے ایسے مکانوں کی لمبی قطاریں دیکھی تھیں جن میں خریداروں کو دکھانے کے لیے بکنے والے غلام رکھے جاتے تھے۔ (۱۲۰)

مصر، جنوبی عرب اور شمالی افریقہ ان حبشی غلاموں کی خرید وفروخت کے خاص مراکز تھے جنھیں وسطی افریقہ سے لایا جاتا تھا۔ مسلمان بادشاہوں نے قانوناً اس تجارت کو کبھی بھی بند نہیں کیا۔ سولھویں اور اٹھارویں صدی کے درمیان عیسائی یورپ ترک اور بربر بحری قزاقوں کے ہاتھوں تاراج ہوگیا تھا۔ ان کی تاخت صرف بحرروم اور اسپین کے ساحل پر چلنے والے جہازوں کے ملاحوں اور مسافروں ہی تک محدود نہیں تھی بلکہ انھوں نے آئرلینڈ کے کچھ حصوں کو بھی تاراج کیا اور برسٹل پر بھی دھاوا بولا اور برطانیہ کے سینکڑوں باشندوں کو پکڑ کر لے گئے۔ (۱۲۱) ان قیدیوں سے بحری قزاق اپنے جہازوں پر جس طرح جبری محنت لینے کے لیے بے رحمانہ سلوک کرتے تھے، اس کی دردانگیز مرقع کشی بعض سیاحوں اور ان پادریوں کے یہاں ملتی ہے جو قیدیوں کو زرفدیہ دے کر رہا کرانے کے لیے گئے تھے۔ (۱۲۲) بہرحال یہ بھی حقیقت ہے کہ مسلمانوں کے غلاموں کی اکثریت خواہ وہ نجی غلام رہے ہوں یا سرکاری غلام بہت حد تک قابل اطمینان زندگی گزارتی تھی اور اگر مذکورہ بالا سیاح اور پادریوں کے بیانات سے مقابلہ کرکے دیکھا جائے، جنھوں نے بحری قزاقوں کے مراکز کی سیاحت کی ہے تو صاف معلوم ہوگا کہ اول الذکر لوگوں نے خاصے مبالغے سے کام لیا ہے۔ (۱۲۳) غالباً بحری قزاقوں کے قیدیوں میں سب سے مشہور قیدی سروانٹس (Cervantes) تھا جس نے ناگفتہ بہ حالت میں پانچ سال قزاقوں کی قید میں گزارے تھے۔

عیسائیوں کے مقابلہ میں مسلمان اپنے غلاموں کو کہیں زیادہ اچھی حالت میں رکھتے تھے۔ ایک انگریز سیاح ڈبلیو۔ جی۔ پالگریو نے ۱۸۶۲ء کے لگ بھگ اپنی کتاب (۱۲۴) میں لکھا تھا کہ اسے عرب میں حبشی غلاموں کو دیکھنے کا بارہا اتفاق ہوا۔ حبشی لونڈیوں سے جنسی تعلقات کا نتیجہ مخلوط نسل کے لوگوں کی شکلوں میں وہاں صاف

طور سے نظر آتا تھا۔ پالگریو کے بیان کے مطابق غلاموں کو آزاد کردینے کا بھی عام رواج تھا، اس کا کہنا ہے کہ ''آزادی پائے ہوئے لوگ جلد ہی کہیں شادی کر لیتے تھے۔ اگر چہ کوئی آزاد حبشی یا مخلوط النسل شخص فوراً ہی سماج کے اونچے طبقے میں مقبول نہیں ہوتا تھا اور نہ ہی کوئی معزز عرب کسی حبشی کے ساتھ اپنی بیٹی کی شادی کرتا تھا۔ تاہم انھیں اس سماجی مقاطعہ اور معذوریت کا احساس نہیں ہوتا تھا جو'سفید خون' (English Blood) رکھنے والی قوموں کے درمیان رہ کر ہوتا۔

پالگریو کے تقریباً چوتھائی صدی بعد ڈوتی (Doughty) نے غلاموں کے حالات کا تذکرہ کیا۔ اس کے بیان کے مطابق مسلمانوں کے غلاموں کی حالت ہمیشہ اطمینان بخش اور اکثر و بیشتر خوشگوار رہی ہے۔ ''اچھے مسلمان گھرانوں میں غلاموں کو خدا کی امانت سمجھ کر گھر کی اولاد اور اپنے غریب بھائی بندوں کی طرح پالا پوسا جاتا ہے۔.....تھوڑے دن بھی نہیں گزر پاتے کہ اگر آقا کے دل میں اللہ کا ذرا بھی خوف ہوتا ہے تو وہ انھیں آزاد کر دیتا ہے اور انھیں اتنا کچھ دے دیتا ہے کہ خالی ہاتھ نہ جائیں۔''

ڈوتی نے لکھا ہے کہ مخلوط آبادی والے مقدس شہروں میں غلاموں کی اجارہ داری زیادہ سخت تھی اور اس معاملہ میں بھی مکہ کو مرکزیت حاصل تھی، کیوں کہ وہاں سے واپسی کے وقت شمال و مغربی ملکوں کے حجاج اپنے لیے غلام خرید کر لے جایا کرتے تھے لیکن اس کی چشم دید شہادت یہ بھی ہے کہ ''تمام دن ادھر اُدھر نظر دوڑانے کے باوجود مجھے پانچ سے زائد غلام خراب حالت میں دکھائی نہ دیے۔'' ڈوتی کے بیان کی تصدیق ولندیزی (ڈچ) فاضل اور سیاح اسنوخ ہرگورنجے نے کی ہے۔ اسنوخ نے ایک مسلم عالم کے بھیس میں مکہ کے علما کے ساتھ چھ ماہ گزارے تھے۔ اس کے بیان کے مطابق زیادہ تر غلام افریقی تھے اور وہ ''بردہ فروشی کے بازار نیز مکہ کے سماجی نظام میں بڑی اہم جگہ رکھتے تھے۔'' یہ غلام مختلف قسموں میں بٹے ہوئے تھے۔ بالکل 'سیاہ فام' حبشی غلام جنھیں 'نوبی' کہا جاتا تھا، تعمیر مکان یا پتھر کاٹنے کے ایسے سخت کاموں کے لیے مخصوص تھے۔ جن غلاموں سے عام محنت مزدوری کا کام لیا جاتا تھا، وہ صرف 'کالے غلام' کہلاتے تھے اور عموماً سوڈان سے برآمد کیے جاتے تھے۔ یہ غلام بھی عموماً اینٹ گارے کے کام سے اپنی نئی زندگی کا آغاز کرتے تھے اور ان کے آقا انھیں بچپن ہی سے تعمیر کے کاموں میں لگا دیا کرتے تھے تا کہ وہ دوسروں کے ساتھ رہ کر باقاعدہ عربی زبان سیکھ لیں۔ ان میں سے جو کم ہنرمند ہوتے تھے، مثلاً نوبی غلام، انھیں ان کے آقا دوسرے معماروں کے پاس مزدوری کرنے کے لیے بھیجتے تھے۔ ان کی تعلیم عام طور سے اسلام کے بنیادی رسوم اور عبادات کے سکھا دینے تک محدود ہوتی تھی۔ اگر چہ غلام خود ہی بالعموم اسلامی عبادات کی طرف سے بے توجہی نہیں برتتے تھے، پھر بھی اس معاملے میں مسلمان ان پر بہت سخت نظر رکھتے تھے۔ انھیں پیٹ بھر کھانا دیا جاتا تھا کیوں کہ اشیائے زندگی ارزاں اور فراواں تھیں۔ عرب کے موسم کو دیکھتے ہوئے کپڑا اور مکان مد فاضل ہی ہے، پھر بھی غلاموں کو ان کی ضرورت کے بقدر یہ چیزیں بھی میسر تھیں۔ آزاد ہوجانے کے بعد یہ غلام عموماً بہشتی کا کام کرتے تھے یا امانی پر مزدوری

کرتے تھے۔ یہ لوگ، بالخصوص اگر ان کا آقا انھیں شادی کی اجازت دے دیتا تھا، یہی پسند کرتے تھے کہ ان کی مسلسل خبر گیری کرنے والا کوئی موجود رہے۔

زیادہ سلیقہ مند حبشی غلام گھروں اور دکانوں پر کام کرتے تھے۔ اچھی حیثیت کے تاجر اپنے گھروں میں زیادہ سے زیادہ غلام رکھتے تھے کیوں کہ ان کی وجہ سے زندگی آرام سے گزرتی تھی۔ لیکن ان ہمہ وقتی کارکن غلاموں کے لیے بھی زندگی زیادہ دشوار نہیں ہوتی تھی اور وہ خاندان کے ایک فرد کی حیثیت سے رہتے تھے۔ دکانوں پر تجربہ کار غلام مالک کے معتبر نائب کی حیثیت سے کام کرتے تھے اور وہ صرف نام ہی کے غلام ہوتے تھے۔ قریب قریب یہ ایک قاعدہ بن گیا تھا کہ گھریلو غلام عموماً بیس سال کی عمر کے بعد آزاد کر دیے جاتے تھے۔ شاید اس کی وجہ یہ رہی ہوگی کہ انھیں اپنے فرائض کی ادائیگی کے لیے زنان خانے میں آنا جانا پڑتا رہا ہوگا جہاں آزاد اور باندیاں دونوں قسم کی عورتیں ہوتی ہیں۔ شریف آقا اپنی ذمہ داری سمجھتا تھا کہ جہاں تک ہو سکے، غلاموں کے لیے مکان کا انتظام کرے۔ غلاموں کو آزاد کرنا بہت اچھا سمجھا جاتا تھا لیکن آزادی کے بعد بھی آقا اور غلام میں پہلے ہی کی طرح تعلقات باقی رہتے تھے۔ عملاً آزاد شدہ غلاموں کے اوپر کسی ملازمت یا عہدہ کا دروازہ بند نہیں ہوتا تھا اور وہ پیدائشی آزاد لوگوں سے برابری کا مقابلہ کرتے تھے؛ اور معلوم نتائج کی بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ مقابلہ میں انھیں ہمیشہ شکست ہی نہیں ہوتی تھی، کیوں کہ ہم جانتے ہیں کہ عرب کے اکثر بااثر شہری اور مالکان مکان پہلے غلام تھے۔ ان کی جلد کا رنگ نہ پہلے ان کے لیے کوئی دشواری پیدا کرتا تھا اور نہ بعد میں انھیں کوئی مشکل پیش آتی تھی، کیوں کہ بہت سارے عرب شہریوں کی اولادیں ان کی حبشی کنیزوں کے بطن سے پیدا ہوئی تھیں۔

افریقی باندیاں جھاڑو برتن کے کام کے لیے رکھی جاتی تھیں۔ بعضوں سے ان کے آقا جنسی تعلقات بھی قائم کر لیتے تھے۔ ان کے برخلاف حبشہ (ابی سینیا) کی عورتیں جو گندمی رنگ سے لے کر گہرے سانولے رنگ تک کی ہوتی تھیں، عموماً بستر کی زینت کے لیے خریدی جاتی تھیں، اگر چہ ان سے بھی لوگ گھر کا ہلکا پھلکا کام لیا کرتے تھے۔ حبشہ کے غلام عام افریقی غلاموں کے مقابلے میں نرم و نازک اور ذہین مانے جاتے تھے۔ اسی حساب سے ان کی تعلیم و تربیت پر نظر رکھی جاتی تھی۔ ان سے عموماً گھر کا یا دکان کا کام لیا جاتا تھا۔

سرکیسی غلام اور باندیاں استنبول کے راستے سے درآمد کی جاتی تھیں، چونکہ ان کی قیمت بہت زیادہ ہوتی تھی، اس لیے نسبتاً کم تعداد میں نظر آتے تھے اور مکہ کے عام 'غلام بازار' میں مشکل ہی سے دستیاب ہوتے تھے۔

اپنی کتاب کے دوسرے حصہ میں ہرگورنجے نے لکھا ہے، ''یہ بات بھلے ہی بعید از قیاس ہو لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہندوستان اور ڈچ انڈیز سے مکہ کے بازاروں میں اچھی خاصی تعداد میں غلام لائے جاتے ہیں۔ جاوا کے جو غلام آتے ہیں وہ سلیبس (Celebes) اور بورنیو یا جزیرہ نیاس (Nias) کے وحشی قبیلوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ مصر تک جا کر بکتے ہیں۔ میں نے (مکہ میں) ہندوستان کے بہت سے کم سن غلام دیکھے اور چار عدد تازہ

درآمد کی ہوئی ہندوستانی باندیاں دیکھیں۔ انھیں ان کے گھروں سے اغوا کیا گیا تھا، یا وہ ہندوستان کے کس خاص علاقہ سے تعلق رکھتی تھیں، میں اس کا پتہ نہ چلا سکا۔''

ممکن ہے ہندوستان سے جو لوگ مکہ حج کرنے کے لیے گئے ہوں، وہ اپنے بچوں کو بیچ گئے ہوں۔ خیال یہ ہے کہ مکہ کے غلام بازار میں سالانہ لگ بھگ ایسے پانچ ہزار لڑکے اور لڑکیوں کی خرید و فروخت ہوتی تھی جنھیں ان کے والدین ہندوستان، ایسٹ انڈیز اور افریقہ سے لاتے تھے۔

مکہ میں غلاموں کی خرید و فروخت عام طور سے رائج تھی۔ اس زمانہ کے ایک سیاح کے بیان کے مطابق ''مکہ میں ابھی تک یمن، افریقہ اور کبھی کبھی ایشیائے کوچک سے نئے غلاموں کے لانے کا سلسلہ جاری ہے لیکن اکثریت ان غلام زادوں کی ہے جو مکہ میں پیدا ہوئے ہیں۔''

مئی ۱۹۲۷ء میں شاہ ابن سعود اور برطانوی حکومت کے درمیان ایک معاہدہ ہوا جس کی شق نمبر ۷ کی رو سے عرب میں غلاموں کی تجارت کو ممنوع قرار دیا گیا۔ اس سلسلے میں جتنی کوششیں کی گئی ہیں، ان سے اگرچہ ابھی تک مکمل کامیابی حاصل نہیں ہوئی ہے تاہم ۱۹۳۶ء میں ایک فرمان کی رو سے سعودی عرب میں ایسے لوگوں کی درآمد و فروخت کو قطعاً ممنوع قرار دیا گیا ہے جن کے بارے میں پہلے سے غلام ہونا ثابت نہ کیا جا سکے۔ یمن میں غلامی کو شریعت کی رو سے جائز سمجھا جاتا ہے۔ ابھی کچھ دنوں پہلے تک عمان اور جنوب مشرقی عرب میں غلامی بالکل عام تھی اور وہاں کے غلام ان تمام مجبوریوں کا شکار تھے جو غلاموں کا مقدر ہوتی ہیں۔ ۱۹۲۸ء میں برٹرام تھامس (Bertram Tamas) نے جنوبی عرب کا سفر کیا تھا۔ اس نے لکھا ہے کہ قبیلہ ہناوی کے علاقوں سے سفر کرتے وقت یہ ضروری تھا کہ کسی 'رفیق' یا اس قبیلے کے نمائندہ کی مشایعت حاصل رہے، کیوں کہ اسی صورت میں یہ اطمینان رہتا تھا کہ لوگ سیاح کو دشمن قبیلہ غفاری کا آدمی نہیں سمجھیں گے۔ ''صرف قبیلہ قارا والے غلاموں کو بھی 'رفیق' کی حیثیت سے تسلیم کر لیتے تھے ورنہ دوسرے علاقوں میں سیاحوں کو قتل کر دینے اور غلاموں کو پکڑ لینے کا رواج تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ غلام چونکہ تجارتی حیثیت رکھتے ہیں اس لیے ان اونٹوں کی طرح ہوتے ہیں جنھیں حملہ کر کے چھین لیا جائے۔''

جہاں تک عرب کے علاوہ دوسرے مسلم ملکوں میں غلامی کا تعلق ہے، وہ عرب سے ملحقہ عراق کے ریگستانی علاقوں میں (بیسویں صدی کی دوسری دہائی تک) باقی تھی۔ ۱۹۰۸ء میں ''مصر اور فلسطین کے درمیانی علاقوں میں تقریباً ہر قبیلے میں غلام پائے جاتے تھے۔ ان غلاموں میں صرف حبشی ہی نہیں بلکہ دوسرے قبائل خصوصاً شمالی افریقہ کے لوگ بھی ہوتے تھے۔'' سوڈان کے بعض قبائل میں بھی غلامی کا رواج تھا لیکن:

> یہ غلام صرف حبشی تھے...... گورنمنٹ کے اثر سے اب کسی کو غلام نہیں بنایا جا سکتا؛ اور اگر کوئی غلام آزادی چاہے تو آقا اسے آزاد کرنے پر مجبور ہے لیکن غلاموں کو اتنی اچھی طرح رکھا جاتا ہے اور ان پر اتنی کم پابندیاں ہوتی ہیں کہ وہ شاذ و نادر ہی آزادی کے طلب گار ہوتے ہیں۔ ایک آزاد اور غلام

میں عملاً یہ فرق ہوتا ہے کہ آخر الذکر کو اول الذکر کی لڑکی سے شادی کرنے کی اجازت نہیں ہے لیکن آقا عام طور سے اس بات کا خیال رکھتے ہیں کہ ان کے غلام کی شادی کسی دوسرے غلام کی قابل اعتبار اور اچھی لڑکی سے ہو جائے۔ امن کے دنوں میں غلاموں کے بھروسہ پر بہت سارے کام چھوڑ دیے جاتے ہیں اور جنگ کے دوران اپنے آقا کے دوش بدوش لڑتے ہیں۔

اور آگے مغرب میں غلامی ریگستان لیبیا کے نخلستانوں میں رہنے والے سنوسیوں کے سماجی ڈھانچے کا ایک اہم حصہ ہے۔ مصری کھوجی (Explorer) حسنین بے نے ۱۹۲۴ء میں اپنے مشاہدات قلم بند کرتے ہوئے لکھا ہے کہ کچھ دنوں سے غلاموں کی مانگ بہت بڑھ گئی ہے کیوں کہ اب وادی (فرانسیسی سوڈان) سے غلاموں کی برآمد رک گئی ہے جہاں فرانسیسی حکام غلاموں کی تجارت پر کڑی نظر رکھتے ہیں۔

بہرحال، ان تمام احکامات وقوانین کے باوجود بدوعرب کسی نہ کسی طرح اپنے مقاصد میں کامیاب ہوجاتے ہیں۔ وہ وادی میں کسی باندی سے شادی کرتے ہیں اور جب اسے لے کر اپنے علاقے میں واپس آتے ہیں تو اسے طلاق دے کر بازار میں فروخت کر دیتے ہیں۔ اس علاقے کے بدو اپنی لونڈیوں سے بھی شادی کر لیتے ہیں اور اگر اس سے لڑکا پیدا ہوتا ہے تو لونڈی خود بخود آزاد ہوجاتی ہے چونکہ بدوؤں میں رنگ کا کوئی تعصب نہیں ہے، اس لیے اگر کسی قبیلے کے سردار کا لڑکا لونڈی کے بطن سے پیدا ہوتا ہے تو سردار کے مرنے پر اس کو، خواہ اس کا رنگ کتنا ہی کالا کیوں نہ ہو، قبیلے کا سردار تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ غلام باپ کی اولاد تو غلام مانی جاتی ہے لیکن آزاد باپ اور باندی ماں کی اولاد آزاد ہوتی ہے، اگرچہ ان بچوں کا باپ کتنی ہی غربت کے عالم میں کیوں نہ انتقال کرے، لیکن بچے کسی صورت میں بھی غلام نہیں ہوں گے...... آقا کا پسندیدہ غلام عام طور سے بڑی اچھی زندگی گزارتا ہے...... ایسے غلام پر آقا کو بہت بھروسہ ہوتا ہے اور اس کی دیکھ بھال بہت اچھی طرح ہوتی ہے۔ غلام کو اپنے لیے باندی خریدنے کی بھی اجازت دے دی جاتی ہے۔ نخلستانوں میں یہ جو مفلوک الحال لوگ نظر آتے ہیں، وہ دراصل آزاد شدہ غلام ہیں۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ دوسرے غلام انھیں حقیر سمجھتے ہیں اور خود انھیں بھی یہ کہتے ہوئے شرم آتی ہے کہ اب ان کا کسی سے تعلق نہیں ہے۔

اس حقیقت کے باوجود کہ افریقہ کے فرانسیسی علاقے میں غلامی قانوناً بند تھی۔ مغربی صحارا کے نقاب پوش توریجوں کے یہاں دو قسم کے غلام پائے جاتے تھے۔ ایک گھریلو کاموں کے لیے مخصوص ہوتے تھے اور دوسرے باہر کے کاموں کے لیے رکھے جاتے تھے۔ رواجی قانون کی رو سے دونوں قسم کے غلام اپنے آقا کے مال و اسباب کی حیثیت رکھتے تھے۔ پہلی قسم کے نیگرو غلاموں سے جنھیں وہ 'اکیلان' (Ikelan) کہتے تھے، گھریلو خدمت اور باغبانی کا کام لیا جاتا تھا۔ نصف پیداوار تو آقا کی ہوتی تھی اور بقیہ نصف حق المحنت کے طور پر غلام کو ملتی تھی جس سے وہ اپنا اور اپنے بال بچوں کا پیٹ بھرتا تھا۔ یہ لوگ گھر کے تمام کام کرتے تھے اور اگر چراگاہ کے قریب قیام ہو تو آقا کی بھیڑ اور بکریوں کو چرانے کے بھی ذمہ دار ہوتے تھے۔ دوسری قسم والے غلام جو بوزا

(Buza) کہلاتے تھے، مویشیوں خصوصاً اونٹوں کو چرانے پر مامور ہوتے تھے۔ اس میں بھی اکثریت نیگرو غلاموں کی تھی لیکن ان کا درجہ 'اکیلان' غلاموں سے کچھ اونچا ہوتا تھا۔ بہرحال دونوں قسم کے غلاموں کو منھ پر نقاب ڈالنے کی اجازت نہیں تھی جو تورریج مردوں کی خاص چیز ہے۔ اگر چہ ان غلاموں کی قانونی حیثیت انگڑ کھنگڑ سے زیادہ نہیں تھی لیکن عملاً وہ جائداد کے مالک ہوسکتے تھے۔ ان غلاموں کو اپنی آزادی کی امید بندھی رہتی تھی۔ آزاد ہوجانے کے بعد وہ خاندانی رعایا (Serf) شمار کیے جاتے تھے۔ رعایا کی حیثیت وہاں کے سماجی ڈھانچے میں غلاموں سے بہتر تھی اور اکثر و بیشتر غلاموں کو رعایا کا درجہ ملا کرتا تھا۔

وسطی ایشیا کے ترکمان لوگ بچوں کو اغوا کر کے فروخت کردینے میں کبھی خاصے بدنام تھے۔ جب روسیوں نے بخارا، خوارزم اور خواتین کی دوسری ریاستوں کو فتح کرلیا تو ان علاقوں سے غلاموں کی تجارت کا رواج ختم ہوگیا۔

قسطنطنیہ میں حبشی اور سرکیسی باندیوں کی کھلم کھلا تجارت تو ۱۹۰۸ء میں دستور کے بن جانے تک ہوتی رہی ہے۔ گزشتہ صدی کے آخری دنوں تک (جزائر) شرق الہند میں غلامی کا رواج پورے شباب پر تھا۔ ۱۸۹۱ء تک سنگاپور میں سرکاری سرپرستی میں چینی مرد اور عورتوں کی تجارت عام تھی۔ چینی مردوں کو مسلمان بنالیا جایا کرتا تھا اور عورتیں اور لڑکیاں رکھیل بنالی جاتی تھیں۔ اس تجارت پر قبضہ چینی غیر مسلموں کا تھا لیکن خریدار زیادہ تر مسلمان ہوتے تھے۔

۱۹۳۹ء میں ایک رسالے نے جاوا کے ایک عالم کا استفتا شائع کیا تھا، جسے انھوں نے جواب کے لیے علمائے ازہر کے پاس بھیجا تھا۔ استفتا میں پوچھا گیا تھا کہ مسلمان والدین اپنے کمسن لڑکوں کو کسی دوسرے مسلمان کے ہاتھ فروخت کرسکتے ہیں یا نہیں؟ اگر چہ علمائے ازہر نے اس کا جواب نفی میں دیا تھا، تاہم ابھی کچھ دنوں پہلے تک جاوا میں اس موضوع پر بحث و مباحثہ ہوتا رہا ہے۔

آبنائے ملاکا کے علاقوں میں جزیرہ کوکب؛ جو ریاست جوہر کے راجا کی حکمرانی میں تھا، کے عرب کاشتکاروں کے یہاں عملی غلامی کی ایک شکل رائج تھی۔ ولندیزی شرق الہند کے مقامی باشندے جب حج کرنے مکہ جاتے تھے اور وہاں سفرخرچ ختم ہوجانے کے باعث پھنس کر رہ جاتے تھے تو عرب ہم سفر انھیں اسی شرط پر گھر واپس پہنچنے کا کرایہ مہیا کرتے تھے کہ وہ لوٹ کر ان کے کھیتوں میں کام کریں گے۔ اس لیے عملاً وہ تمام زندگی ان کے غلام بنے رہتے تھے۔

جس ماہر مبصر نے شرق الہند کی غلامی کے بارے میں یہ معلومات مہیا کی ہیں اور جسے ہم نے مکہ میں غلاموں کی تجارت کے سلسلے میں خاصی تفصیل کے ساتھ اوپر نقل کیا ہے، اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ ''حالات کے تقاضوں کے تحت مسلم علاقوں میں غلامی کا دستور ایک زمانے سے چلا آرہا ہے۔ اس سلسلے میں قابل لحاظ بات یہ ہے کہ یوروپی آقا جس طرح اپنے غلاموں سے بیگار لیتے ہیں، اس کے مقابلہ میں مسلمانوں کے غلام بہت

اچھی زندگی گزارتے ہیں۔'' اس بیان کی تصدیق دوسرے سیاحوں کے مشاہدات سے بھی ہوتی ہے جن میں سے کچھ کا ذکر ہم اوپر کر چکے ہیں۔ انھوں نے جس تفصیل کے ساتھ مسلم ممالک میں غلامی کا ذکر کیا ہے، اس سے غلاموں کی عمومی آرام دہ حالت کا کافی پتہ چلتا ہے۔ مسلم دنیا کا عوامی ضمیر کسی حد تک اس حقیقت سے مطمئن ہے، یہ بات اب موضوع بحث نہیں رہی۔ مسلم ممالک میں سیاسی شعور کے فروغ کی بنا پر اندرونی اصلاحات کی بھی پوری توقع ہے۔

کبھی کبھی مسلم سماج کے مختلف طبقات کے اندر سے ابھر کر ایک ایسا گروہ بھی سامنے آتا ہے جو مختلف مقامات پر مختلف حالات کے تحت کسی مشترک مفاد پر متحد ہوتا ہے۔ یہ مفاد صنعت وحرفت، یا کھیل کود، یا مذہبی اصلاح یا سیاسی ہیجان، یا تجارتی مصلحت میں سے کسی ایک یا ایک سے زائد پر مبنی ہوسکتا ہے۔ پیشہ ور گروہوں یا تجارتی برادریوں کا وجود غالبًا اسلام سے پہلے کا ہے۔ ان کا پتہ ہمیں شرق اوسط یا شمالی افریقہ کے تقریباً سبھی ملکوں کے بازاروں کی بناوٹ سے چلتا ہے، جہاں پر کارخانے یا کسی خاص صنعت کے تجارتی مراکز عام طور سے کسی ایک ایسے علاقے میں پائے جاتے ہیں جنھیں روایتی طور سے ان صنعتوں کا گڑھ مانا جاتا ہے۔ برادریوں کے اپنے نگراں ہوتے تھے جو اندرونی نظم وضبط پر نظر رکھتے تھے۔ ان کے علاوہ حکومت کی طرف سے بھی محتسب متعین ہوتے تھے جو یہ دیکھتے رہتے تھے کہ لین دین کے معاملات میں ایمان داری سے کام لیا جاتا ہے یا نہیں اور اسلامی قوانین کی خلاف ورزی تو نہیں ہوتی۔

چودھویں صدی میں اناطولیہ کے اخیّا (برادری: اخ، بھائی) اور فارس کی قدیم پہلوان برادریوں کا مطالعہ کرنے سے برادری کی روایت میں ایک تسلسل کا پتہ چلایا جا سکتا ہے۔ فارس کے ہر قصبے میں پہلوان برادری کا ایک اپنا اکھاڑہ (زور خانہ) ہوتا تھا، جہاں وہ؛ گلستان سعدی میں مذکور حکایتوں کے مطابق، اپنے محافظ پیر حضرت علیؓ ابن ابی طالب کی ایک بڑی شبیہ کے سامنے کشتی اور کسرت کی مشق کیا کرتے تھے۔

تقریباً ہر ملک کے مسلم سماج میں 'مذہبی مواخات' (طُرق) کو قومی زندگی میں ایک خاص اہمیت حاصل رہی ہے۔ ان میں معروف ترین شمالی افریقہ کی مشہور سنوسی مواخات ہے۔ اسی طرح مصر کی جماعت اخوان المسلمین کو بھی اس سلسلے میں خاصی شہرت حاصل ہے۔ یہ جماعت ۱۹۲۹ء میں حسن البنا نے قائم کی تھی جنھیں ۱۹۴۹ء میں شہید کر دیا گیا۔ سوڈان میں شاید ہی کوئی ایسا مسلمان ہو، جو وہاں کے کسی نہ کسی طریقے (مواخاۃ) سے منسلک نہ ہو۔ تقریباً ایسی سب جماعتیں اپنے مذہبی افکار میں بہت ہی کٹر اور قدیم الخیال ہوتی ہیں۔ سوڈان میں ختمیہ یا تعداد کے لحاظ سے خاصے مضبوط سیر غانیہ کے مقابلے میں مہدوی لوگ اس بات کے بھی مدعی ہیں کہ جنرل گورڈن سے جنگ کرنے والے مہدی سوڈانی کے بعد از مرگ صاجزادے سید عبدالرحمٰن المہدی مسیح موعود کے پیشرو تھے۔

عام طور سے ان برادریوں اور تصوف یا درویشیت میں گہرا تعلق رہا ہے۔ ترکی میں بکتاشی درویشوں کا

اثر ینیچیری فوج کے سپاہیوں پر آخر تک رہا ہے۔شاہی فوج میں 'امامت' کی ذمہ داری بھی بکتاشیوں کے سر تھی۔ روسی پریس کی تنقیدوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ کچھ دنوں سے وسطی ایشیا کے مسلمانوں میں (غالباً روس کی سرگرم سیکولرزم کے ردعمل کے طور پر) 'مریدیت' (تصوف) کا رجحان نہ صرف یہ کہ زور پکڑتا جا رہا ہے بلکہ وہاں کے مذہبی حلقوں کے اثر سے روز بروز جماعتی شکل اختیار کرتا جا رہا ہے۔

حوالے اور حاشیے:

1. Kinship and Marriage in Early Arabia (Cambridge, 1885, IInd Ed. 1903)

اس کتاب میں مذکورہ بالا کتاب کے حوالے پہلے ایڈیشن سے لیے گئے ہیں۔

2. Muhammedaniische Studien (Halle, 1889), I.

۳۔ ملاحظہ ہو 'کتاب الآغانی'، (آئندہ صرف 'آغانی' لکھا جائے گا) بلاق، ۱۲۸۵ ہجری، جلد ۷، ص ۱۷۷۔

۴۔ 'مقدمہ ابن خلدون' (ترجمہ از ڈی سلین) پیرس، ۱۸۶۳-۸ء، جلد اول، ص ۲۷۶۔

۵۔ ایضاً، ص ۳۱۳۔

6. Noldeke, Geschichte des Qorans, I, 221.

طبری (جلد اول، ص ۱۶۴۲) کا بیان ہے یہ رسول اللہ ﷺ نے ۸ ھ (۶۳۰ء) میں کعبہ میں داخل ہوتے وقت اس آیت کو تلاوت فرمایا تھا۔ اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ آیت ۸ ھ سے پہلے کسی وقت نازل ہو چکی تھی۔

۷۔ بیضاوی، انوار التنزیل، مرتبہ Fleischer (لیپزگ، ۱۸۴۶ء)، جلد دوم، ص ۲۷۶۔

۸۔ آغانی، جلد ۱۴، ص ۴۔ حضرت عمرؓ اسلامی مساوات پر سختی کے ساتھ عمل کرنے میں بڑی شہرت رکھتے ہیں۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ موٹے جھوٹے لباس میں رہا کرتے تھے اور تسمہ دار چپل پہنے ہوئے سڑکوں پر پیدل چلا کرتے تھے۔ وہ معمولی سے معمولی شخص سے بھی بے تکلفی سے گفتگو کیا کرتے تھے۔ شروع میں مال غنیمت میں تمام مسلمانوں کا حصہ مساوی ہوا کرتا تھا۔ ایک بار ایک شخص نے ان پر یہ الزام لگایا کہ انھوں نے اپنے حصے سے زیادہ مال غنیمت لے لیا ہے۔ انھوں نے گواہ کے ذریعہ اس الزام کو غلط ثابت کیا۔ (ملاحظہ ہو ابن الطقطقا، فخری، مرتبہ Ahlwardt، (گوتھا، ۱۸۶۰) صفحات ۳۳ اور ۸۹)۔

۹۔ مثلاً 'مسند احمد بن حنبل' (قاہرہ ۱۳۱۳ ہجری)، جلد اول، ص ۳۰۱؛ جلد دوم، ص ۳۶۶؛ جلد چہارم، ص ۱۳۴ وغیرہ۔ اس کے علاوہ حسب ذیل کتاب میں باب Birt کے تحت مزید حدیثیں ملاحظہ ہوں:

A Handbook of Early Muhammadan Tradition, By A.J. Wensinck.

10. A. Blunt, Beduins of the Euphrates, 1879, II, 229.

۱۱۔ آغانی، جلد چہارم، ص ۱۰۳۔

۱۲۔ آغانی، جلد ۱۸، ص ۱۹۸۔

۱۳۔ آغانی، جلد۱۴، ص۱۱۰۔

۱۴۔ ابو یوسف (یعقوب بن ابراہیم) 'کتاب الخراج' (بلاق ۱۳۰۲ ہجری)، ص۲۴۔

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ قرآن، ۱۰/۴۹۔

۱۷۔ ایضاً، ۲۱/۳۰۔

۱۸۔ اس کا واحد 'مولیٰ' ہے۔

۱۹۔ اس سلسلے میں کچھ استثنیٰ بھی تھا۔ مثلاً مدینہ میں قبیلہ کے پورے ممبر کے مقابلہ میں حلیفوں سے خوں بہا کی رقم نصف لے جایا کرتی تھی۔

۲۰۔ موالیوں کی ایک قسم وہ تھی جو غلامی سے آزاد ہونے کے بعد اپنے سابق آقا کے مولیٰ بن جاتے تھے۔ یہاں ان موالیوں پر گفتگو نہیں ہو رہی ہے۔

21. J. Welhausen Sie Religios-Politischen Opposition- spartein in Alten Islam (Berlin, 1901) p.79.

22. Goldziher, Muhammedanische Studien, I, 141.

۲۳۔ مبردُ 'کامل' مرتبہ Wright (لیپزگ، ۱۸۶۴ء)، ص۲۸۶۔

24. Goldiher, Op.cit, I, 267, Von Kremer, Culturgeschichtliche Streifzuge,
(لیپزگ، ۱۸۷۳ء) ص۲۱۔ تقریباً یہی صورت حال امریکہ کی جنوبی ریاستوں میں کسی وقت حبشیوں کی تھی۔ سرکاری گاڑیوں میں جب گورے اور کالے ایک ساتھ سفر کرتے تو گوروں کے لیے ڈبے الگ سے مخصوص ہوتے تھے جن میں کالے نہیں بیٹھ سکتے تھے۔ گورے امریکی گفتگو کرتے وقت کالوں کو کسی قسم کے احترامی الفاظ کا استعمال کیے بغیر ان کا نام لے کر مخاطب کرتے تھے۔

۲۵۔ مبردُ 'کتاب مذکور'، ص۱۷۔ موالیوں کی حیثیت کو حسب ذیل شعر میں بہت اچھی طرح پیش کیا گیا ہے جسے مسعودی نے اپنی کتاب 'مروج الذہب' (مرتبہ de Meynard and Pavet de Cour) پر نقل کیا ہے، ''جو شخص ذلت، رسوائی اور فضیحت کو کسی ایک جگہ مجموعی طور سے دیکھنا چاہے تو اسے چاہیے کہ کسی موالی کو دیکھ لے۔''

۲۶۔ گولتسیہر، کتاب مذکورہ، جلد اول، ص۱۲۰۔

۲۷۔ ایضاً، ص۴۰۔

28. Yaqubi, Historiae, ed. Houtsma (Leyden, 1883), II, 293.

۲۹۔ مقریزی، 'خطط'، (بلاق، ۱۲۷۰ھ)، دوم، ۳۳۲۔

۳۰۔ گولڈسیہر، جلد اول، ص۱۴۴۔

۳۱۔ قرآن ۱۳، ۱۰/۴۹۔

۳۲۔ یعقوبی، (مطابق حوالہ نمبر ۲۸) جلد ۲، ص۱۲۳؛ نیز جاحظ 'کتاب البیان'، (قاہرہ، ۱۳۱۳ھ) جلد اول، ص۱۶۴۔ مزید حوالوں کے گولڈسیہر کی مذکورہ بالا کتاب جلد اول، ص۲۷ ملاحظہ ہو۔

۳۳۔ Wuestenfeld کا مرتبہ ایڈیشن، ص۸۲۱۔

34. Welhausen Muhammed in Medina (Berlin, 1882), 431.

۳۵۔ جلد سوم، ص ۸۷

۳۶۔ اسلام کے ابتدائی زمانہ میں دور جاہلیت کی طرح عرب مردوں کی غیر عرب عورتوں سے شادی پر لوگ چہ میگوئیاں کرتے تھے۔

۳۷۔ گولڈسیہر، کتاب مذکور، جلد اول، ص ۱۲۸۔

۳۸۔ شیبانی، 'جامع الصغیر' بر حاشیہ 'کتاب الخراج'، (بلاق ۱۳۰۲ھ)، ص ۳۲۔

۳۹۔ نوٹ نمبر ۳۷، ص ۱۳۰۔

۴۰۔ قرآن ۳/۴۔

۴۱۔ نوٹ نمبر ۳۷، ص ۱۲۴۔

42. R. Levy, A Baghdad Chronicle, p.80

۴۳۔ Tria Opuscula Auctore...Djahiz، مطبوعہ لیڈن، ۱۹۰۳ء میں ملاحظہ ہو 'کتاب فخر السوڈان علی البیدان'۔

۴۴۔ J.R.A.S (مطبوعہ ۱۹۱۵ء، ص ۶۲۵) میں 'مناقب الاتراک' مترجم۔

۴۵۔ نوٹ نمبر ۳۷، ص ۴۷۔

۴۶۔ ماوردی،

(اس معاملے میں مصنف کسی غلط فہمی کا شکار معلوم ہوتا ہے۔ ہاشمیوں کو یا کسی خاندان کو بھی زکوۃ کی ادائیگی سے مستثنیٰ قرار نہیں دیا گیا بلکہ اس کے برعکس شریعت کی رو سے سادات کو دوسرے مسلمانوں کے برخلاف زکوۃ کا روپیہ نہیں دیا جا سکتا۔ مترجم)

۴۷۔ ترکی اور ایران میں عمامہ باندھنے کی صرف ان لوگوں کو اجازت ہے جنھیں مساجد میں امامت کرنے یا اسی قسم کے دوسرے مذہبی امور کو سرانجام دینے کی سرکار کی طرف سے اجازت ملی ہوئی ہے۔ (واضح رہے کہ یہ باتیں آج سے بہت پہلے کی ہے۔ مترجم)

(۴۸) تاج العروس (مطبوعہ ۱۲۸۷ھ)، جلد اول، ص ۵۷ میں 'دشمنوں کے مقابلہ میں' مذکور نہیں ہے۔

(۴۹) جاحظ، 'کتاب البیان'، جلد اول، ص ۱۶۸۔

(۵۰) قرآن، ۹/۲۹۔

(۵۱) بخارا میں زار کے زمانہ تک روسیوں کو چھوڑ کر بقیہ تمام غیر مسلموں سے جزیہ وصول کیا جاتا رہا ہے۔ دیکھیے، F.H. Skrine and E.D. Ross, Heart of Asia (London, 1899), p.380.

(۵۲) کتاب البلدان (لیڈن، ۱۸۸۵ء)، جلد ۵، ص ا؛

53. Philby, The Heart of Arabia (London, 1922), I, 180, 194, 199, II; 92, 94.

۵۴۔ جنوبی عراق کے شیعوں میں سادات (جنھیں مرزا بھی کہا جاتا ہے) خاصی اہمیت کے حامل سمجھے جاتے ہیں۔ اکثر و بیشتر لوگ انھیں مذہبی حیثیت سے بھی اونچا سمجھتے ہیں۔

۵۵۔ 'شریف' (یعنی خاندان نبوت سے تعلق رکھنے والوں) کو ان کے پیشے یا روزگار سے قطع نظر سید کہا جاتا ہے۔ اکثر و بیشتر سید اگرچہ گھریلو ملازم، فراش اور بھک منگے ہوئے ہیں، اس کے باوجود سب کے ناموں کے ساتھ 'سید' ضرور لکھا جاتا ہے اور

انھیں سبز عمامہ باندھنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ ان میں سے صرف معمولی حیثیت ہی کے لوگ نہیں بلکہ دولت مند اور تعلیم یافتہ لوگ بھی نہ تو سفید عمامہ باندھنا اور نہ اپنے کو شیخ کہلانا پسند کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

E.W. Lane, Manners and Customs of the Modern Egyptians (London, N.D.) Ch, V, p.135.

اب مصر میں عمامہ خال خال نظر آتا ہے۔

56. Mittelungen d. Seminars Fur Orientalischen Sprachen (Berlin, 190 گو9) p.81.

57. M. Harris, Egypt Under the Egyptians, (London, 1925).

۵۸۔ جاحظ، 'کتاب التاج'، مرتبہ احمد ذکی شاہ (قاہرہ ۱۹۱۴ء)۔

59. Ethe, Grundriss d. Iran, Phill, II, 332.

60. Noldeke, Geschichte der Perser (Leyden, 1879), 440.

۶۱۔ جاحظ 'محاسن والاضداد'، مرتبہ Von Vloten (لیڈن ۱۸۹۸ء)، ص ۱۱؛ ابن الاثیر، جلد ۵، ص ۱۱۶۔

62. Lambton, Landlord and Peasent in Persia, CH. XIII.

63. Morier, The Adventures of Hajji Baba of Ispahan, Polak, Persien (Leipzig, 1865), I, 35.

64. Barthold, Turkestan (London, 1928) 226-32.

65. Olufsen, The Emir of Bokhara and his country, 339.

66. Encyclopaedia of Islam, S,V, China, pp.849f.

67. d'Ollone, Recherches Sur Les Mussulmans Chinios, p.4, Wing-Tsitchan, Religious Trends in Modern China (New York)

68. Herklots, Islam in India (London, 1921), p.114.

۶۹۔ ابن بطوطہ، Voyages Ed. Defremery and Sanguinerri (Paris, 1874)

۷۰۔ انگریزی میں اسے Hypergamous کہتے ہیں، جس کی رو سے یہ ضروری ہے کہ عورت کی شادی اس کے اپنے خاندان سے اونچے خاندان میں ہو۔ لیکن مردوں کو یہ اجازت ہوتی ہے کہ وہ اپنے سے نیچے خاندان کی لڑکی سے شادی کر لیں۔

۷۱۔ انڈین سنسس رپورٹ، ۱۹۰۱ء۔

۷۲۔ ایضاً۔ یہ لوگ اپنے کو برہمنوں کے برابر سمجھتے ہیں۔ اور اگر وہ سید ہوں تو ان کا خاندانی پیشہ مذہبی گدی داری ہوتا ہے۔ مغل اور پٹھان اپنے کو ہندوؤں کی چھتری ذات کے برابر کہتے ہیں۔

۷۳۔ حوالہ نمبر ۷۱، ص ۵۴۴۔

۷۴۔ انھیں Doughty نے اپنی کتاب Arabia Deserta میں Solubba اور Heteym لکھا ہے۔

75. Taq ed-Din Al-Hilali, Die Kasten in Arabien, Die Welft Islams, XXII (1940), 12, FF.

۷۶۔ قرآن ۲۳/۷۳؛ ۱۶/۴۰؛ ۴/۴۰۔

۷۷۔ قرآن،۳۳/۲۴وغیرہ۔

۷۸۔ مملوک کے لفظی معنی ہیں' شے ملکیت'۔ تاریخ میں عام طور سے مملوک سے گورے ترک اور سرکیسی غلام مراد ہوتے ہیں۔

79. Saladin (New York, 1898), p.22.

80. Ed. Schefer, p.95; Tr. Schefer (Paris, 1891-3) pp.139-140. CF. Brathold, Turkestan, pp.227f.

۸۱۔ الآغانی، جلد۱۱، ص۷۹۔

۸۲۔ ایضاً، جلد سوم، ص۱۰۰۔

۸۳۔ ابن بابویہ،'من لایحضرہ الفقیہ' (برٹش میوزیم، مخطوطہ ۹)

(MS, Add, 19, 358, Fol.45a)

۸۴۔ 'کتاب الآغانی'، جلد۱۱، ص۷۹۔

۸۵۔ ایضاً، جلد۱۴، ص۱۰۹۔

۸۶۔ یاقوت'ارشاد العریب' (معجم الادبا) مرتبہ مارگولیتھ (لندن ۱۹۰۸-۲۷ء)، جلد۴، ص۲۹۹۔

۸۷۔ ممتاز مسلم ماہر قانون امیر علی اپنی کتاب 'پرسنل لا آف دی محمڈن' (لندن، ۱۸۸۰ء، صفحات ۳۸ مسلسل) میں لکھتے ہیں کہ خلفائے راشدین کے زمانے میں غلامی بذریعہ خرید کا رواج نہیں تھا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ خلفائے راشدین کے زمانہ سے پہلے اور ان کے فوراً بعد غلاموں کی خرید و فروخت خود عرب میں بھی اتنی عام تھی کہ اس بات پر یقین کرنا مشکل ہے کہ خلفائے راشدین کے زمانہ میں غلاموں کی خرید و فروخت ختم ہوگئی تھی۔

۸۸۔ ملاحظہ ہو قرآن ۴/ ۴۷۔ غلاموں کے لیے اصطلاحی لفظ رقیق (جمع اَرِقّا) ہے۔ کہا جاتا ہے کہ جنگ عظیم اول کے دوران آرمینی لڑکیاں برطانوی قبضہ سے پہلے فلسطین کے بازاروں میں عام طور سے فروخت ہوتی تھیں۔ انھیں ارقا کہا جاتا تھا اور مسلمان انھیں قانونی طور سے خرید سکتے تھے۔ ملاحظہ ہو:

[Pere J.A. Jaussen, Coutumes Palestiniennes: Nablus (Paris, 1927), p.129]

89. Lane, Modern Egyptians, Ch. VII.

بیسویں صدی کی ابتدا تک جرکسی والدین اپنی لڑکیوں کو فروخت کیا کرتے تھے، اگرچہ قانوناً اس کی اجازت نہیں تھی۔ جاؤسن اپنی مذکورہ بالا کتاب میں غلامی کے تحت لکھتا ہے کہ فلسطین میں عرب ۱۹۲۵ء تک اپنی لڑکیاں قرضے میں فروخت کر دیتے تھے۔

۹۰۔ یہی وجہ ہے کہ یہودی اور عیسائی نظری طور پر مسلمان غلام کے مالک ہوسکتے تھے۔ ملاحظہ ہو امام شافعی کی 'کتاب الام' (بلاق ۱۳۲۱ھ)، باب۴، ص۱۸۸۔ آزاد یہودی اور عیسائی جنھوں نے اپنا جزیہ ادا کر دیا ہو، اصولاً غلام نہیں بنائے جاسکتے۔ بردہ فروشی کے قواعد کے سلسلے میں ملاحظہ ہو،'قابوس نامہ' مرتبہ آر، لیوی اور اس کا ترجمہ A Mirror for Princess, XXIII (لندن، ۱۹۵۱ء)۔

۹۱۔ قرآن۔ (۴/۱۱۸) نے انسانی اعضا میں ردوبدل کرنے کو شیطانی کام ٹھہرایا ہے۔

بیضاوی کے خیال میں غلاموں کو آختہ کرنا، ان کے دانتوں کو توڑنا یا انھیں ایسی غیر فطری سزائیں دینا جس

سے ان کی شکل بدل جائے، شیطانی کام میں داخل ہے۔ یہ محتسب کا کام تھا کہ وہ قانون شکن پر نظر رکھے۔

بہر حال، ایسے کم عمر غلاموں کی قیمت زیادہ لگتی تھی جو آختہ ہوتے تھے۔ (ماوردی، مرتبہ اینجر، ص ۴۳۱)

۹۲۔ خلیل بن اسحاق، 'مختصر' ترجمہ Guidi اور Santillana (میلان، ۱۹۱۹ء)، جلد دوم، ص ۱۶۶، نیز سخاؤ کی کتاب مذکور، ص ۱۸؛ شیرازی، 'تنبیہ' مرتبہ جوئنبول (لیڈن ۱۸۷۰ء)، ص ۲۵۸۔ ''غلاموں اور گھریلو جانوروں کو پوری خوراک مہیا کرنی چاہیے اور ان سے ان کی سکت سے زیادہ کام نہیں لینا چاہیے۔ خوراک میں کھانا، کپڑا، علاج وغیرہ سب کچھ شامل ہے۔'' (خلیل، ص ۱۰۱) بہر حال، اس سلسلے میں یہ ضروری ہے کہ سہولت کی وہ تمام چیزیں مہیا کی جائیں جو اس ملک میں رائج ہوں جہاں غلام رہتا ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے، اگرچہ بہتر اور مناسب یہی ہے کہ غلام کو اپنے آقا ہی کے ایسا کھانا اور کپڑا دیا جائے۔ (ایضاً، ص ۱۰۲) اگر آقا ضروریات زندگی مہیا نہیں کرتا تو غلام قاضی (جج) کے یہاں شکایت کر سکتا ہے، قاضی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ آقا کے سامان میں سے اتنا کچھ فروخت کر دے جس سے غلام کی ضروریات پوری ہو سکیں۔ اگر آقا کی اتنی حیثیت نہیں ہے تو پھر جج اسے حکم دے گا کہ وہ اپنے غلام کو فروخت کر دے یا اسے کرایہ پر چلائے یا پھر اس سے معاملہ کر لے کہ وہ محنت کر کے ایک متعینہ رقم آقا کو دے کر آزاد ہو جائے۔ اگر ان میں سے کوئی بات نہیں ہو سکتی تو پھر غلام کی ذمہ داری بیت المال سے پوری کی جائے گی۔

اس بات کو پوری وضاحت کے ساتھ بتایا گیا ہے کہ گرمی کے دنوں میں دوپہر کے وقت غلام کو بھی قیلولہ کے لیے کچھ وقت ضرور دیا جائے۔

۹۳۔ خلیل بن اسحاق، 'مختصر'، جلد دوم، ص ۳۲۹۔

۹۴۔ ایسا اس لیے ہے کہ ہر گواہ کو آزاد، مسلمان اور صحیح الدماغ ہونا ضروری ہے۔ (خلیل بن اسحاق، کتاب مذکور، جلد دوم، ص ۶۱۶، سخاؤ کتاب مذکور، ص ۳۹۷) بعض معاملات میں اچھے کردار کے غلاموں کی گواہیاں قبول کی جا سکتی ہیں۔ (بخاری، 'صحیح البخاری'، مرتبہ Krehl، لیڈن، ۱۸۶۲۲۸) جلد دوم، ص ۱۵۳۔

۹۵۔ قرآن، ۲/۱۷۳۔

۹۶۔ ملاحظہ ہو، خلیل بن اسحاق، کتاب مذکور، جلد دوم، ص ۶۶۲ اور سخاؤ، کتاب مذکور، ص ۶۷۷۔ اس کے برعکس احناف کہتے ہیں کہ غلام کے ارادی قتل میں آزاد شخص کو بھی خوں بہا دینا پڑے گا۔

۹۷۔ شیرازی، 'تنبیہ' (ص ۲۷۱) پر لکھتے ہیں کہ اپنے غلام کو قتل کر دینے پر آقا کو خوں بہا نہیں دینا پڑے گا۔ نیز ملاحظہ ہو سخاؤ کتاب مذکور، ص ۷۸۳۔

98. Lane, Thousand and One Nights, 1841, I, 63.

۹۹۔ ایک حدیث کی رو سے آقا کی رضامندی اگر حاصل نہ ہو گئی ہو تو ایسی شادی زناکاری کے مماثل ہے۔

100. Goldziher, Muhammedanische Studien, I, 130.

یہ بتانا خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ شمالی اور وسطی افریقہ میں زیادہ رواج مالکی فقہ کا ہے۔

۱۰۱۔ خلیل ابن اسحاق، کتاب مذکور، جلد دوم، ص ۴؛ شیرازی، کتاب مذکور، ص ۱۹۰۔

۱۰۲۔ باندی کے ناجائز بچوں کا بھی یہی حکم ہے۔

۱۰۳۔ سخاؤ، کتاب مذکور، ص ۲۴۔ ابراہیم ابن المہدی اور باندی شاریہ کے قصے سے بھی یہی بات ظاہر ہوتی ہے۔ (ملاحظہ ہو، 'کتاب الآغانی، جلد ۱۴، ص ۱۱۰)

۱۰۴۔ شیرازی، کتاب مذکور، ص ۱۸۰۔ نیز Juynboll کی کتاب Handbuch، ص ۲۳۶۔ یہ قاعدہ براہ راست اسلام کا عطیہ ہے کیوں کہ پہلے یہ قاعدہ تھا کہ 'بچہ اپنی ماں کے تحت' ہوتا ہے۔ لین کے بقول آقا کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ بچوں کو اپنا تسلیم کرے یا نہ کرے۔ اگر وہ انھیں اپنا بچہ تسلیم کرلیتا ہے تو وہ آزاد ہوجائیں گے لیکن اگر وہ انھیں تسلیم نہیں کرتا تو وہ پھر غلام رہیں گے۔ (Lane, Thousand..., I, p.62)

۱۰۵۔ خلیل بن اسحاق، کتاب مذکور، جلد دوم، ص ۴؛ Sachau کی کتاب مذکور، ص ۱۷۳۔

۱۰۶۔ مثلاً قرآن؛ ۴/۹۴؛ ۴/۹۱؛ ۵/۴؛ ۵۸/۴۔

۱۰۷۔ قرآن؛ ۳۳/۲۴۔

۱۰۸۔ غلام کو اگر کسی نیک کام کے لیے مثلاً مسجد کی خدمت کے لیے وقف کردیا جائے تو وہ پھر کبھی آزاد نہیں ہوسکتے، کیوں کہ وقف دوامی ہوتے ہیں اور اگر موقوفہ غلام آزاد ہوجائیں تو پھر اس سے وقف کو نقصان پہنچے گا (سخاؤ، کتاب مذکور، ص ۱۳۳)۔

۱۰۹۔ خلیل ابن اسحاق، کتاب مذکور، جلد دوم، ص ۸۲۷؛ سخاؤ، کتاب مذکور، ص ۱۲۷۔

۱۱۰۔ خلیل ابن اسحاق، ایضاً، ص ۸۵۲؛ سخاؤ، ایضاً، ص ۱۲۵۔

۱۱۱۔ سخاؤ، کتاب مذکور، ص ۱۲۶۔ لیکن آقا کو یہ اختیار ہے کہ وہ عہد شکنی کرکے غلام کو فروخت کردے۔ (ایضاً)

۱۱۲۔ ایضاً، ص ۱۳۳۔ ایسے غلام کو عتیق کہا جاتا ہے۔

۱۱۳۔ سخاؤ، ص ۱۵۰۔ ایسے غلام کو مکاتب کہتے ہیں۔

۱۱۴۔ ایضاً، صفحات ۱۲۵ مسلسل۔

۱۱۵۔ ایضاً، ص ۱۴۱۔

116. Juvynboll, Handbuch (Leyden, 1901), p.208.

۱۱۷۔ ابن خردابیہ، جدید ایڈیشن، ص ۹۷۔ انھیں سقالبہ یا اسپینی زبان میں Esclavo کہا جاتا تھا۔

118. Von Kremer, Culturgeschichte Des Orients (Leipzig, 1875-77), I, 234, II, 152.

۱۱۹۔ مقدیسی (مرتبہ de Goeje)، دوسرا ایڈیشن، لیڈن ۱۹۰۶ء، ص ۳۲۵۔

۱۲۰۔ کتاب البلدان، مرتبہ de Goeje، لیڈن، ۱۸۹۲ء، ص ۲۵۹۔

121. Lane-Poole, Barbary Corsairs, 1890, p.265.

۱۲۲۔ ایضاً، ص ۲۳۶۔

۱۲۳۔ ایضاً، ص ۲۴۲۔ نیز اس میں مذکور دوسری کتابیں۔

124. A Years's Journey Through Central And Eastern Arabia (London, 1869), p.270ff.

125. Arabia Deserta, 1888, I, 554.

۱۲۶۔ ایضاً، جلد اول، ص ۲۰۹۔

۱۲۷۔ ملاحظہ ہو اس کی کتاب Mecca (مطبوعہ لیڈن، ۱۸۸۸ء)، جو ۱۸۸۸ء سے پہلے لکھی گئی ہے۔

128. Mecca, II, 15.

۱۲۹۔ ''ہندوستان میں غلامی کو قانوناً ۱۸۴۳ء کے ایکٹ ۵ کی رو سے ختم کیا گیا لیکن اس کا عملی خاتمہ یکم جنوری ۱۸۶۲ء کو ہوا جب

غلامی کو انڈین پینل کوڈ کی رو سے جرم قرار دیا گیا۔''

(W. Crooke, Islam In India, 1921, p.112n.)

۱۳۰۔ ملاحظہ ہو لیگ آف نیشنز یونین کی طرف سے بلائی ہوئی ایک کانفرنس کی رپورٹ، مطبوعہ The Times, Friday, 8 March, 1929.

131. E. Rutter, The Holy Cities of Arabia, 1928, II, 93.

۱۳۲۔ 'سنڈے ایکسپریس' کی ۳ فروری ۱۹۲۹ء کی اشاعت میں بحریہ کے ایک افسر نے لکھا تھا کہ بحر قلزم (Red Sea) اور شمالی افریقہ کے ساحلی علاقے پر بردہ فروشی کا کام جاری تھا۔ علاوہ ازیں عرب میں باقاعدہ 'غلام بازار' تھے جہاں سوڈان کے ہزاروں لوگ غلاموں کی حیثیت سے بیچے اور خریدے جاتے تھے۔ نیز حبشہ کے تاجر جنوبی عرب میں اپنا مال تجارت لے کر آتے تھے۔

133. 'Among Some Unknown Tribes of South Arabia', Journal Royal Anthropological Inst. LIX, 1929, 98.

۱۳۴۔ ۱۹۲۰ء میں جب مصنف زیریں قرات کے علاقہ سوق الشیوخ میں حکومت کے ملازم کی حیثیت سے رہ رہا تھا تو اسے ایک افریقی غلام نے اپنے آقا کی، جس کا تعلق سوڈان کے ایک مشہور خاندان سے تھا، دستاویزی ملکیت دکھائی تھی۔

135. A. Musil, Arabia Petraea (Vienna, 1907), III, 224.

136. C.G. And B.Z. Seligman, 'The Kababish', Harvard African Studies, II, (1918), 116.

137. A. M. Hasanein, The Lost Oases, 1925, p.179.

۱۳۸۔ ایضاً

۱۳۹۔ ایضاً، ص ۱۸۱۔

۱۴۰۔ اس صدی کے شروع میں مراکش (مراکو) میں بھی غلام موجود تھے۔

141. F.R. Rodd, People of the Veil, (London, 1926), pp.134ff.

توریج (Tuareg) میں غلامی کے موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے مصنف یہ لکھتا ہے کہ غلام رکھنے میں نہیں بلکہ بردہ فروشی میں توریج کے لوگ مغربی اخلاق کے معیار کے مطابق گناہگار تھے۔

142. S. Hurgronje, Verspreide Geschriften, II, 11.

143. J. Jomier, Le Commentaire Coranique Du Manar (Paris, 1945), pp.231ff.

144. S. Hurgronje, Op.Cit.

۱۴۵۔ کتاب مذکور، جلد دوم، ص ۱۱۔

۱۴۶۔ اکثر مسلم ملکوں نے اپنے یہاں غلامی ختم کردی ہے، پھر بھی جزیرہ نمائے عرب کی بعض ریاستوں؛ مثلاً سعودی عرب، یمن اور عمان میں (کتاب کی تالیف کے وقت تک) اس کا رواج باقی تھا۔ کویت اور قطر میں یہ ختم ہوچکی تھی۔

۱۴۷۔ 'انسائیکلوپیڈیا آف اسلام'، مقالہ 'صنف'۔

شمالی افریقہ کی جدید برادریوں کے لیے دیکھیے: S.C. Coon کی کتاب Caravan، (نیویارک، ۱۹۵۱ء)، صفحات

۲۲۷ مسلسل۔

148. Ibn Battuta, Voyages, II, 260.

149. C.A. Nallino, Raccolta Di Scritti (1940), Vol.II, p.387.

150. J. Heyworth-Dunne, Religion And Political Trends in Modern Egypt (Washington, 1950).

151. J.K. Brige, The Baktashi Orders of Dervishes (London, 1937), 46ff.

[بشکریہ 'اسلامی سماج'، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، جنوری، مارچ ۱۹۸۷ء]

کیا نظریے کا احیا ممکن ہے؟

مبارک علی

نظریے کی تاریخ میں یہ سوال انتہائی اہمیت کا حامل رہا ہے کہ کیا ایک نظریہ جو اپنی پیدائش، ارتقا اور عروج کے وقت جن اقدار و روایات اور اثرات کو پیدا کرتا ہے، جس فلاحی اور مثالی معاشرے کو تشکیل دیتا ہے، کیا وہ اپنے زوال پذیر ہونے کے بعد اپنی قوت و طاقت کھونے کے بعد اس قابل رہتا ہے کہ پھر کسی موقع پر اس کا اسی قوت اور توانائی کے ساتھ احیا ہو سکے اور پھر سے وہ اسی شدت کے ساتھ نئی تبدیلیاں لا سکے یا پرانی روایات کو نئی زندگی دے سکے؟

انسانی تاریخ میں ہر نظریے کے ماننے والوں کی جانب سے یہ کوششیں ہوتی رہی ہیں کہ وہ زوال پذیر، فرسودہ اور مضمحل معاشرے کی ترقی کا خواب اسی میں دیکھتے ہیں کہ اپنے نظریے کا دوبارہ احیا کیا جائے۔ اس کی تعلیمات کو اسی شدت کے ساتھ نافذ کیا جائے۔ لیکن یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ایسی تمام تحریکیں چاہے ان کا تعلق کسی نظریے سے ہو، ہمیشہ ناکام رہی ہیں۔ تاریخ اس بات کی شاہد ہے کہ آج تک کوئی نظریہ اپنی قوت و طاقت کھونے کے بعد دوبارہ اس قابل نہیں ہوا کہ اس کا احیا کیا جا سکے۔

اس مسئلے کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ تاریخ کی روشنی میں اس کا جائزہ لیا جائے کہ نظریہ یا نظریاتی تحریک کن حالات میں پیدا ہوتی ہے؟ تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ کسی نظریے کے پیدا ہونے یا تحریک کے جنم لینے میں ہمیشہ معاشرے کی خرابیاں اور برائیاں ہوتی ہیں۔ جب یہ برائیاں اپنی انتہا پر پہنچ جاتی ہیں اور ان کی اصلاح ایک ناممکن عمل بن جاتی ہے اور معاشرے کی روایات و اقدار درست کرنے، ٹھیک کرنے یا بہتر بنانے میں ناکام ہو جاتی ہیں؛ تو اس کے نتیجے میں کوئی نظریہ تخلیق ہوتا ہے جو معاشرے کی تمام روایات، خیالات اور افکار کو جڑ سے اکھاڑ پھینکتا ہے۔ اس لیے یہ نظریہ اپنے ابتدائی دور میں انقلابی ہوتا ہے، کیوں کہ جب تک پورے معاشی و معاشرتی اور سماجی نظام کو مکمل مسمار نہیں کیا جاتا، اس وقت تک ایک نئے جاندار معاشرے کی تعمیر ناممکن ہے۔

اس لیے ہر نیا نظریہ پرانے نظریے کی موت کا پیغام لاتا ہے، وہ سمجھوتے کا قائل نہیں ہوتا بلکہ شدت

سے اپنی تعلیمات کا نفاذ چاہتا ہے، اس لیے یہ اپنے ماننے والوں میں ایسی روح پیدا کرتا ہے کہ جس کے زیر اثر وہ جان و مال کی قربانی سے بھی دریغ نہیں کرتے۔ نظریے کی پیدائش، ارتقا اور عروج کے وقت اس کے پیروکار اس پر شدت وسختی سے ایمان رکھتے ہیں اور اس کی خوابیوں و اچھائیوں سے اس قدر متاثر ہوتے ہیں کہ ان کی خواہش ہوتی ہے کہ اس نظام کو پوری دنیا میں نافذ کر دیا جائے۔ یہ خواہش ان میں توسیع پسندی اور استعماریت کو جنم دیتی ہے۔ اس کے زیر اثر نئے ملک فتح کیے جاتے ہیں اور دوسری قوموں کو مفتوح بنایا جاتا ہے۔ لیکن نظریے کا یہ عالمی و آفاقی تصور، اس کا پھیلاؤ اور وسعت ہی بالآخر اس کے زوال کا پیش خیمہ بن جاتی ہے، کیوں کہ جب تک نظریہ ایک محدود دائرے میں اور مخصوص معاشرے و جغرافیائی حدود میں ہوتا ہے، اس وقت تک یہ اپنی روایات و اقدار کی قوت و طاقت کو برقرار رکھ سکتا ہے۔ لیکن نئے ملک کی فتح نئے معاشروں سے ٹکراؤ اور ان کی روایات و اقدار سے تصادم اس نظریے کی ہیئت، شکل وصورت اور ڈھانچے کو تبدیل کر دیتے ہیں، کیوں کہ اب یہ نیا نظریہ انقلابی نہیں رہتا بلکہ یہ سمجھوتے پر عمل پیرا ہو کر مفتوح اقوام کی تہذیب و تمدن کو خود میں جذب کر لیتا ہے۔ اس کے اس پھیلاؤ سے اس میں وہ قوت باقی نہیں رہتی کہ وہ ہر جگہ سے پرانی روایات کو ختم کر دے۔ اس لیے اسے دوسری روایات کو خود میں جذب ہونے کی دعوت قبول کرنی پڑتی ہے اور پھر آہستہ آہستہ وہ اس نظریے ہی کا ایک حصہ بن جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نظریے میں جغرافیائی، لسانی، تہذیبی، تمدنی اور ثقافتی طور پر ہم آہنگی و اتحاد نہیں رہتا اور نظریہ مختلف حصوں میں تقسیم ہو کر اس کی وحدت کو ختم کر دیتا ہے اور یہی وہ عوامل نظریے کو دن بدن کمزور کرتے چلے جاتے ہیں۔

اس زوال پذیر زمانے میں مصلحین کی مختلف جماعتیں ابھرتی ہیں جو اس بات پر غور وخوض کرتی ہیں کہ معاشرے یا قوم کو کس طرح پسماندگی سے نکالا جائے۔ ان میں وہ افراد ہوتے ہیں جو نظریے کے تاریخی کردار سے متاثر ہوتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ اس نظریے کے تحت اور اس کی تعلیمات کے اثر سے وہ ایک بار پھر معاشرے کو پستی سے نکال کر ترقی کی راہ پر گامزن کر سکتے ہیں۔ یہی وہ طبقہ ہوتا ہے جو نظریے کی احیا کی بات کرتا ہے اور تاریخی حوالوں سے یہ ثابت کرتا ہے کہ چونکہ ماضی میں اس نظریے نے ایک فلاحی معاشرہ تشکیل دیا تھا اور جب اس کی تعلیمات میں یہ قوت تھی تو آج پھر کیوں نہ انھی تعلیمات پر عمل کر کے ایسے ہی معاشرے کی تشکیل کی جائے۔ اس ضمن میں ان کی جانب سے یہ بات کہی جاتی ہے کہ نظریے کے زوال کے اسباب میں سب سے اہم سبب یہ ہے کہ اس کی خالص روایات باقی نہیں رہیں اور اس میں خارجی اثرات زیادہ آ گئے ہیں۔ اس لیے نظریے کو پھر سے خارجی اثرات سے پاک کر کے خالص کر دیا جائے تو اس میں پھر سے وہی توانائی اور قوت آ سکتی ہے۔

لیکن یہ تاریخی حقیقت ہے کہ احیا کی یہ تحریکیں ان تمام کوششوں کے باوجود کامیاب نہیں ہو سکیں اور معاشرے کی اکثریت کو اپنے دلائل سے مطمئن نہیں کر سکیں۔ اس کی کئی وجوہات ہیں:

ا۔نظریے کی خالص روایات جن کی یہ طبقہ بات کرتا ہے، ان کا زمان ومکاں سے اس قدر بُعد ہوجاتا ہے کہ معاشرے کی اکثریت کو ان سے کسی قسم کا جذباتی لگاؤ باقی نہیں رہتا۔اس لیے ان کے احیا میں کسی کو دلچسپی نہیں رہتی۔

۲۔معاشرے میں موجود روایات سے افراد کا اس قدر جذباتی تعلق ہوجاتا ہے کہ وہ انھیں ختم کرنے پر تیار نہیں ہوتے۔

۳۔خالص روایات کی تاویل،تعبیر اور تفسیر میں اختلاف ہوجاتے ہیں۔

۴۔احیا کے حامی،نظریے کے احیا کے لیے سیاسی قوت وطاقت کا حصول ضروری سمجھتے ہیں۔اس لیے دوسرے بااقتدار گروہ اس حصول میں رکاوٹیں پیدا کرتے ہیں۔اقتدار کے حصول کی جنگ میں انھیں معاشرے کے دوسرے سیاسی گروہوں سے شدید جنگ کرنا پڑتی ہے،جس میں ضروری نہیں کہ وہ فتح یاب ہی ہوں۔

۵۔لیکن ان سب سے زیادہ اہم حقیقت یہ ہے کہ زمانے میں تغیر وتبدل ہوتا رہتا ہے۔انسان کے خیالات وافکار میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔ہر نسل اپنے تقاضے اور ضروریات اپنے ساتھ لاتی ہے۔اس لیے نئے مسائل کا حل پرانی قدروں سے نہیں ہوتا، نئے حالات ہمیشہ نئے نظریات کو جنم دیتے ہیں۔

اس لیے تاریخ کے مفکروں نے اس بات کو ثابت کردیا ہے کہ ہر نظریہ اور تہذیب اپنی طبعی مدت کے بعد ختم ہوجاتے ہیں اور یہ کہ کسی نظریے کا احیا ممکن نہیں۔جب اس کی روح مرجائے تو پھر بے جان ڈھانچے میں زندگی پیدا نہیں ہوسکتی ہے۔اسی لیے دنیا میں اصلاح واحیا کی جو تحریکیں اٹھیں، وہ اکثریت کو متاثر نہ کرسکیں اور صرف معمولی اقلیت ان کی ہم نوا ہوئی جس نے معاشرے کو متحد کرنے کے بجائے انھیں فرقوں میں تقسیم کردیا۔حقیقت یہ ہے کہ ایسی تحریکیں معاشرے کو مزید فرقوں میں تقسیم کرکے اسے کمزور کرتی ہیں، طاقتور نہیں۔

[بشکریہ'المیہ تاریخ'، تاریخ پبلی کیشنز، لاہور،۲۰۱۲]

محمد ابن عبدالوہاب: تصویر کا دوسرا رخ

نتانا جے ڈیلونگ باس

ترجمہ: انجینئر مالک اشتر

وہابیت کے بارے میں مغرب میں ایک منفی تاثر پایا جاتا ہے اور ۱۱/۹ کے بعد یہ تاثر گہرا ہوا ہے۔ مسلم ممالک میں بھی یہ رائے زیادہ مختلف نہیں ہے۔ اس کی وجہ بنے بنائے تصورات کو بلاتحقیق ومطالعہ قبول کرلینا ہے۔ امریکہ کی جارج ٹاؤن یونیورسٹی میں قائم 'سنٹر فار مسلم کرسچن انڈرا سٹینڈنگ' (Center for Muslim Christian Understanding) سے منسلک ریسرچ فیلو نتانا جے ڈیلونگ باس (Natana J. Delong Bas) نے ان تصورات کو توڑنے کی کوشش کی ہے۔ باس کی کتاب 'وہابی اسلام، احیا اور اصلاح سے عالمی جنگ تک' (Wahabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad) کئی سالوں کی تحقیق اور عرق ریزی کا نتیجہ ہے، جس میں مصنفہ نے محمد ابن عبدالوہاب کی مستند سوانح اور فکر کا کما حقہٗ جائزہ لیا ہے۔ مصنفہ نے اس تاثر کی نفی کی ہے کہ حالیہ دہشت گردی کی تحریکوں کا کسی بھی طور تعلق وہابیت سے جوڑا جا سکتا ہے بلکہ محمد ابن عبدالوہاب کو مسلم معاشرے میں مصلح ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، جو اسلام میں در آنے والی روایات، معاشرتی پس ماندگی اور اشرافیہ کی بدعنوانیوں کی اصلاح چاہتے تھے۔ مصنفہ کا دعویٰ ہے کہ محمد ابن عبدالوہاب عورتوں کے مساوی حقوق کے زبردست داعی تھے اور بین المذاہب ہم آہنگی کے علمبردار تھے۔ مغرب میں اس کتاب کا ملا جلا ردعمل سامنے آیا ہے۔

وہابی تحریک کی ابتدا اٹھارویں صدی میں وسطی عرب کے ایک وسیع وعریض صحرائی خطے نجد سے ہوئی۔ نجد کو عموماً بے آب وگیاہ صحرائی علاقہ تصور کیا جاتا ہے اور یہ حجاز جیسے تہذیب یافتہ علاقے، جہاں پر مکہ اور مدینہ جیسے مقدس شہر آباد ہیں، ان سے یکسر مختلف ہے۔ نجد تجارتی قافلوں کی شاہراہوں سے ہٹ کر ایک الگ تھلگ علاقہ ہے، جب کہ حجاز کا شمار بین الاقوامی تجارت اور حصول علم کے مراکز میں ہوتا ہے۔ نجد سیر وسیاحت یا غیر

ملکی مداخلت کے لیے کسی موزوں رستے پر واقع نہیں ہے۔ اس کا یہ مطلب بھی ہرگز نہیں ہے کہ نجد بیرونی دنیا سے بالکل ہی کٹا ہوا علاقہ ہے۔ درحقیقت یہاں سے حجاج، طالب علم اور تاجر مستقل طور پر عرب کے دیگر علاقوں اور مشرق وسطیٰ کا سفر کرتے رہتے تھے جہاں وہ نظریات، ثقافت اور اشیا کے تبادلے کے وسیع مواقع سے مستفید ہوتے، کیوں کہ یہاں تجارتی یا حصول علم کے ذرائع، باقی علاقوں کی نسبت ترقی یافتہ نہیں تھے۔

عرب میں نجد کو دیگر علاقوں، خصوصاً حجاز وغیرہ کے مقابلے میں اس لیے کچھ فائدہ حاصل تھا کہ غیر ملکی فاتحین کو اس خطے سے کبھی کوئی دلچسپی نہیں رہی۔ اسی وجہ سے نجد کی تاریخ کسی بڑی بادشاہت یا کسی وسیع ریاست میں اہمیت والے علاقے کی بجائے مقامی قبائل کے درمیان جنگوں اور قبائلی سرداروں کے مابین حصول اقتدار کے لیے جاری کش مکش سے بھری پڑی ہے۔(۱) حتیٰ کہ جب عرب کے دیگر علاقے سلطنت عثمانیہ کے زیر نگیں تھے، تب بھی نجد نے اپنی آزادی برقرار رکھی تھی۔

یہ حقیقت کہ نجد ہمیشہ آزاد رہا ہے، اس نظریے کو باطل کرتی ہے کہ وہابیت کی تحریک مغربی استعماریت یا خلافت عثمانیہ میں شامل کیے جانے کے ردعمل کے طور پر ابھری۔ چونکہ نجد کی کوئی تجارتی یا مذہبی اہمیت نہیں تھی، اسی وجہ سے یہ استعماری طاقتوں کی دستبرد سے محفوظ رہا۔ چنانچہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر وہابیت کی تحریک کسی بیرونی دباؤ یا جارحیت کے ردعمل کے طور پر نہیں ابھری تو پھر کیسے ایک مخصوص علاقے (نجد) میں اور متعین شدہ وقت پر اس کی تخلیق ہوئی اور یہ کیسے ممکن ہوا کہ ایک دور افتادہ علاقے میں جس کی کوئی تاریخی یا جغرافیائی اہمیت نہیں، وہاں ایک بین الاقوامی شہرت کی حامل تحریک کی پرداخت ہوئی۔

اٹھارویں صدی تبدیلیوں کی نوید

وہابی ازم کوئی تاریخی اصطلاح تھی، نہ ہی اس کا کوئی خاص پس منظر تھا اور یہ کسی خلا کے نتیجے میں بھی وجود میں نہیں آئی تھی۔ درحقیقت وہابیت کی تحریک اٹھارویں صدی میں اسلامی نظریات کے مخصوص رویوں کی آئینہ دار تھی جو کہ حجاز جیسے مختلف تہذیبوں سے آراستہ علاقوں میں مسلمانوں کے روابط سے پیدا ہو رہے تھے۔ درحقیقت یہ تحریک اس وقت کے مسلمانوں کے رویوں کی عکاس تھی جو دیگر تحریکوں میں بھی پنپ رہے تھے۔ اس طرح ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ کوئی نیا نظریہ یا کسی خاص علاقے کی پیداوار تھی بلکہ اس کے مخصوص حالات کے تناظر میں دیکھا جائے تو اس زمانے کی تمام اسلامی تحریکوں سے مربوط ایک مشترکہ تحریک نظر آتی ہے۔

اٹھارویں صدی کو اسلامی اصلاحات اور تجدید کی صدی کہا جا سکتا ہے۔ یہ وہ وقت تھا کہ جب مختلف علاقوں میں تجدید دین کی مختلف تحریکیں سر اٹھا رہی تھیں۔(۲) اگرچہ ہر تحریک کے اپنے مخصوص عوامل تھے جن کے تحت وہ ابھریں اور اس میں ان کے علاقائی و معروضی حالات کا عمل دخل تھا، تاہم اٹھارویں صدی کی ان تحریکوں میں چند عوامل مشترک تھے۔ انیسویں اور بیسویں صدی کی تحریکوں کے برعکس، جو کہ بیرونی جارحیت

جیسا کہ مغربی استعمار کے خلاف یا سیاسی آزادی حاصل کرنے کے لیے شروع کی گئی تھیں۔ اٹھارویں صدی کی تحریکیں اندرونی حالات کی وجہ سے شروع ہوئیں۔

اٹھارویں صدی کی اصلاحی تحریکوں کے مدنظر وہ عقائد اور رسومات تھیں جن کو دوسرے مذاہب سے اپنایا گیا تھا۔ جیسا کہ پیروں سے منتیں مرادیں مانگنا یا یہ عقیدہ کہ پیر ہی انھیں عطا کریں گے یا وہ معجزات دکھائیں گے۔ بہت سارے معاملات میں لوگوں نے توہم پرستانہ اطوار اپنا لیے۔ مثلاً جنات اور بری روحوں سے محفوظ رہنے کے لیے ایک خاص انداز میں تھوکنا، یا ہاتھوں اور پاؤں میں کڑے پہننا۔ مذہبی مصلح ان رسومات سے گہری تشویش میں مبتلا ہو گئے تھے اور بالخصوص اس صورت حال میں کہ جب یہ سب کچھ شد و مد سے جاری تھا اور لوگوں نے اسلامی رسومات اور عبادات کو ترک کرنا شروع کر دیا تھا۔ وہ حیران و پریشان تھے کہ کیا لوگوں کو علم ہے کہ وہ کن سرگرمیوں میں مصروف ہیں اور ان رسومات کا تعلق کن مذاہب سے ہے۔ ان مذہبی مصلحین میں سے بعض یہ سوال اٹھاتے کہ کیا ان سرگرمیوں میں مصروف لوگوں کو اب بھی مسلمان کہا جا سکتا ہے، کیوں کہ ان کے اعتقادات، ان کے اعمال، اس بات کے گواہ ہیں کہ خدا کے سوا بھی کچھ لوگ یا چیزیں یہ طاقت رکھتی ہیں کہ وہ ان کی خواہشات پوری کریں یا انھیں آفات و بلیات سے محفوظ رکھ سکتی ہیں۔

یہ نہایت نازک مسئلہ تھا، کیوں کہ اسلامی فلسفۂ توحید کی یہ خصوصیت ہے کہ انسان کا اس بات پہ کامل ایمان ہو کہ اللہ وحدہ لاشریک ہے۔ اسلام میں صرف خدائے واحد ہی عبادت اور پرستش کے لائق ہے۔

کلمہ طیبہ مسلمانوں کا امتیاری نشان ہے جس سے ان کے عقیدہ کی پہچان ہوتی ہے۔ یعنی ''میں اس بات پر ایمان رکھتا ہوں کہ کوئی اللہ نہیں، سوائے اللہ کے اور یہ کہ محمدؐ اللہ کے رسولؐ ہیں''۔ اسی وجہ سے اس کلمہ کے مطابق عمل نہ کرنے والے کی حیثیت پر سوال اٹھا کہ کیا وہ مسلمان بھی رہا ہے کہ نہیں۔ یہ وجہ تھی کہ اٹھارہویں صدی کی تحاریک، تجدید ایمان پر زور دیتی تھیں اور توحید ہی اسلامی اصلاحات میں اولین شرط تھی۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ باطل مذاہب اور توہم پرستانہ عقائد و رسومات سے چھٹکارا حاصل کیا جائے۔ وہابیت کی تحریک بھی اسی مشترک مسئلہ اور مقصد کا احاطہ کرتی تھی اور توحید پر سختی سے کاربند رہنے کی وجہ سے مقبولیت حاصل کر رہی تھی۔

تاہم یہ صرف اولین قدم تھا۔ اٹھارہویں صدی کے مصلح زندگی کے تمام شعبوں میں توحید پر سختی سے عمل درآمد کرنے پر یقین رکھتے تھے۔ ان کا یہ ایمان تھا کہ ان کی ذاتی زندگیاں اس بات کی عکاس ہوں کہ وہ توحید پر مکمل طور پر کاربند ہیں اور تمام امور اور احکامات میں بھی اللہ کو مرکزی حیثیت حاصل ہو۔

اصولاً اس کا یہ مطلب تھا کہ اللہ کو تمام چیزوں کا خالق، ہمیشہ زندہ و قائم رہنے والا، اقتدار کا ماخذ اور نظم و ضبط بخشنے والا مانا جائے اور عملاً شریعت کو ہی اس دنیا میں قانون کی حیثیت سے نافذ کیا جائے۔ اٹھارہویں صدی کے مصلحین کو اس بات کا یقین تھا کہ عام زندگی میں اللہ کو ہی مرکزی حیثیت دینے سے مسلمان وہ طاقت اور

مرتبہ حاصل کر سکتے ہیں جو کہ ماضی میں انھیں خلفائے راشدین کے عظیم ادوار میں اور بعد کی خلافتوں میں حاصل رہا ہے۔

درحقیقت ان مذہبی مصلحین کا یہ مقصد ہرگز نہ تھا کہ ان مقاصد کے حصول کے لیے موجودہ حکمرانوں کو اقتدار سے الگ کر دیا جائے یا یہ اصلاحات اوپر سے لے کر نیچے تک طاقت کے زور پر نافذ کی جائیں یا حکومت کو مجبور کیا جائے۔ اس کے بجائے ان کا ایمان تھا کہ یہ اصلاحات ایک مسلسل عمل کے ذریعے ہی نافذ کی جاسکتی ہیں، جس کی شروعات انتہائی نچلی سطح سے ہو اور جو بتدریج اوپر کی جانب جائے تا کہ معاشرے میں موجود اخلاقیات اور عقائد کو بااثر فیصلہ ساز حلقوں اور عوام کے تعاون سے درست کیا جاسکے۔ اس طرح توحید پر سختی سے کاربند رہ کر اصلاحات کا دوسرا بڑا مقصد جو کہ معاشرے کی معاشی اور اخلاقی اقدار کی از سر نو تعمیر تھا، اسے حاصل کیا جاسکتا ہے۔

توحید پر سختی سے کاربند رہنے کے ساتھ ساتھ، اٹھارہویں صدی کے اصلاح کاروں نے مسلمانوں کو اسلام کے بنیادی عقائد کی طرف واپس لوٹنے کا درس بھی دیا اور اس سلسلے میں قرآن (جو کہ درحقیقت اللہ کے الفاظ ہیں اور نبی کریمؐ پر وحی کے ذریعے نازل ہوا) اور حدیث (جو کہ نبی کریمؐ کے اعمال و الفاظ ہیں جو کہ ضبط تحریر میں لائے گئے ہیں) کو ہی معاشرتی اقدار کی از سر نو تعمیر کی رہنمائی کے لیے مدنظر رکھا گیا۔ اسلام کی بنیاد کی طرف رجوع کرنے پر اس قدر زور صرف کرنے سے ہی ان اصلاح کاروں کو اسلام کے حقیقی بنیاد پرست کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ انیسویں صدی کی عیسائی تحریک کے رہنماؤں کو، جو اس بات پر زور دیتے تھے کہ تمام عیسائی بائبل کی طرف رجوع کریں، یہی عیسائیت کے بنیاد پرست رہنما کہلاتے تھے۔ اس رجوع کرنے میں کسی قسم کی عسکریت پسندی یا تشدد کا عنصر شامل نہیں تھا اور نہ ہی اس میں کوئی ایسی کوشش شامل تھی کہ وہ ان مقدس کتابوں کی ظاہری تشریحات کو بھی لوگوں پر لاگو کرنا چاہتے تھے۔ یہ تحریک دراصل لوگوں کو ان سرگرمیوں سے دور رکھنے کی ایک کوشش تھی جن میں مقدس کتاب کی تشریحات میں اضافے کر دیے گئے تھے جس کی وجہ سے لوگ براہ راست ان مقدس کتابوں سے بھرپور استفادہ نہیں کر سکتے تھے۔

قرآن و احادیث کی تعلیمات پر اٹھارہویں صدی کے ان مصلحین کا اصرار کوئی بہت ہی غیر معمولی یا انقلابی واقعہ نہیں تھا۔ تمام مسلمانوں کا یہ ایمان ہے کہ قرآن اور حدیث لازم و ملزوم ہیں۔ قرآن اللہ کے کلام کی صورت میں تمام بنی نوع انسان کے لیے خدا کی طرف سے نازل کی گئی ایک دستاویز ہے۔ اگرچہ اس میں بہت سے قواعد موجود ہیں مگر یہ کوئی قانون کی کتاب نہیں ہے بلکہ قرآن ہمیں اخلاقی و تہذیبی رہنمائی فراہم کرتا ہے اور ان اقدار کی مطلق رہنمائی فراہم کرتا ہے جو کہ ایک انسان کو اپنی ذاتی اور عوامی زندگی میں بحیثیت فرد اور بحیثیت معاشرہ کے اپنے اوپر لاگو کرنے ہیں۔ حدیث عملی اصلاح کرتی ہے کہ کیسے ان احکامات الٰہی پر کاربند ہوا جاسکتا ہے۔

مسلمان نہ ہی محمدؐ کی پرستش کرتے ہیں اور نہ ہی وہ اس بات پر ایمان رکھتے ہیں کہ محمدؐ (نعوذ باللہ) خدا ہیں۔ تاریخ اس چیز کی گواہ ہے کہ مسلمانوں کا اس بات پر پختہ یقین ہے کہ نبی کریمؐ بشر ہیں، اور ان کا یہ ایمان ہے کہ وہ ایک اکمل انسان ہیں، تمام انسانوں سے برتر اور تمام عیوب سے پاک۔

مختصراً چونکہ وہ ایک حقیقی بشرؐ تھے جو حقیقی دنیا میں رہ رہے تھے، جہاں پر امن و محبت، جنگ و جدل، خاندانی و ازدواجی تعلقات، کام کاج اور تجارتی لین دین، علاقائی و بین الاقوامی تعلقات کا ڈھانچا موجود تھا اور ان کی مثال مسلمانوں کے لیے عمل اور تقلید کے لیے سب سے احسن نمونہ ہے۔

مسلمانوں کے ایمان کے مطابق حضرت محمدؐ کی زندگی قرآنی تعلیمات اور اقدار کا عملی نمونہ پیش کرتی ہے؛ اسی وجہ سے جب بھی یہ سوال اٹھتا ہے کہ کسی خاص صورت حال سے انسان کو کیسے نبرد آزما ہونا چاہیے تو مسلمان حدیث کی طرف رجوع کرتے ہیں تاکہ یہ دیکھا جا سکے کہ حضورؐ نے ان حالات میں کس طرح عمل کیا۔ اگرچہ بہت سے مسلمانوں نے حضرت محمدؐ کی سنت کو بالکل لفظی معنوں میں لیا ہے؛ مثال کے طور پر، داڑھی بالکل اتنی ہی رکھنا کہ جتنی آپؐ کی تھی۔ بہت سے مسلمان اس بات پر یقین نہیں رکھتے کہ ان اعمال میں سختی سے عمل پیرا ہونا ہی مقصود تھا۔ یہ اندازِ فکر ماضی کے اس اندازِ فکر سے سر مو مختلف تھا جس میں مطالعہ حدیث کو ہی فوقیت حاصل تھی۔

ابتدا میں احادیث ایسی شہادت تھیں جو حضرت محمدؐ کے اصحابؓ اور امہات المومنینؓ نے زبانی بیان کی تھیں۔ کیوں کہ ان کی حیثیت زبانی تھی، ان احادیث کی سند کو جانچنے کے لیے اس کی روایت کرنے والے تمام راویوں کی علمی حیثیت کو دیکھا گیا کہ کیا انھیں ان مسائل کا پورا ادراک تھا، یا اس راوی کا حضرت محمدؐ یا ان کے اصحابؓ سے براہ راست تعلق تھا؟ کیا یہ روایت ایسے قابل اعتبار لوگوں کے ذریعے بیان کی گئی ہے، جن کا آپس میں براہ راست تعلق تھا، جس سے یہ اندازہ ہو کہ یہ روایت بالکل اصل حالت تک پہنچی؟ اور یہ کہ روایت کرنے والوں میں عدم تسلسل تو نہیں ہے؟ اور اس روایت کی تصدیق کے لیے یہ بھی دیکھا جاتا تھا کہ ایک ہی واقعہ کے متعلق مختلف روایات میں کوئی اختلاف تو نہیں ہے؟ ماضی میں جب روایات کی تصدیق ہو جاتی کہ راوی ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور ہر لحاظ سے یہ روایت قابل اعتماد ہے تو پھر اس حدیث کو مصدقہ مان لیا جاتا تھا اور اسے احادیث کے مجموعے میں شامل کر لیا جاتا تھا۔ (۳)

اگرچہ تمام مصلحین اس امر کو تسلیم کرتے تھے کہ کسی بھی روایت کے قابل اعتبار ہونے کے لیے اس کے راویوں کے تسلسل کا قابل اعتبار ہونا پہلا مرحلہ ہے مگر ان کے نزدیک محض اس تسلسل کی تصدیق ہی کافی نہیں ہے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ روایت بیان کرنے والوں کے تسلسل میں بلکہ اس روایت کے الفاظ میں بھی مبالغہ آمیزی ہو سکتی تھی۔ اسی وجہ سے وہ یہ سمجھتے تھے کہ اس حدیث کا موازنہ قرآن پاک سے کیا جائے کہ اس میں موجود پیغام قرآن سے مطابقت بھی رکھتا ہے کہ نہیں۔ وہ یہ توجیہہ پیش کرتے تھے کہ قرآن اور حدیث کے الفاظ آپس میں

مطابقت رکھتے ہوں، کیوں کہ یہ الفاظ ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ اسی لیے اگر ایک حدیث کے راوی کتنے ہی مستند کیوں نہ ہوں، اگر اس کے الفاظ قرآن کی تعلیمات سے مطابقت نہیں رکھتے، مصلحین کے نزدیک یہ روایت نا قابل اعتبار ٹھہرتی ہے۔ محمد ابن عبدالوہاب کی شخصیت کی مثال پیش کرنے میں کوئی حجاب مانع نہیں جنھوں نے اس نئے طریقہ کار کے تحت تحریری کام انجام دیا اور وہابی مسلمانوں کا مستند احادیث کی تلاش میں تمام مسلم دنیا کا سفر کرنا بھی کسی سے ڈھکا چھپا نہیں ہے۔ (۴)

مذہبی اصلاح پسندوں کی احادیث کے متعلق جدید طریق انتخاب نے مسلم معاشرے میں نئی جہت کو روشناس کرایا۔ انھوں نے ماضی کی تحریکوں کی مانند ابتدائی دور کے مسلمانوں کے زمانے کو واپس لانے کی کوشش نہیں کی، (۵) بلکہ انھوں نے احادیث کو اس کی اصل روح کے مطابق اس کی آفاقی معنویت کی مدد سے رہنمائی حاصل کرنے کا منبع قرار دیا۔ (۶) ان گراں قدر احادیث کو قرآن پاک کی تعلیمات کے پیمانے کے تحت جانچنے کے بعد دونوں کو مسلمانوں کی ذاتی اور اجتماعی زندگی کے لیے مشترکہ اساس کے طور پر تسلیم کیا گیا۔ اس طرح قرآن اور حدیث کے فکر انگیز مطالعے نے معاشرے میں نئی روح پھونک دی۔

ایک ہزار سال سے بھی زیادہ کا عرصہ گذر چکا تھا اور بہت سے مذہبی اور قانونی دانشوروں نے ان مقدس کتابوں پر تشریحات و تجزیے لکھے۔ ان میں اسلامی فقہ پر لکھی گئی کتابیں زیادہ نمایاں اور اہم ہیں۔ یہودیت کی طرح اسلامی فقہ بھی ایک مسلمان کی زندگی میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔ قرآن کے مطابق بہتر زندگی گذارنے کے لیے صحیح عقیدے کا ہونا بنیادی جزو ہے، یا بالفاظ دیگر درست عقیدہ پر ایمان رکھنا جتنا ضروری ہے، اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ آپ کے اعمال سے یہ ظاہر ہو کہ آپ اس عقیدے کے عین مطابق زندگی گذار رہے ہیں۔

قرآن ہمیں یہ تعلیم دیتا ہے کہ روز قیامت انسانوں کو صرف ان کے عقیدے کی بنیاد پر ہی نہیں پرکھا جائے گا بلکہ یہ بھی دیکھا جائے گا کہ انھوں نے زندگی کیسے بسر کی۔ عہد نامہ عتیق کی کتب کی طرح، جو کہ قانونی پہلوؤں پر بحث کرتی ہیں، قرآن پاک محض قانون کی کتاب نہیں ہے، بلکہ قرآن حکیم اخلاقی قوانین وضوابط بھی سکھاتا ہے، جن کی مختلف مسلمان فقہا نے تشریح کی ہے۔ یہ علمی کام قرون اولیٰ کے علما کا عظیم علمی کارنامہ ہے اور تسلیم کیا جاتا ہے کہ یہ کام عباسی خلافت (۷۵۰ء سے ۱۲۵۸ء) میں مکمل ہوا، تاہم بہت سے فقہا اپنے طور پر بھی فقہ کے مسائل کی وضاحت کا کام جاری رکھے ہوئے تھے، جسے اجتہاد کہا جاتا ہے۔ اولین دور کے فقہا کی تعلیمات اور رہنمائی کو بھی وسیع پیمانے پر پذیرائی حاصل ہوئی تھی اور ان سے اٹھارہویں صدی کے شروع تک استفادہ حاصل کیا جاتا رہا، پرانے علما کے طریقہ پر عمل پیرا ہونے کو تقلید کہتے ہیں۔ (۸)

اٹھارہویں صدی کے یہ مصلحین تقلید کے عمل کو اچھا تصور نہیں کرتے تھے، کیوں کہ قرون اولیٰ کے علمی کام کو مقدس کتابوں جتنی اہمیت دی جانے لگی تھی۔ طالب علموں پر قرآن وحدیث کا براہ راست مطالعہ کرنے کی

بجائے فقہا و علما کی کتابوں کے مطالعے کے لیے زیادہ زور دیا جارہا تھا۔

ان مصلحین کی رائے میں یہ کام درست نہیں تھا۔ ان کے مطابق یہ تشریحات اور علمی کام مخصوص علاقائی سیاسی حالات میں تحریر ہوا اور ان پر ان عوامل کا گہرا اثر رہا ہے۔ وہ یہ سوال کرتے ہیں کہ کیا کسی خاص مسئلے پر کسی عالم یا فقیہہ کی دلیل تمام زمانوں میں اسی طرح تسلیم کی جاتی رہے گی جیسا کہ ماضی کے علما کا دعویٰ تھا۔ ان کے مطابق معاملہ ایسا نہیں ہے، بلکہ آنے والی نسلوں کو تمام علمی اقتباسات قرآن و حدیث کے براہ راست مطالعہ سے بھی اخذ کرنے چاہئیں۔ اس طرح اجتہاد پر عمل اور اس کی ترویج بھی اٹھارہویں صدی کے ان مجتہدین اور ان کی تحریکوں کا خاصہ تھا۔

ان مذہبی اصلاح کاروں کو اس بات کا ادراک تھا کہ ان کی تحریکیں ایک مسلسل عمل کا نام ہیں اور یہ تبدیلی آہستہ آہستہ وقت کے ساتھ وقوع پذیر ہوگی۔ مذکورہ مذہبی دانشور یک دم تبدیلی یعنی انقلاب کی بجائے بتدریج تبدیلی کے قائل تھے۔ درحقیقت ان تحاریک کا مقصد سیاسی حکومتوں کو ختم کر کے اپنی پسند کی حکومت کا قیام نہیں تھا، نہ ہی وہ بغاوت کے ذریعے ایک سیاسی نظام کو ختم کر کے دوسرا نظام رائج کرنا چاہتے تھے اور انھوں نے دہشت گردی کے مراکز بھی قائم نہیں کر رکھے تھے، جہاں سے وہ حکومت وقت کے خلاف گوریلا کارروائیاں کرتے۔ ان کے سیاسی قائدین سے روابط یا اختلافات ضرور تھے مگر یہ محض سیاسی مقاصد کے لیے نہیں تھے۔ ان اصلاح کاروں کے پیش نظر یہ تھا کہ سیاسی نظام اس امر کا عکاس ہو کہ وہ ذاتی اور اجتماعی زندگی میں اسلام کو نافذ کرنے میں مددگار ثابت ہو۔ ملکی سرحدوں یا سیاسی نظام سے قطع نظر، ان کا مقصد یہ تھا کہ لوگ اسلامی فقہ و قانون کے مطابق مذہب پر سختی سے کاربند ہوں۔

یہ مذہبی مصلحین معاشرے کو مذہب اور معاشیات، دونوں پہلوؤں سے از سرنو تعمیر کرنا چاہتے تھے۔ انھوں نے نچلی سطح پر اپنے پیروکاروں کی تعداد میں اضافہ کیا۔ ان کی رائے میں یہی وہ لوگ تھے جنھیں تبدیل کرنے کی ضرورت تھی، کیوں کہ ایک بار لوگوں نے اپنے مذہبی اعتقادات اور عبادات کو درست کر لیا تو یہی ذاتی اعتقاد فروغ پاتا ہوا معاشرے کی اجتماعی سوچ کو تبدیل کرنے کا موجب بن سکتا تھا۔

دریں اثنا، ان مجوزہ اصلاحات کے نتیجے میں ہونے والی مزاحمت سے بھی یہ لوگ خبردار تھے، کیوں کہ یہ نہ صرف عقیدے میں تبدیلی کے پیش کار تھے بلکہ ذاتی اور اجتماعی رویوں میں تبدیلی کے بھی خواہاں تھے۔ اس مقصد کی خاطر ان اصلاح کاروں نے علاقائی و سیاسی قائدین سے اپنے لیے مدد اور حفاظت حاصل کر رکھی تھی۔ ان معاہدات کے تحت سیاسی قائدین نے اس بات کا یقین دلایا تھا کہ اسلامی اصلاحات کا احترام کیا جائے گا اور انھیں نافذ کیا جائے گا۔ اس کے بدلے میں مصلحین سیاسی نظام اور اقتدار کی حمایت اور ان کی مذہبی مدد کیا کرتے۔ (۹)

بہت سے ایسے مواقع بھی آئے کہ اس نظام کے زیر اثر فوجی کارروائیاں بھی ہوئیں، خصوصاً جب ذاتی

دفاع کا معاملہ درپیش ہوا۔ تاہم جہاد اٹھارہویں صدی کی تحریکوں کا کبھی مقصد نہیں رہا۔ یہ اصلاح کار استعمار کے قبضہ کے خلاف یا بین الاقوامی جہاد کے لیے یا آزادی کی خاطر کبھی جنگ میں ملوث نہیں ہوئے۔

اٹھارہویں صدی کی تحریکوں کی یہ خصوصیت تھی کہ وہ درحقیقت علما سے متاثر ہوکر ان کی قیادت میں کام کرتی تھیں۔ اس کے برعکس بعد کی تحریکیں معمولی حیثیت والے کارندوں کی سرپرستی میں شروع ہوئیں۔ اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ ان مذہبی اصلاح کاروں کو تمام علما کی حمایت حاصل تھی بلکہ ان کو سب سے زیادہ مزاحمت کا سامنا علما کی جانب سے ہی کرنا پڑا۔ خصوصاً ان علما سے جن کو حکومتوں میں خاص اہمیت یا عہدے حاصل تھے۔ ان علما نے سرکاری عہدے اپنی قابلیت یا علمیت کی وجہ سے حاصل نہیں کیے تھے بلکہ اکثر و بیشتر اپنے شعبے کے تقدس کو پامال کر کے یا اقربا پروری سے ان عہدوں تک پہنچے تھے۔ اسی وجہ سے یہ لوگ اسلام کی حقیقی تشریح یا اس پر عمل کرنے کی بجائے اپنے عہدے کو قائم رکھنے میں زیادہ دلچسپی رکھتے تھے۔ اس کے برعکس اصلاح کار یا تو چھوٹے سرکاری عہدوں پر براجمان ہوتے یا وہ اس سارے عمل سے ہی باہر رہتے۔ تاہم حکومت کی حمایت کی بجائے انھیں عوام میں زیادہ مقبولیت حاصل ہوتی۔ اس کے نتیجے میں یہ شعور پختہ ہوتا گیا کہ اصلاحی تنظیموں کے مصلحین سرکاری علما کے مخالف ہیں، جو اقتدار سے جڑے رہنے کے لیے موجودہ صورتِ حال کو قائم رکھنے کے حامی تھے۔

وہابی ازم کے بانی اور اس سوچ کے محور محمد ابن عبدالوہاب کا طرز زندگی اور ان کی تعلیمات اٹھارہویں صدی کی اس سوچ اور اقتدار کے لیے جدو جہد کی عکاس تھیں جس کی ابتدا ان کے آبائی علاقے نجد سے ہوئی اور بعدازاں پورے جزیرۃ العرب میں پھیل گئیں۔ اپنے ہم عصروں کی طرح وہ بھی بڑے پیمانے پر توحید پر کاربند رہتے ہوئے معاشرے کی معاشی اور اخلاقی تعمیر نو اور قرآن اور حدیث پر نئے سرے سے غور کرنے کے پرچارک تھے۔ وہ تقلید کو رد کر کے اجتہاد کے قائل تھے۔ وہ ایک مذہبی عالم تھے۔ انھوں نے ایک علاقائی سیاسی قائد سے حفاظتی نکتہ نظر سے تعلقات استوار کیے جس نے ان کی تعلیمات کو نافذ کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ وہ اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ ان کی تحریک کا مقصد جہاد کرنا نہیں ہے۔ انھیں مقامی مذہبی علما کی مخالفت درپیش تھی جن کی سرکاری حیثیت اور حکمرانی کو ان کی تعلیمات سے خطرہ لاحق تھا۔

عبدالوہاب کی تعلیمات کو نجد کے سیاق وسباق میں بخوبی سمجھا جاسکتا ہے کہ ان کا اپنے ہم عصر علما سے کیا اختلاف تھا؟ ابن عبدالوہاب کی سوانح عمری یہ معلومات فراہم کرتی ہے کہ وہ کون تھے۔ انھوں نے نجد میں اتنے بڑے پیمانے پر اصلاحات کیسے نافذ کیں اور اس ماحول پر اس کا کیا اثر ہوا۔

محمد ابن عبدالوہاب: سوانحی ماخذ

ابن عبدالوہاب کے بارے میں ہمیں جو معلومات دستیاب ہیں، ان کے چار ذرائع ہیں۔

۱۔ ان کے زمانے کی تاریخ جو ان کے حواریوں نے تحریر کی جن میں اہم حسین ابن غنم اور عثمان ابن بشیر ہیں۔

۲۔ ان کے مخالفین کی جانب سے لکھا جانے والا مواد جس میں سب سے اہم احمد بن زیانی داحلان کا ہے۔

۳۔ عرب کے بارے میں مغربی سیاحوں کے لکھے ہوئے تاثرات۔

۴۔ ابن عبدالوہاب کی اپنی تحریریں۔ ان میں سے سب سے اہم وہ تاریخ ہے جس میں ان کی زندگی کے بارے میں معلومات ہیں اور انھیں ہی مستند تسلیم کیا جاتا ہے کیوں کہ یہ تفصیلات زندگی ان لوگوں نے تحریر کی تھیں، جو ان کے بہت قریب تھے۔

حسین ابن غنم (جسے آئندہ ابن غنم لکھا جائے گا) وہابی تحریک کا پہلا مورخ تھا۔ وہ ابن عبدالوہاب کا ہم عصر اور حواری تھا۔ ابن غنم پیشے کے لحاظ سے عربی زبان کا استاد تھا اور الحشا کا رہنے والا تھا؛ ابن غنم، عبدالوہاب کے قریب رہنے کے لیے نجد میں منتقل ہوگیا تھا۔ ابن غنم کا رسالہ تاریخ نجد، عبدالوہاب کی سوانح عمری اور وہابیوں کے ارتقائی سفر کے علاوہ عبدالوہاب کی تحریروں کے اقتباسات بھی فراہم کرتا ہے۔ ابن غنم کی تاریخ پیدائش تو معلوم نہیں مگر وہ طویل زندگی گزارنے کے بعد ۱۸۱۱ء میں انتقال کر گیا۔

عثمان ابن عبداللہ ابن بشیر الحنبلی النصیری التمیمی (جسے آئندہ ابن بشیر لکھا جائے گا) وہابی تحریک کا دوسرا بڑا مورخ ہے۔ وہ نجد کے قصبہ شاقرہ میں پیدا ہوا۔ ابن بشیر، عبدالوہاب کا ہم عصر نہیں تھا اور انھیں ذاتی طور پر بھی نہیں ملا تھا۔ تاہم اسے عبدالوہاب کے حواریوں کا تعلق حاصل رہا، جن کے اس نے اپنے رسالے کے لیے انٹرویو کیے تھے۔ ابن بشیر انیسویں صدی کے نجد کے علما کا شاگرد تھا جس میں ابن غنم بھی شامل ہے۔ یہ حقیقت تب آشکار ہوتی ہے جب دونوں کی تحریروں کا موازنہ کیا جائے۔ تاہم اس کی تحریریں جداگانہ اسلوب کی حامل ہیں اور کہا جاسکتا ہے کہ اس نے محض ابن غنم کی نقل نہیں کی۔ اس کا طرز تحریر ادیبانہ نہیں بلکہ اس نے سیدھے سادھے انداز میں اظہار کیا ہے۔ اگر چہ اس نے ابن غنم کے کام سے بہت زیادہ استفادہ کیا ہے مگر اس نے بڑے منظّم انداز میں اور بہت زیادہ تعداد میں ان لوگوں کے ساتھ انٹرویو کیے جن کے پاس وہابی تحریک کے ابتدائی دنوں کا آنکھوں دیکھا حال اور معلومات تھیں اور وہ عبدالوہاب کو ذاتی طور پر جانتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن بشیر کا کام بہت سے معاملات میں ابن غنم کے کام سے زیادہ مفصل ہے۔

اس زمانے کے دونوں تاریخی رسالے اس وقت کے لوگوں یا اس تحریک میں شریک لوگوں کے تاثرات، ابن عبدالوہاب اور اولین دور کی وہابی تحریک کے بارے میں بیش بہا معلومات پہنچاتے ہیں۔ تاہم یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ یہ مؤرخین عبدالوہاب کے مقرر کردہ سوانح نگار نہیں تھے۔ اپنے انداز میں یہ سوانح عمری مناقب کے انداز میں تحریر نہیں ہوئیں، جیسا کہ صوفیا کی سوانح عمریاں لکھی جاتی تھیں۔ ان مؤرخین نے ان کی

شخصیت کو بڑھا چڑھا کر پیش نہیں کیا کہ جیسے وہ کوئی بہت مقدس ولی ہو یا معجزات دکھانے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔

ابن عبدالوہاب کی ذاتی زندگی کے حالات لکھنے کا مقصد اس کے نظریات کو پیش کرنا تھا جس نے وہابی تحریک کو متاثر کیا۔ اس میں اس تحریک کے وجود میں آنے کے حالات تحریر ہیں بلکہ اس سے زیادہ یہ سعودی شاہی خاندان کی تاریخ ہے اور اسی جانب ان تاریخی رسالوں کی زیادہ توجہ رہی۔

اسی طرح ان مؤرخین کے بارے میں کچھ تفصیلات تحریر کرنا بے محل نہ ہوگا۔ سب سے پہلے تو یہ دونوں مؤرخین وہابی تحریک کے حامی تھے جس کے نتیجے میں انھوں نے اس تحریک کے سب سے زیادہ مثبت پہلو بھی اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ان مشکلات اور زیادتیوں کا بھرپور تذکرہ کیا جن کا وہابی تحریک کو سامنا رہا۔

ابن عبدالوہاب اور اولین دور کے وہابیوں کا حضورؐ کی زندگی سے موازنہ ان مؤرخین کی اس سوچ کا غماز ہے کہ کسی طرح ہر دور میں مسلمان مشکلات میں گھرے رہے۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ یہ حضرت محمدؐ کے زمانے کے برابر اہمیت حاصل کرنے کی ایک کوشش تھی، جیسا کہ وہابی تحریک کے مخالفین کہتے ہیں۔ (۱۰)

یہ بھی مشاہدہ کیا جاسکتا ہے کہ اولین دور کے وہابیوں کے بہت سے اختلافی کاموں کو صرف معذرت خواہانہ انداز میں بیان کیا گیا ہے، جیسے کہ بتایا جاچکا ہے کہ ابن بشیر، ابن عبدالوہاب کا ہم عصر نہیں تھا۔ اس کا پہلے دور کے وہابیوں سے انٹرویو کا طریقہ کار ہمیں ان اہم امور پر سیر حاصل معلومات فراہم کرتا ہے کہ وہ وہابی خودکو اور اپنے ماضی کو کیسے دیکھتے تھے۔ وہ چونکہ اپنے ماضی کو یاد کر کے یہ سارے واقعات دہرار ہے تھے تو یہ ممکن ہے کہ کچھ عرصہ بعد وقوع پذیر ہونے والے واقعات سے ان کی یادداشت متاثر ہوئی ہو۔ یہ تاریخی مواد جمع کرتے ہوئے بہت ممکن ہے کہ کچھ جانب داری بھی برتی گئی ہو۔

ابن عبدالوہاب کے متعلق معلومات کا دوسرا ذریعہ جو ان کے مخالفین نے تحریر کیا ہے، اسے ان کی سوانح عمری کو دوبارہ ترتیب دیتے وقت زیادہ اہمیت نہیں دی جاتی، کیونکہ وہ درست اور سیدھی بات کرنے کی بجائے الزام تراشی والی زبان میں لکھی گئی ہیں۔ بسا اوقات من گھڑت باتوں اور حقیقت میں فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ (۱۱) دوسرا یہ کام بعد میں پیش آنے والے واقعات کی بنیاد پر لکھا گیا اور یہ بہت ہی مشکل ہو جاتا ہے کہ ایک تحریک شروع ہوئی اور وقت کے ساتھ ساتھ اس میں تبدیلیاں آتی رہیں، چنانچہ ان تبدیلیوں کا ابتدا میں تحریک سے وابستہ ہونے والے لوگوں کو ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ اس کی واضح مثال یہ ہے کہ ابن داحلان کا تحریری کام 'دار الثانیه فی الردالو هابیه اور خلاصة الکلام فی بیان اهر البلد دالحرم' کی صورت میں موجود ہے جو کہ ابن عبدالوہاب کی وفات کے (۱۷۹۲ سے ۱۷۹۷ء) بعد لکھی گئیں۔ ابن داحلان ۱۷-۱۸۱۶ء میں پیدا ہوا، جس کا مطلب یہ ہے اس کی وہابی تحریک کے عروج کے متعلق تحریر ۵۰ سال کے بعد کی معلومات پر

مبنی تھی۔ ابن عبدالوہاب نے ۱۷۷۳ء کے قریب تحریک سے کنارہ کشی اختیار کر لی تھی تاہم وہ اپنی موت تک حکومت سے مشاورت کرتا رہا تھا۔ تیسری وجہ ان رسائل کا عامیانہ انداز تحریر ہے، جیسا کہ انھیں اس تحریک کی تعلیمات یا اس کے کارناموں کو یاد کرنے کی بجائے اس کے تاثر کو خراب کرنے کے لیے لکھا گیا۔ اسی وجہ سے الزام تراشی پر مبنی مواد کو ابن عبدالوہاب اور وہابی تحریک کی تعلیمات کو لکھنے کے لیے قابل غور ہی نہیں سمجھا گیا۔

تیسرا بڑا ذریعہ جو کہ مغربی سیاحوں نے اپنے سفرناموں میں تحریر کیا ہے، ان کو بھی انھی وجوہات کی وجہ سے قابل اعتنا نہیں سمجھا گیا۔ اگرچہ ان سفرناموں کو جو ہمیں بڑی دلچسپ بلکہ بعض اوقات بہت سی متنازعہ معلومات فراہم کرتے ہیں؛ پہلے پہل علما نے استعمال کیا مگر ان میں سے کوئی بھی ابن عبدالوہاب کا ہم عصر نہیں تھا۔ اس کے علاوہ ان میں سے کوئی بھی نہ تو ابن عبدالوہاب سے ذاتی طور پر ملا اور نہ ہی انھوں نے ان کی تحریریں پڑھی تھی، بلکہ حقیقت میں ان میں سے کسی کا بھی کسی وہابی سے آمنا سامنا نہیں ہوا۔ ان میں زیادہ تر ان لوگوں کے تاثرات شامل ہیں، جن کا وہابی تحریک سے واسطہ رہا تھا۔ ان کی سند میں شک کی وجہ سے ان تحریروں کو اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں وہابی تحریک کے اثرات پر بحث تک ہی محدود رکھا جائے گا۔ ان کو ابن عبدالوہاب کی تحریروں پر بحث یا ان کی سوانح عمری لکھنے کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا۔

ابن عبدالوہاب نے کبھی اپنی آپ بیتی نہیں لکھی تھی۔ ان کی تمام تحریریں مذہبی مقاصد کے لیے مخصوص تھیں، خصوصاً اسلامی فقہ و قانون کے بارے میں۔ اسی طرح ان کی تحریروں میں ان کی ذاتی زندگی کے جو احوال ملتے ہیں یا تو وہ بہت قلیل ہیں، اور زیادہ تر قانونی اور فقہی مسائل پر اپنی ذاتی معلومات فراہم کرنے کے لیے ہیں۔ اس کے باوجود ان کی تحریروں میں ان کی ذاتی زندگی کے چند اہم واقعات ملتے ہیں جو بالخصوص ان مقامی علما سے ٹکراؤ کے متعلق ہیں۔ ان تحریروں سے ان کی شخصیت اور دیگر شخصیات سے تعلقات کے بارے میں ان کی سوچ کا پتہ چلتا ہے۔ ان کی تعلیمات کو جانچنے کے لیے یہ بہت اہم ہے کہ ہم آگاہ ہوں کہ ابن عبدالوہاب کی شخصیت کے بارے میں جاننا کتنا اہم ہے۔

محمد ابن عبدالوہاب کی سوانح حیات

ابن عبدالوہاب کے جسمانی خدوخال کے بارے میں کہیں کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ ہم یہ نہیں جانتے کہ وہ دراز قد تھے یا پستہ قامت، وہ بھاری بھرکم تھے یا دبلے پتلے، ان کے خدوخال پرکشش تھے کہ نہیں۔ [۱۲] ہمیں ان کے مزاج اور شخصیت کے بارے میں کچھ معلومات دستیاب ہیں۔

ابن عبدالوہاب مذہب پر سختی سے کاربند رہنے والے شخص تھے وہ تعلیم کی اہمیت سے واقف تھے اور علمی مباحث میں مصروف رہتے تھے۔ وہ اپنی بات اختصار کے ساتھ بیان کرنے پر قدرت رکھتے تھے۔ وہ علم منطق کے ماہر، قابل اور کثرت سے لکھنے پر قادر تھے۔ وہ ایک ایسی شخصیت تھے جس نے اپنی تعلیمات سے مسلمانوں

کی تمام شعبہ ہائے زندگی میں راہنمائی کی۔ وہ مسلمانوں میں مساوات کے قائل تھے۔ وہ معاشرتی انصاف چاہتے تھے۔ ان کی تحریروں کا بیشتر حصہ عورتوں اور غریبوں کی حفاظت اور لوگوں کے جان و مال کی حرمت کے بارے میں ہے۔ ان کی رائے کے مطابق تمام شعبہ ہائے زندگی میں عورتوں کے حقوق مردوں کے برابر تھے اور وہ ان حقوق کی بحالی کے لیے جدو جہد کرتے رہے تھے۔ وہ بدعنوانی، رشوت ستانی اور منافقت کے بارے میں سخت موٴقف رکھتے تھے اور ان کی شدت سے مخالفت کرتے تھے۔ انہوں نے صرف دفاعی نقطہ نظر سے جارحیت کی اجازت دی۔ وہ بذلہ سنج بھی تھے۔

ابن عبدالوہاب ۱۷۰۲-۰۳ء میں عرب کے صوبہ نجد کے قصبے العیینہ میں پیدا ہوئے۔ وہ حنبلی مکتبۂ فکر سے وابستہ مذہبی گھرانے سے تعلق رکھتے تھے۔[۱۳] ان کے دادا سلیمان ابن علی ابن مشرف مشہور عالم اور قاضی تھے۔ ان کے ایک چچا ابراہیم ابن سلیمان اپنے دور کے مفتی اور قاضی رہ چکے تھے جو العیینہ اور اس کے اطراف میں لوگوں کے مسائل کے بارے میں فیصلے صادر کرتے تھے۔[۱۴] ان کے باپ عبدالوہاب ابن سلیمان بھی اپنے قصبے کے قاضی تھے۔ مذہب اور فقہ کی تعلیم ابن عبدالوہاب نے اپنے باپ سے ہی حاصل کی تھی اور اسلامی قوانین پر تفصیل سے بحث کا ملکہ حاصل کیا۔

ابن عبدالوہاب نے دس سال کی عمر تک پہنچتے پہنچتے قرآن پاک حفظ کر لیا[۱۵] اور بطور نوجوان استاد مکہ مکرمہ جا کر حج کی ادائیگی کی۔ وہ دو ماہ تک مدینہ رہے اور واپس آ کر اپنے والد سے مزید تعلیم حاصل کی۔[۱۷] انھوں نے حدیث، فقہ، تفاسیر اور اسلام کے کئی بنیادی اصولوں سے آگاہی حاصل کی۔[۱۸]

قرآن و حدیث کی تعلیم سے ان کا توحید کا عقیدہ راسخ ہوا[۱۹] جو کہ بعد میں ابن عبدالوہاب اور وہابیت کی پہچان بنا اور توحید سے دوری کو معاشرتی ڈھانچے کی ناکامی کا سبب قرار دیا گیا۔[۲۰] اٹھارویں صدی کے دیگر اصلاح پسندوں کی طرح ابن عبدالوہاب نے بھی توحید کو ہی راہ نجات قرار دیا اور توحید پرستی کو ہی عدل و انصاف، امن اور مضبوط معاشرے کی تعمیر کا ضامن سمجھا۔

ابن عبدالوہاب نے اپنی تمام زندگی توحید کے درس کے لیے وقف کر دی اور اس پر عمل پیرا رہے۔ انھوں نے سب سے پہلے اپنے قصبے میں مسلمانوں میں در آنے والے بیرونی اور مافوق الفطرت توہمات کو نشانہ بنایا۔ حالاں کہ کچھ قلمکاروں نے انھیں غصیلا سیاح قرار دیا ہے جو جہاں جاتا ہے آگ لگا دیتا ہے، لیکن ان کی اپنی تحریریں اور تاریخی شواہد سے پتہ چلتا ہے کہ وہ نکتہ رس اور سخن آفریں شخص تھے۔ وہ جہاں جاتے، وہاں لوگوں سے گفت وشنید اور بحث مباحثے کرتے، مذہب کی الجھی گتھیاں سلجھاتے اور وہ گفتگو کے ذریعے قائل کرنے کے عمل کو درست سمجھتے تھے۔ انھوں نے کبھی تشدد اور تباہی و بربادی کی راہ اپنانے کی حمایت نہیں کی۔ جب انھیں کسی خطے میں مطلوبہ ہمدردی حاصل ہو جاتی تو پھر وہ توحید کی تبلیغ کا آغاز کر دیتے جس کا ملا جلا ردعمل سامنے آتا۔ مثلاً اپنے آبائی قصبے میں وہ لوگوں کو مسلسل تبلیغ کے لیے اکٹھا کرتے اور توحید کی تبلیغ کرتے اور انھیں

بتاتے کہ کون سے کام برائی اور بدعت کے زمرے میں آتے ہیں۔ ان کا طریقہ کار ہمیشہ بات چیت سے مسائل کو سلجھانا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ ان کی درشت انداز میں کبھی مخالفت نہیں کی گئی اور ان کی بار بار تبلیغ سے وہ لوگ کچھ نہ کچھ حقیقت اور سچائی کو پا لیتے۔

تاہم ان کے قصبے کے لوگوں نے فوراً اور مکمل طور پر پرانی سرگرمیاں ترک نہ کیں۔ وہ فوری طور پر اپنے نظریات سے تائب ہونے والے نہیں تھے۔ ابن عبدالوہاب سمجھتے تھے کہ لوگوں کو توحید کی جانب قائل کرنے کے لیے ایک صبر آزما اور بتدریج تبلیغ کی ضرورت ہے۔ جوں جوں لوگوں کی سوچ اور فکر بلند ہو گی اور انھیں مذہب کے متعلق مزید علم حاصل ہو گا تو پھر وہ اپنے رویے تبدیل کر لیں گے اور جدید اصلاحی نظام کی جانب راغب ہوں گے۔

کیا ابن عبدالوہاب کی تعلیمات کوئی ذاتی مذہبی معاملہ تھا۔ اس حوالے سے فکر اور بحث مسلسل جاری رہے گی لیکن انھوں نے مذہب اور مذہبی اعتقادات کو ذاتی معاملہ نہ رہنے دیا۔ وہ اسے قومی سطح تک لانا چاہتے تھے، کیوں کہ تمام انسان ایک مکمل معاشرے کا حصہ ہیں جو دوسرے گروہوں سے تعلقات قائم کرتے ہیں۔ ان کے اعتقادات اور اقدار مثلاً دیانتداری، سماجی انصاف کی آرزو اور بدعنوانی کی مخالفت اور تدارک، قومی سطح پر ہی ممکن تھا۔ نتیجتاً وہ چاہتے تھے کہ ذاتی اعتقادات میں جدت اور اصلاحات کا لانا نہایت ضروری ہے جس سے عوامی سطح پر رویوں اور عادات میں تبدیلی واقع ہو گی اور ظاہر ہے اس ترغیب سے مقامی اور سیاسی رہنماؤں کی طاقت پر اثر پڑ سکتا تھا۔

مقامی لوگ یہ محسوس کر رہے تھے کہ ابن عبدالوہاب کی تعلیمات نہ صرف ان کی سیاسی حیثیت کے لیے بلکہ اخلاقی طاقت کے لیے بھی خطرے کا باعث ہیں، وہ سمجھتے تھے کہ ابن عبدالوہاب کا اصلاحاتی پروگرام ذاتی اور انفرادی سطح تک محدود نہیں رہے گا بلکہ وہ قومی سطح تک آئے گا اور بالآخر ان کی طاقت کو بھی بہا کر لے جائے گا۔ جب توحید کے حوالے سے ان کی تعلیمات واضح ہونے لگیں اور مقامی عمائدین پر اس کے منفی اثرات مرتب ہوئے تو ان رہنماؤں نے ان کی بتائی ہوئی سچائی کو ماننے سے انکار کر دیا۔ انھوں نے انھیں العیینہ چھوڑنے اور حج کی غرض سے مکہ کے لیے رخت سفر اختیار کرنے کو کہا۔[۲۱] ان کی تعلیمات کی وجہ سے مقامی عمائدین ان پر شہر چھوڑنے کے لیے بار بار دباؤ بڑھاتے رہے۔

وہابی تحریک کے مخالفین ابن عبدالوہاب کے خلاف اس رویے کی وجہ ان کے انتہا پسند اور ملحد ہونے کو سمجھتے ہیں، کیوں کہ یہ ان کی تعلیمات کا قدرتی ردعمل تھا۔ تاہم حقیقت یہ تھی کہ ان کی فکر اور تبلیغ کو تسلیم کر لیا گیا تھا اور مقامی عمائدین نے یہ محسوس کرنا شروع کر دیا تھا کہ یہ طاقت حاصل کرنے کا عمل ہے جب کہ دوسرے غیر وہابی اس سے اتفاق کرتے تھے کہ ابن عبدالوہاب کی تحریروں سے ملحدانہ تاثر نہیں ملتا۔[۲۲]

بالآخر ابن عبدالوہاب نے العیینہ کو مقامی حکومتی رہنماؤں کے سپرد کر دیا۔ انھوں نے مکہ میں حج ادا کیا

اور مدینہ کے لیے روانہ ہو گئے۔(۲۳) وہاں انھوں نے مزید تعلیم حاصل کرنے کے لیے اس دور کے مشہور شیخ الحدیث اور عالم شیخ عبداللہ ابن ابراہیم ابن سیف اور ہندوستانی عالم شیخ محمد حیات السندھی سے کسب فیض حاصل کیا۔ اٹھارویں صدی میں مکہ اور مدینہ کے حدیث کے علما تمام دنیا میں اپنی مرکزیت کی وجہ سے مذہبی تعلیم کے فروغ کا سبب بنے۔ مسلمان علمائے دین کئی ایک وجوہات کی وجہ سے حجاز آتے تھے۔ کچھ لوگ ان مقدس شہروں میں تعلیم اور رہائش کے لیے رجوع کرتے تھے اور بعض یہاں زمین حاصل کرتے اور رہنے لگتے۔ محمد حیات السندھی بھی ان میں سے ایک تھے جو ہندوستان میں مغلوں کی ڈوبتی ہوئی سلطنت کو پیچھے چھوڑ آئے تھے۔ مسلمانوں کا شاندار ماضی ان کے پیش نظر تھا اور وہ اسلام کے بنیادی مراکز سے اس کا دوبارہ احیا کرنے کے لیے بے چین تھے(۲۴) اور یہی وہ دور تھا جب ابن عبدالوہاب کا مدینہ میں اٹھارویں صدی کے ان اصلاح پسند علما سے رابطہ قائم ہوا۔ ابن عبدالوہاب کی تعلیمات کا کثیر حصہ ان ہی اصحاب کی مرہون منت تھا۔ اس طرح انھیں دیگر مسلمان ممالک کے طلبا سے بھی اظہار خیال کا موقع ملا جو ان کے خیالات کی گہرائی اور فہم وفراست میں اضافے کا موجب بھی بنا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ السندھی اور ابن سیف کی تعلیمات کے ابن عبدالوہاب پر گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ خصوصاً احادیث کی اہمیت، اس کے اکٹھا کرنے کے ذرائع اور راویوں کا تسلسل، پرانے علما کی تقلید کی نفی، انفرادی اجتہاد کی ضرورت پر استدلال اور سماجی اصلاحات کی ضرورت کی اہمیت میں اضافہ ہوا۔ یہ دونوں اہم علما محقق ابن تیمیہ سے خاصے متاثر تھے۔ اکثر کہا جاتا ہے کہ ابن عبدالوہاب بھی ابن تیمیہ کے پُرجوش حامی تھے، لیکن ان کی تحریروں سے ایسا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔(۲۶) تاہم سب سے اہم امر یہ ہے کہ ابن سیف اور السندھی نے اپنی تبلیغ میں ابن تیمیہ کا کچھ حصہ ضرور شامل کر رکھا تھا۔ اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ اگر ابن عبدالوہاب پر ابن تیمیہ کی تبلیغ کے زیادہ نہیں تو محدود اثرات ضرور مرتب ہوئے ہوں گے۔

اس عہد کے چند ہم عصروں کے ان الزامات کے جواب میں کہ ابن عبدالوہاب نے پانچویں مکتبۂ فکر کی بنیاد رکھی، اس طرح وہ ملحد ٹھہرے، کیوں کہ انھوں نے سنی اسلام کی روایت سے انحراف کیا تھا؛ تاریخ میں دو واقعات کا تذکرہ ملتا ہے جس سے ابن عبدالوہاب کی وابستگی مترشح ہوتی ہے۔ پہلے واقعہ میں ایک بار ابن عبدالوہاب کو ابن سیف نے مستقبل میں اپنے مخالفین سے مقابلہ کرنے کے لیے ایک ہتھیار کے استعمال کا مشورہ دیا۔ ابن عبدالوہاب کی دلچسپی ظاہر کرنے پر وہ اسے اپنے کتب خانے میں لے گیا اور کہا کہ یہی اصل ہتھیار ہیں۔ تبدیلی ہمیشہ علم اور بحث مباحثے سے آتی ہے اور تشدد سے کبھی کوئی مسئلہ حل نہیں ہوا۔

دوسرے واقعے میں ابن عبدالوہاب اپنے استاد محمد حیات السندھی کے ساتھ کھڑے تھے کہ چند لوگ حضور پاکؐ کے مزار مبارک کے سامنے سے گذرے جو انؐ سے مدد اور شفاعت مانگ رہے تھے۔ السندھی نے ابن عبدالوہاب سے لوگوں کے اس عمل کے متعلق استفسار کیا تو انھوں نے کہا یہ سراسر غلط ہے اور ان عقائد کو

درست کرنے کی ضرورت ہے۔ (۲۸)

یہ واقعات ظہور پذیر ہوئے یا نہیں، یہ الگ بحث ہے لیکن یہ تاریخی حکایتیں اس امر کی جانب اشارہ کرتی ہیں کہ اٹھارویں صدی کی تحریک میں ابن عبدالوہاب کے کردار کی نوعیت کیا تھی اور ان واقعات کا ان کے نظریات سے کتنا تعلق تھا۔ بے شک ابن عبدالوہاب تعلیم اور بحث مباحثے کو ہی تبدیلی کا زینہ تصور کرتے تھے اور اپنے نظریات کو متعارف کرانے سے ہرگز خائف نہیں تھے اور چاہتے تھے کہ لوگ صاحب مزار سے حاجتیں طلب نہ کریں۔ ان دو واقعات کی صحت سے ہٹ کر اگر دیکھا جائے تو یہ بات واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ ابن عبدالوہاب نے جب مدینہ میں اپنی تعلیم مکمل کی تو وہ اس وقت تبلیغ کے لیے بہت زیادہ پر جوش دکھائی دیتے تھے اور اپنے اساتذہ سے خاصا متاثر تھے۔ ابن عبدالوہاب مدینہ سے عراق کے شہر بصرہ آئے اور یہاں انھوں نے مشہور زمانہ استاد اور محقق محمد المجموعی سے حدیث اور فقہ کی مزید تعلیم حاصل کی۔ محمد المجموعی نے بھی ابن سیف اور السندھی کی طرح انھیں لوگوں میں شرک اور بدعت جیسے عوامل سے آگاہ کیا اور توحید پرستی پر زور دیا۔ (۲۹) کہا جاتا ہے کہ المجموعی نے اپنے بچوں کو اجازت دے رکھی تھی کہ وہ بھی ابن عبدالوہاب کے ساتھ مل کر تعلیمی سرگرمیوں میں حصہ لیں۔ جب بصرہ کے حکمرانوں کو محمد ابن عبدالوہاب کی تعلیمی سرگرمیوں سے خطرہ محسوس ہونے لگا تو انھوں نے انھیں شہر بدر کرنے کا فیصلہ کر لیا، (۳۰) جب کہ ان کی جبری بے دخلی میں المجموعی کا کوئی ہاتھ نہیں تھا اور اسے اس فیصلے سے خاصا صدمہ ہوا۔ (۳۱)

کہا جاتا ہے کہ اپنے بصرہ کے قیام کے دوران ابن عبدالوہاب نے شیعہ اکابرین سے بھی ملاقاتیں کیں جس سے انھیں بعض نظریاتی، عدالتی اور مذہبی خیالات کی وضاحت میں مدد ملی۔ اکثر اوقات یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ ابن عبدالوہاب شیعیت کے بڑے مخالف تھے مگر انھوں نے صرف ایک کتاب میں شیعہ مکتب کی ایک شاخ 'رافضہ' کو ہدف تنقید بنایا تھا۔ (۳۲) اس کے علاوہ انھوں نے کبھی بطور خاص شیعہ مکتب فکر کو تنقید کا نشانہ نہیں بنایا، تاہم انھوں نے ان کی بعض تعلیمات کو توحید کی خلاف ورزی پر ضرور محمول کیا۔ (۳۳)

بصرہ کو الوداع کہنے کے بعد ابن عبدالوہاب، الذبیر وارد ہوئے۔ یہاں سے ان کی اگلی منزل شام کا شمالی علاقہ تھا، (۳۴) مگر الذبیر میں قیام کے دوران ان کے مالی حالات خراب ہو گئے اور انھوں نے مزید سفر جاری رکھنے کا ارادہ ترک کر دیا، (۳۵) اور عرب واپس آ گئے اور الحسیشہ کی جانب عازم سفر ہوئے۔ یہاں آ کر انھوں نے شیخ عبداللہ ابن عبداللطیف کے ہاں قیام کیا۔ (۳۶)

ابن عبدالوہاب کا الحسیشہ میں قیام مختصر رہا اور نا معلوم وجوہات کی بنا پر انھوں نے شہر چھوڑ دیا اور حریمیلا کے لیے روانہ ہو گئے جہاں ان کے والد گرامی رہائش پذیر تھے۔ (۳۷) انھوں نے دوبارہ اپنے والد کی راہنمائی میں بدعت اور شرک کے خلاف شد و مد سے کام شروع کر دیا۔ (۳۸)

انھوں نے اپنی مشہور زمانہ کتاب 'کتاب التوحید' حریمیلا کے قیام کے دوران ہی تحریر کی جس کی متعدد

کاپیاں فوراً ہی نجد اور اس کے اطراف میں بک گئیں۔ (۳۹) حالاں کہ ان کے نظریات کو بعض لوگوں نے رد بھی کیا اور متاثر کن ابدی حقائق سے عاری قرار دیا مگر تاریخی حقائق سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان کے نظریات کے اثرات تھوڑے ہی عرصے میں دور دراز خطوں میں پھیل گئے جو نہ صرف باقی رہے بلکہ ایک تحریک کی شکل بھی اختیار کرتے گئے۔ (۴۰)

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہر کسی نے اس پیغام کو مثبت طریقے سے سمجھا۔ درحقیقت ابن عبدالوہاب کی تبلیغی سرگرمیوں اور منفرد انداز نے ان کے والد اور حریملا کے دیگر باسیوں کے درمیان خلیج کو گہرا کر دیا۔ چنانچہ ابن عبدالوہاب نے ۱۷۴۰ء میں اپنے والد کے انتقال تک اپنی تبلیغ کو روک دیا۔ (۴۱)

والد کی رحلت کے بعد ابن عبدالوہاب نے اپنی تعلیمات دوبارہ شروع کر دیں۔ کچھ تاریخی مفروضوں سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے توحید پرستی کے فلسفے کی مخالفت کرنے والوں کے خلاف اعلان جہاد بھی کیا لیکن تمام شواہد اس واقعے سے اتفاق نہیں کرتے اور اسے من گھڑت قرار دیتے ہیں۔ (۴۲) ایسے وقت میں جہاد کا اعلان مناسب نہیں لگتا کیونکہ یہ ابن عبدالوہاب کی تعلیمات سے میل نہیں کھاتا اور اگر ناممکن نہیں تو غیر عملی ضرور تھا۔ اس وقت ابن عبدالوہاب کو کوئی سرکاری سرپرستی بھی حاصل نہیں تھی۔ نتیجتاً کسی عسکری قوت کی غیر موجودگی میں وہ جہاد کا بطور مقدس جنگ کیسے اعلان کر سکتے تھے، البتہ انھوں نے اپنی تبلیغ اور تعلیمات کا پرچار جاری رکھا جو رفتہ رفتہ مقبولیت حاصل کرتا گیا۔

بالآخر حریملا کے لوگوں پر ان کی تبلیغ کا اثر ہونے لگا اور وہ مالی مدد فراہم کرنے لگے۔ حریملا کا میدان ابن عبدالوہاب کی تعلیمات کے سیاسی اثرات کا ایک دلچسپ تجربہ ثابت ہوا، کیوں کہ مقامی لوگ اس کے ردعمل میں دو حصوں میں بٹ گئے۔ دو قبائل ان کی حمایت میں ثابت قدمی سے آگے آ گئے۔ (۴۳) جب کہ حریملا کے دوسرے سیاسی اور مذہبی لوگوں نے ان کے پیغام سے قومی سالمیت کو خطرہ محسوس کرتے ہوئے متحد ہونا شروع کر دیا۔ وہ لوگ اس درجہ مخالفت پر اتر آئے کہ انھوں نے ابن عبدالوہاب کو قتل کرنے کی منصوبہ بندی شروع کر دی۔

اختلاف کی بنیادی وجہ ابن عبدالوہاب کی جنسی بداخلاقی کے خلاف نفرت کا اظہار تھا۔ ان کا کہنا تھا کہ جنسی معاملات کو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ادا کرنا چاہیے اور اس کے لیے شادی کی راہ اپنانے کی ہدایت کی۔ اس کے ردعمل میں غلاموں کی اکثریت پر مشتمل ایک گروہ نے قتل کے ارادے سے رات کے پہر ابن عبدالوہاب کے گھر پر دھاوا بول دیا مگر ان کی جانب سے مدد کے لیے چیخ و پکار پر وہ لوگ بھاگ نکلے۔ یوں عبدالوہاب کو قتل کرنے کی کوشش ناکام ہو گئی۔ (۴۴)

ابن عبدالوہاب کے قتل کی ناکام کوشش کے بعد انھوں نے حریملا کو چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا۔ چنانچہ اس طرح وہ دوبارہ اپنے آبائی گاؤں العیینہ لوٹ آئے جو اب دوبارہ تعمیر ہو چکا تھا اور وہاں عثمان ابن حامد ابن معمر

حکومت کر رہا تھا۔ ابن معمر ایک قابل حکمران تھا۔ اس نے ابن عبدالوہاب کا کمال عزت سے استقبال کیا اور اپنے رشتے کی خالہ الجویریہ بنت عبداللہ ابن معمر سے عقد کر دیا۔ (۴۵) رشتہ ازدواج میں منسلک ہونے کے بعد ابن عبدالوہاب نے ابن معمر کو توحید کے اصول سکھانے شروع کر دیے، (۴۶) تب ابن عبدالوہاب اور ابن معمر نے ایک سمجھوتہ طے کیا۔ ابن عبدالوہاب نے اپنے مذہبی نظریات کو پھیلانے کے لیے تبادلے میں ابن معمر کی سیاسی حکمرانی کو نجد اور اس سے آگے تک پھیلانے کی یقین دہانی کرائی۔ (۴۷) ابن معمر کی رضامندی سے ابن عبدالوہاب نے وسیع البنیاد تبلیغ اور دعوت عام کی شروعات کر دیں۔

محمد ابن عبدالوہاب اور ابن معمر کے درمیان طے پانے والا سمجھوتہ کئی لحاظ سے اہم تھا۔ اول تو اس نے محمد ابن سعود اور ابن عبدالوہاب کے درمیان ہونے والے سمجھوتے کی راہ ہموار کی جو کہ آج بھی تیسری سعودی ریاست کی صورت میں جوں کا توں برقرار ہے۔ مزید برآں یہ ایک ایسا طریقہ کار تھا جسے اٹھارویں صدی کے اسلامی دنیا سے وابستہ اصلاح کاروں نے بھی اپنایا۔ اس طرح سیاسی مذہبی اتحاد وہابیت کے ایجنڈے کے حوالے سے کوئی نیا عمل نہیں رہا۔

دوئم، اس سیاسی اور مذہبی اتحاد سے ابن عبدالوہاب کے نظریات کا خوب احیا ہوا اور یہ بالآخر وہابیت کی صورت میں نمودار ہوا۔ وہابیت میں توحید کی مذہبی توجیہہ اس طرح بیان کی جاتی ہے کہ توحید کے اصولوں پر مبنی مذہبی ہم آہنگی کا یقین دلانا ضروری ہے۔ اس طرح دنیا کی تمام قوتوں پر خدا کی مطلق العنانی کا بے مثال تصور جڑ پکڑتا ہے اور خدا کے سامنے جواب دہی کا پہلو ابھرتا ہے اور سیاست اور ذاتی خواہشات میں شخصی عمل توحید کے معیاروں پر پرکھے جاتے ہیں۔ یوں تمام سیاسی عمل توحید کے گرد گھومنے لگتا ہے۔

اس دور کا تیسرا اہم پہلو وہ تین امور تھے جو وہابیت کی تحریک سے منسوب ہونے لگے تھے، یعنی کسی مقدس درخت کا کاٹنا، مزار مسمار کرنا اور زانیہ کو سنگسار کرنا۔ ان تینوں سرگرمیوں کے پس منظر میں توحید کے پیغام کو عملی طریقے سے روشناس کرانا مقصود تھا۔ یہ امور وہابی تحریک کی بنیاد بنے اور ابن عبدالوہاب کی تعلیمات کے حوالے سے انتہا پسندی کی اہم مثال بن کر سامنے آئے۔ ان تبدیلیوں نے نہ صرف ابن عبدالوہاب کو اپنے عہد میں شہرت عطا کی بلکہ صدیوں سے دنیا بھر میں وجہ نزاع بھی بنا رکھا ہے۔

ان تینوں واقعات کے تناظر میں ترتیب وار تفصیل سپرد قلم ہے۔ (۴۸) توحید کے منشور پر عمل درآمد کے حوالے سے سب سے پہلا قدم مقدس درختوں کے کٹاؤ کا انجام دیا گیا جو کہ ابن عبدالوہاب اور ابن معمر کے درمیان اتحاد کے بعد پہلا زینہ تھا۔ اس وقت الجیجنہ میں کئی ایسے درخت موجود تھے جن پر مقامی لوگ مختلف اشیا آویزاں کر کے منتیں مرادیں مانگتے تھے۔ ابن عبدالوہاب ان رسوم کو گناہ سمجھتے تھے کیوں کہ یہ صریحاً توحید کی خلاف ورزی تھی۔ چنانچہ انھوں نے انتہائی قدم اٹھانے کا فیصلہ کیا۔ انھوں نے بہت سے لوگوں کو ان درختوں کو کاٹنے کے لیے معمور کیا، جب کہ قیمتی درختوں کو محفوظ بھی کر لیا گیا۔

ابن عبدالوہاب کا مقصد یہ تھا کہ وہ لوگوں میں توحید کے حوالے سے مثبت تبدیلی لائیں۔ان کی جانب سے ان درختوں کے کٹاؤ کی خبر نے مقامی اور اردگرد کے باسیوں کو ششدر کر دیا۔اس عملی مظاہرے کا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگوں میں ان کی تعلیمات کے حوالے سے انتہا پسندانہ عوامل نمو پانے لگے اور یہ بھی واضح ہو گیا کہ ابن عبدالوہاب اوران کے پیروکار جہاں بھی رہائش پذیر ہیں، وہاں توحید کے معاملے پر کوئی سمجھوتہ نہیں کیا جائے گا اوران کی تعلیمات کی رُو سے مذہب میں ان خرافات اورضعیف الاعتقادی کی کوئی گنجائش نہیں تھی؛ یعنی وہابیوں کے نزدیک اسلام میں خدا کے علاوہ کسی دوسرے کے لیے پرستش یا عقیدت حرام قرار دے دی گئی۔

اسی طرح دوسرا اہم واقعہ حضرت عمر فاروقؓ کے بھائی اور حضرت محمدؐ کے صحابی جناب زید ابن الخطاب ؓ کے مزار کو مسمار کرنا تھا اوراس سے لوگوں کو یہ پیغام دینا مقصود تھا کہ توحید کے ماننے والے کیا مثال قائم کرنا چاہتے ہیں۔(۴۹) دوسرے معاملات میں ابن عبدالوہاب نے اسی مزار کے اطراف میں تعلیم اور تبلیغ کا سلسلہ شروع کر دیا تھا۔ بہت سارے لوگ ان کی تعلیمات سے متاثر ہو کر اُن کے گرد جمع ہونا شروع ہو گئے تھے۔ صاحب مزار کے صحابی رسولؐ ہونے کی وجہ سے علاقے میں ان کے خاصے عقیدت مند موجود تھے، چنانچہ ان کے مزار کو مسمار کرنا کوئی اتفاقیہ وقوعہ نہیں ہوسکتا تھا بلکہ اسے جان بوجھ کر مسمار کیا گیا۔ابن عبدالوہاب نے سوچے سمجھے منصوبے کے تحت اس مزار کا انتخاب کیا تھا، کیوں کہ خدا کی بجائے مذکورہ صحابیؓ لوگوں کی عقیدت کا مرکز بن چکے تھے۔

اس سلسلے میں ایک حدیث کی بازگشت بھی سنائی دی جس میں راوی سے منقول ہے کہ حضور پاکؐ نے قبروں کی پوجا اورعقیدت مندی سے منع فرمایا تھا۔(۵۰) ممکن تھا کہ قبر سے عقیدت واحترام کا جذبہ رفتہ رفتہ خدا کی بجائے صاحب مزار کی عبادت میں تبدیل ہو جاتا، یہی وجہ تھی کہ ابن عبدالوہاب مزارات کو مسمار کرنے پر کمربستہ ہو چکے تھے اوراس کے پیچھے شریعت کو سمجھنے کی سوچ کا عمل دخل نہیں تھا۔

ابن عبدالوہاب کی شخصیت عملیت پسندی کی آئینہ دار تھی اور وہ مستقل مزاج مبلغ تھے۔ انھوں نے مزارات کی اہمیت اورلوگوں کی ان سے وابستہ توقعات کا ادراک کرلیا تھا۔ وہ جانتے تھے کہ مزار کے مسمار کرنے سے انھیں مقامی باشندوں کی جانب سے مدافعت کا سامنا کرنا پڑے گا۔ابتدائی عہد کے مسلمان مزارات سے گہری وابستگی رکھتے تھے اورعقیدت مندوں کی آمد کی وجہ سے خاصی آمدنی بھی حاصل ہوتی تھی۔اس لیے مقامی آبادی بھی اس مزار کے مسمار ہونے پر خاموش تماشائی کی طرح بیٹھنے والی نہیں تھی۔نتیجتاً ابن عبدالوہاب نے ابن معمر سے تقریباً ۶۰۰ افراد کا دستہ لیا اورمزار کی جانب نکل کھڑے ہوئے۔مقامی لوگ اس کی راہ میں مزاحم ہوئے لیکن جب انھوں نے ابن معمر اوراس کے ساتھیوں کی جانب سے جنگ کی دھمکی سنی تو پیچھے ہٹ گئے۔درخت کاٹنے کے واقعے کی طرح جب لوگوں نے ابن عبدالوہاب کو اپنے ہاتھوں سے مزار کی اینٹ سے اینٹ بجاتے دیکھا تو دیکھنے والوں پر اس وقوعہ کا زبردست اثر پڑا اورابن عبدالوہاب نے بھی سیاسی حمایت حاصل کر لی۔اب

لوگ ذاتی طور پر اس کی مخالفت میں سامنے آنے سے گریز کرنے لگے، کیوں کہ انھوں نے اپنی آنکھوں سے ابن عبدالوہاب کے ساتھ فوجی طاقت کی پشت پناہی کا عملی مظاہرہ دیکھ لیا تھا۔

مزار کی تباہی تین حوالوں سے اہمیت کی حامل تھی۔ اول، غیر وہابی عناصر پر وہابیت کی عسکریت پسندانہ ذہنیت مسلط ہوگئی، حالاں کہ ابن عبدالوہاب نے بذات خود کسی ایسے کام کی حمایت نہیں کی تھی۔ اس تحریک کے مخالفین نے جب عوامی مقبولیت کے حامل مقامات کی تباہی دیکھی تو انھوں نے یہ فرض کرلیا کہ عسکریت پسندی اور مذکورہ تباہی دونوں ہی ابن عبدالوہاب کی تعلیمات کا ورثہ ہیں۔ اس طرح وہابیت کے حوالے سے جارحیت اور توسیع پسندی کی سوچ نے مقبولیت حاصل کی، حالاں کہ ان سرگرمیوں کے پیچھے ہرگز یہ عزائم کارفرما نہیں تھے۔

اس طرح ایک مزار کی تباہی سے وہابیوں نے دیگر مزارات مسمار کرنے کی تقلید شروع کردی اور وہ مشہور مزارات کو تباہ کرنے کی کارروائیوں میں ملوث ہوگئے۔ اس طرز فکر سے وہابیوں اور شیعہ بشمول صوفیا کے مابین ہنوز تنازعات چلے آرہے ہیں۔

سوئم، مزارات کی تباہی سے یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ وہابیت صرف غیر مسلموں کے خلاف کسی تحریک کا نام نہیں ہے، کیوں کہ یہ مزارات ابتدائی دور کے مسلمان اکابر کی قبروں پر بنائے گئے تھے۔ وہابیوں کا مقصد بالکل واضح تھا کہ مسلمان قومیت کو بھی اپنے عقائد درست کرنے چاہئیں، کیوں کہ صراط مستقیم صرف توحید کی جانب رہنمائی کرتی ہے اور قدیم روایات سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس طرح توحید کے معاملے میں مسلمانوں کے درمیان حد فاصل کھینچ دی گئی۔

مسلمان اسلاف کی یادگاروں کی تباہی سے مختلف نوعیت کا ردعمل سامنے آیا۔ یہ ابن عبدالوہاب کے چند ایک پیروکاروں کے لیے جوش وخروش کا باعث بنا اور وہ اس نوعیت کی سرگرمیوں کو دوہرا کر اپنے عقیدے کی مضبوطی کا اظہار کیا کرتے، جب کہ دوسرے لوگ یہ سمجھتے تھے کہ یہ حضرات اپنی تعلیمات کے منطقی نتیجے کے طور پر بہت دور نکل گئے ہیں۔ ابن عبدالوہاب کے نزدیک یادگاروں کی تباہی کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی تھی، کیوں کہ جائیداد کی تباہی سے انسانی بقا پر اثرات مرتب نہیں ہوتے، جب کہ جہاد کے حوالے سے انسانی اور حیوانی زندگی کی بقا کا پہلو سب سے پہلے پیش نظر رکھا گیا تھا۔ محض اسلاف کی یادگاروں کو مسمار کرنا اس لیے ضروری سمجھا گیا کہ وہاں عقائد متاثر ہونے کا اندیشہ تھا، جب کہ ابن عبدالوہاب نے جائیداد کو نقصان پہنچانے کی کبھی اجازت نہیں دی۔ تیسرا اہم واقعہ جس میں زانیہ کو سنگسار کیا گیا تھا، ابن عبدالوہاب کے لیے خاصی پریشانی کا موجب بنا، کیوں کہ یہاں انسانی جان کا معاملہ درپیش تھا۔ حالاں کہ مخالفین نے اس واقعے کو جارحانہ انداز میں پیش کیا اور عورتوں سے بیزاری کو وہابیت سے مربوط کیا لیکن تاریخ شاہد ہے کہ ابن عبدالوہاب نے کبھی اس واقعہ کی اس پیرایے میں حمایت نہیں کی اور وہ اس انسانی معاملے پر ہمیشہ صدمے کا شکار رہے۔ (۵۱)

درحقیقت ایک عورت کو سنگسار کیا گیا تھا اور کہا جاتا ہے کہ اسے صفائی کا موقع دیا گیا اور نہ ہی مکمل چھان بین کی گئی تھی۔ وہ خاتون زنا کی مرتکب ہوئی تھی، اور انصاف کے لیے ابن عبدالوہاب کے پاس لائی گئی تھی، ابن عبدالوہاب نے تعزیرات اسلامی کے تحت اسے سنگسار کرنے کی حد جاری کی۔ مخالفین نے اس واقعے کو خوب اچھالا اور اسے اسلامی انتہا پسندی قرار دیا اور ابن عبدالوہاب پر یہ الزام عائد کیا گیا کہ وہ عورتوں سے بیزار ہے اور اس نے محض جنسی بے راہ روی پر موت کی سزا تجویز کی ہے اور پس پردہ وجوہات پر غور نہیں کیا۔

ابن عبدالوہاب کی شخصیت کا یہ پہلو اس انداز میں پیش کرنا سراسر ناانصافی پر مبنی ہے، کیوں کہ اس واقعے میں حقائق سے پردہ پوشی کی گئی اور حقوق نسواں سے متعلق اس کے اصل نظریات کو سمجھنے میں بھی کم ظرفی کا مظاہرہ کیا گیا ہے۔[۵۲] چنانچہ اس مرحلے پر اسلامی تعزیر اور خواتین کے حوالے سے ابن عبدالوہاب کے نقطۂ نظر کی وضاحت ضروری ہوگئی ہے۔

کہانی اس طرح شروع ہوتی ہے کہ ایک خاتون ابن عبدالوہاب کے پاس آئی اور اس نے اعتراف کیا کہ اس سے زنا بالرضا سرزد ہوا ہے۔ زنا ایک ایسے عمل کا نام ہے جس میں کوئی مرد اور عورت نکاح کے بغیر جنسی تعلقات قائم کرے۔ چونکہ قرآن صرف شادی کو ہی اس معاملے میں قانونی جواز سمجھتا ہے، زنا اور بدکاری کی سختی سے مذمت کرتا ہے اور مذکورہ حرکت کو بھی سنجیدہ گناہ کے طور پر دیکھا گیا ہے اور زنا کو ان چار بڑے گناہوں کی فہرست میں شمار کیا جاتا ہے جن پر حد جاری ہوتی ہے[۵۳] اور اس کی احادیث میں تفصیل موجود ہے۔[۵۴]

یہ امر نہایت اہم ہے کہ مذکورہ خاتون اپنی مرضی سے ابن عبدالوہاب کے پاس آئی تھی۔ اسے کسی نے مجبور نہیں کیا تھا کہ وہ اپنے گناہ کا اعتراف کرے، اسے اس کے کسی مرد رشتہ دار نے عدالت کے سامنے پیش نہیں کیا تھا اور نہ ہی اس کے پڑوسیوں نے اس پر جنسی بے راہ روی کا الزام عائد کیا تھا۔ ابن عبدالوہاب خود بھی اس کے اعتراف سے حیران تھے، کیوں کہ اب ان کے دیانت دار مبلغ ہونے کی حیثیت کو کڑی آزمائش کا سامنا تھا۔ یہ امر بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ انھوں نے موقع پر ہی اس خاتون کو سنگسار کرنے کا حکم نہیں دیا، حالاں کہ تعزیرات اسلامی کے تحت مجرم کے اعتراف گناہ پر وہ ایسا کرنے کے مجاز تھے۔ انھوں نے اس خاتون کے خاندان کے افراد کو ملاقات کی دعوت بھی نہیں دی اور نہ ہی انھیں یہ کہا کہ انھوں نے خاتون کی گناہوں سے توبہ کے لیے کوئی مثبت کام کیا ہے، بلکہ اس کی بجائے انھوں نے خاتون سے براہ راست بات چیت کی اور اسے اخلاقی بدعملی کا ذمہ دار قرار دیا۔ ابن عبدالوہاب نے اسے پاکیزگی سے روگردانی کرنے پر سرزنش کی اور شک کا فائدہ دینے کی کوشش کی۔ شاید وہ خاتون مثبت رویے اور شرمندگی سے نابلد تھی۔

اس فیصلے کا یہ آخری حل اس لیے تلاش کیا گیا تھا، کیوں کہ وہ خاتون اپنے جنسی رویے کو ترک کرنے کو تیار نہ تھی۔ مزید براں ایسا کوئی اشارہ نہیں ملتا کہ اس کے خاندان کے کسی فرد نے اس کی ناموس کے حوالے سے ابن عبدالوہاب سے کوئی رابطہ کیا ہو۔[۵۵] اس مقدمے کو ابن عبدالوہاب کی جانب سے خواتین کے ساتھ

ناانصافی کے معاملے پر ایک شہادت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ اس مقدمے کے تمام مراحل کے دوران اسے غیر اخلاقی سرگرمیوں ترک نہ کرنے اور اعتراف گناہ کرنے پر سزا دی گئی۔ اور ایسا انتہائی قدم اٹھانا پڑا۔

خاتون نے جنس مخالف کے ساتھ متعدد بار زنا کرنے کا اعتراف کیا اور وہ اپنے اس رویے پر نادم نہیں تھی اور نہ ہی باز آنے والی تھی؛ وہ یہ بھی جانتی تھی کہ اس کے اس عمل کا کیا نتیجہ نکل سکتا ہے، کیوں کہ ابن عبدالوہاب نے اسے ذاتی طور پر آگاہ کر دیا تھا، چنانچہ ابن عبدالوہاب نے اس کی ذہنی حالت کا اندازہ لگانے کے لیے تحقیق کی۔ یہ ممکن تھا کہ وہ خاتون مخبوط الحواس ہو اور ایسی صورت میں وہ شرعی طور پر اپنے عمل کی ذمہ دار قرار نہ پاتی۔ بحیثیت مجموعی کیا کوئی صحیح العقل شخص دانستہ طور پر گناہ کرنے کے بعد اپنے جرم پر سزائے موت کے لیے تیار ہو سکتا ہے؟

تفتیش کے بعد یہ حقیقت سامنے آئی کہ وہ خاتون باشعور اور صحیح الدماغ تھی تاہم ابن عبدالوہاب اب بھی اسے سنگسار کرنے کے حق میں نہیں تھے۔ شاید اس خاتون کے اس رویے کی کوئی اور وجہ ہو سکتی تھی۔ مثال کے طور پر کیا اس سے جبراً زنا کیا گیا تھا یا اسے اس کی مرضی کے خلاف یہ گناہ کرنے پر مجبور کیا جاتا تھا؟ ابن عبدالوہاب نے اس تناظر میں اس خاتون سے ایک اور ملاقات ترتیب دی، جس میں انکشاف ہوا کہ اس پر کوئی دباؤ نہیں تھا کہ وہ زنا کرے۔ وہ اجلاس کو چھوڑ کر باہر نکل گئی اور آزادانہ طور پر زنا کا ارتکاب کرنے لگی اور ہر بار وہ اس کا برملا اظہار کرتی۔

چنانچہ کئی ایک اجلاسوں کے بعد، یعنی دومرتبہ اس کی مجبوری اور حالات کا جائزہ لیا گیا اور تین مواقع پر اسے گناہ آلود زندگی ترک کرنے کی ہدایت کی گئی اور تمام حربے ناکام ہونے کے بعد بالآخر مقامی علما کے دباؤ پر ابن عبدالوہاب نے نیم دلی سے اس خاتون کو سزائے موت سنانے پر رضامندی ظاہر کی۔ یہ کوئی ایسا معاملہ نہیں تھا جس میں کوئی خاتون ننگے ٹخنوں کے ساتھ یا پردے کے بغیر لوگوں میں آ گئی ہو بلکہ یہ ایک ایسی خاتون کا مقدمہ تھا جس نے اپنے جرم کا اعتراف کیا تھا اور اس میں قرآنی شہادت یا لوگوں کی جانب سے فرد جرم عائد کرنے مثلاً حمل ٹھہرنے کا کوئی الزام شامل نہیں تھا۔ خاتون کو بار بار مواقع دیے گئے اور جنسی بے راہ روی ترک کرنے کی ہدایت کی گئی مگر اس نے ہر بار ان مواقع کو ٹھکرا دیا۔ اس خاتون کی جانب سے بار بار زنا جیسے گناہ کبیرہ کے اعتراف اور اس مسئلے پر احادیث کی موجودگی کے بعد ابن عبدالوہاب کے پاس اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں رہ گیا تھا کہ وہ مذکورہ جرم کی سزا کی حد نافذ کرتے، حالاں کہ وہ ذاتی طور پر اس فیصلے سے خاصا پریشان رہے۔ (۵۶)

زانیہ عورت جو کہ ناجائز جنسی تعلقات میں مبتلا تھی، اس مقدمے کا فیصلہ ابن عبدالوہاب کے پیروکاروں کے لیے جو کہ مقدس کتاب اور اسلامی قانون سے گہری وابستگی رکھتے تھے، ایک اہم سنگ میل ثابت ہوا۔

ابن عبدالوہاب اور دوسرے مقامی علماء نے ریاکاری کے بغیر فیصلہ دیا تھا۔ ان علما کی جماعت جس نے

ابن عبدالوہاب کو مجبور کیا تھا کہ وہ مجرمہ کو سنگساری کی سزا دے، انھوں نے منافقانہ طور پر اس واقعہ کو مقامی سیاسی رہنماؤں کے جذبات کو بھڑکانے کے لیے استعمال کیا اور کہا کہ ابن عبدالوہاب عوام الناس کو انتظامیہ کے خلاف اکسا رہا ہے۔(۵۷) انھوں نے ابن عبدالوہاب کی مخالفت اور بدنامی کے لیے اپنی مہم میں اس کی تعلیمات کے متعلق منفی باتیں پھیلاتے ہوئے انھیں عسکریت پسندی کا نقطۂ آغاز اور علاقائی سلامتی کے لیے خطرہ قرار دیا۔

ابن عبدالوہاب کی زندگی میں ہمیں کئی ایک مواقع پر مقامی مذہبی اور سیاسی رہنماؤں کی طرف سے ان کی مخالفت اور ان خطرات کی طاقت کو لاحق خدشات کی بازگشت سنائی دیتی ہے اور علما کے ساتھ بار بار متصادم ہونے کی وجہ سے انھیں متعدد مرتبہ علاقہ بدر ہونا پڑا۔

علما کرام کو اپنے مذہبی اثر و رسوخ کی وجہ سے عوام میں مخصوص طاقت کا حامل طبقہ تصور کیا جاتا ہے۔ یہ لوگ نہ تو کسی اہم منصب پر فائز کیے جاتے ہیں اور نہ ہی انھیں سرکاری طور پر لائسنس یافتہ عالموں کی جانب سے نامزد کیا جاتا ہے اور نہ ہی اسلام میں ایسا کوئی تصور موجود تھا۔ یہ لوگ صرف ایسے استاد ہوتے ہیں جن کے ذمہ اسلامی تعلیمات کا پرچار ہوتا ہے۔ یہ قرآن، حدیث اور اسلامی قوانین اور ان کے اظہار کا علم رکھتے ہیں۔ کئی ایک اسلامی ممالک میں یہ سرکاری عہدوں پر بھی برقرار ہیں لیکن تاریخی حوالے سے یا عموماً ایسا نہیں ہوتا۔ بہتر ہے کہ انھیں ایک سماجی طبقے سے تشبیہ دی جائے، نہ کہ انھیں سرکاری عہدے پر یا کسی ادارے سے منسوب کیا جائے۔

ان علما کی قوت کا انحصار ان کی علمی استعداد، تبلیغی معیار اور شاگردوں کی تعداد پر ہوتا ہے اور ان عوامل کی کمی و بیشی سے ان کا اختیار قرار پاتا ہے۔ ابن عبدالوہاب کے دور کے علما کو بھی یہ تشویش لاحق تھی کہ لوگ ان سے وفاداری تبدیل کر کے مخالف گروہ میں شامل ہو جائیں گے۔ ابن عبدالوہاب کو بدنام کرنے، انھیں اپنے مقام سے نیچے گرانے اور نظر انداز کرنے کے علما کے ہتھکنڈوں نے وہابیت کے خلاف افواہوں، منفی اثرات اور بحث و تکرار کو جنم دیا ہے۔

علما کو ابن عبدالوہاب سے سب سے بڑا خطرہ یہ محسوس ہوتا تھا کہ ان کی تعلیمات کے نتیجے میں وہ لوگ کمزور اور عضو معطل بن کر رہ جائیں گے۔ ابن عبدالوہاب کی جانب سے روایت پرستی اور ماضی کی تقلید کی مخالفت سے علما کی مذہبی معاملات پر دسترس، مقدس کتب پر اظہار خیال اور اسلامی قانون اور مقامی لوگوں کی سوچ پر پہرے بٹھانے کے عمل کو دھچکا لگ سکتا تھا۔ ابن عبدالوہاب مسلمان مرد و زن پر یہ زور دیتے تھے کہ وہ انفرادی طور پر قرآن و حدیث کا مطالعہ کریں اور نہ صرف علما کی اجارہ داری سے بچیں بلکہ اہم امور پر ان سے گریز کریں۔

ابن عبدالوہاب علما کے وجود سے خائف نہیں تھے اور نہ ہی انھیں مکمل طور پر نظر انداز کرتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ یہ لوگ جدید علم سے بہرہ ور ہوں۔ وہ اس شخص کو عالم سمجھتے تھے جو روایتوں پر بھروسہ کرنے کی

بجائے قرآن اور حدیث سے تمسک کریں۔ (۵۸) انھیں اپنے دور کے علما سے یہ شکایت تھی کہ ان کا علم محض قانونی کتابچوں اور اصول تفسیر پر مبنی ہے اور وہ قرآن واحادیث سے براہِ راست مستفید نہیں ہوتے۔

ابن عبدالوہاب نے کوشش کی کہ علما کے کردار کو محدود کیا جائے اور ہر مسلمان، قرآن اور حدیث کا مطالعہ انفرادی سطح پر خود کرے۔ وہ اپنے پیروکاروں سے توقع رکھتے تھے کہ وہ علما کی اسی علم کی بنیاد پر جانچ کریں۔ انھیں اپنے تجربے کی روشنی میں یہ خدشات لاحق تھے کہ کوئی مسلمان بھی علم کے بغیر دوسرے مسلمان کی تعلیمات یا رائے کا ادراک نہیں کر سکتا، خواہ وہ درست ہی کیوں نہ ہوں، اور جہالت کی وجہ سے بہترین امانت دار مسلمان بھی بے راہ روی کا شکار ہو سکتے ہیں اور وہ خود اپنی حیات میں کئی مرتبہ اس کا مشاہدہ کر چکے تھے۔ ان خدشات کی بنیاد پر ہی انھوں نے غیر لچکدار تعلیمات کا اجرا کیا جس میں مسلمان کو ہر قیمت پر صرف خدا کی دنیا میں زندہ رہنا تھا اور مبالغہ آمیزی پر اندھا اعتقاد، بھٹکے ہوئے لوگوں سے رہنمائی حاصل کرنا سب غلط تھا۔

ابن عبدالوہاب علما کی جانب سے قرآن وحدیث سے واقفیت کے فقدان کی وجہ اس کتابی علم اور تعلیم کو قرار دیتے جو انھیں پڑھایا اور سکھایا گیا تھا۔ (۵۹) انھوں نے علما کو طعن وتشنیع کا نشانہ بناتے ہوئے کہا کہ ان کے پاس صرف زبانی یا لفظی علم ہے۔ وہ قرآن وحدیث کو جامعیت اور سیاق وسباق سے سمجھنے سے قاصر ہیں (یہ امر مضحکہ خیز ہے کہ ابن عبدالوہاب کو بھی علما کی جانب سے ایسے ہی الزامات کا سامنا کرنا پڑا)۔ فہم وسمجھ بوجھ سے یہ خطرہ پیدا ہوتا ہے کہ حقائق کا غلط مطلب اخذ کر لیا جاتا ہے مثلاً قرآن الحکیم (۲:۱۹۰:۹۱) میں مرقوم ہے کہ ''تم جہاں بھی مشرکوں کو پاؤ، قتل کر ڈالو''، اگر اس آیت کو سیاق وسباق کے بغیر پڑھا جائے تو اسے بتوں کی پرستش کرنے والوں کے خلاف قتل کا حکم سمجھا جائے گا، تاہم اگر اسے تاریخی پس منظر سے سمجھنے کی کوشش کی جائے تو اس وقت معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور کے مسلمانوں پر مشرکوں کی جارحیت کے خلاف یہ حکم صادر ہوا تھا اور اس کا مقصد یہ تھا کہ مسلمان قومیت کو حملہ آوروں کے خلاف دفاع کرنے کا حق حاصل ہے اور مزید جانی نقصان سے بچنے کے لیے حملے میں پہل کا اعلان بھی ہے۔

ابن عبدالوہاب اس حقیقت سے بھی متنفر تھے کہ علمائے وقت رسوم ورواج، روایات اور اعتقادات کی روشنی میں اسلامی قانون کی تشریح کرنا اپنا استحقاق سمجھتے ہیں۔ انھوں نے الزام لگایا کہ جب علما کسی خاص قانونی رائے یا رواج کی حمایت کا فیصلہ کر لیں تو پھر الہامی احکامات کی پرواہ کیے بغیر بے چون وچرا اپنی رائے اس میں شامل کر لیتے ہیں۔ ابن عبدالوہاب ایسی حرکت کو انتہائی شرمناک قرار دیتے ہیں، کیوں کہ اس طرح خدا اور انسان برابری کی سطح پر آجاتے ہیں اور ایسا طریقہ کار تو کبھی صحابہ کرامؓ نے بھی نہیں اپنایا تھا۔ (۶۰) انھوں نے ایسی تمام بدعات کو شرک قرار دیا اور اپنے پیروکاروں کو ہدایت کی کہ وہ علما کے بغیر ایک خدا کی عبادت کریں اور اس کے غلام بنیں۔ (۶۱)

ابن عبدالوہاب علما کے اس رویے سے بھی برانگیختہ تھے کہ ان لوگوں نے اکثر دقیانوسی اور کمزور مذہبی فہم

وفراست اور قانونی مسائل کو فروغ دیا ہے۔(۶۲) ان کے نزدیک ماضی کے علما پر بھروسہ یا ان کی تقلید قابل فہم نہیں تھی۔ وہ قرآن وحدیث کی روشنی میں اجتہاد کے قائل تھے۔(۶۳) ان تمام عوامل کی وجہ سے ابن عبدالوہاب اس نتیجے پر پہنچے کہ علما کے دین کو اصل اسلام سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔(۶۴)

علما میں کئی خامیاں تھیں، ان کی تعلیمات کے روزمرہ کی زندگی پر گہرے اثرات مرتب ہوئے تھے۔ ابن عبدالوہاب نے متعدد بار علما، امرا اور سیاسی رہنماؤں میں بددیانتی اور اقربا پروری کی نشاندہی کی۔ مثال کے طور پر انھوں نے خواتین کو وراثتی حقوق سے محروم کرنے کے لیے قاضی صاحبان کا اپنی منشا کے مطابق فتویٰ جاری کرنے کا تذکرہ کیا جو کہ سراسر اسلامی قوانین کی خلاف ورزی تھی۔ ابن عبدالوہاب نے واضح کیا کہ علما اپنی مذہبی ذمہ داریوں سے بھٹک چکے ہیں، چنانچہ سماجی اور اخلاقی تبدیلی کی اشد ضرورت محسوس کی جا رہی تھی اور عوام میں یہ خلیج وسیع سے وسیع تر ہوتی جا رہی تھی۔ چنانچہ ان حالات نے علما اور مقامی رہنماؤں کو ابن عبدالوہاب کی تعلیمات کے خلاف اکٹھا کر دیا۔

معاملات کو علما کے ہاتھ سے لینے کے علاوہ ابن عبدالوہاب نے ان سیاسی عناصر پر بھی نقطہ چینی کی جو ان کی مدد میں پیش پیش رہتے تھے، کیوں کہ وہ اقتصادی امداد کی وجہ سے خاصے طاقتور ہو چکے تھے اور اسی وجہ سے وہ اسلام میں من مانی تبدیلیاں کرتے رہتے تھے۔(۶۵)

تعجب نہیں کہ علما نے بھی ابن عبدالوہاب کی اس نقطہ چینی کا منفی انداز میں جواب دیا۔ انھوں نے بھی ابن عبدالوہاب کے خلاف بھرپور مہم چلائی اور ان کی تعلیمات اور فلسفے کو طاقت حاصل کرنے کا بھونڈا ذریعہ قرار دیا۔ انھیں بدنام کرنے کی یہ منفی مہم آج بھی شدومد سے جاری ہے، حالاں کہ ابن عبدالوہاب کی اپنی تعلیمات میں ایسا کوئی پرتو نظر نہیں آتا۔ چنانچہ اس طرح علما کی جانب سے وہابیت کے خلاف چلائی گئی یہ مہم ان کی تعلیمات اور تاثر کے خلاف نقطہ آغاز ثابت ہوا۔

وہابیت کے خلاف الزامات کی طویل فہرست میں ملحدانہ اور نئی اختراعات کرنے جیسی مذہبی تبدیلیاں شامل ہیں اور ابن عبدالوہاب کو اسلام کے ایک نئے مذہب کے بانی کے طور پر پیش کیا گیا۔(۶۶) ان پر رشوت خوری، بددیانتی، غیر وہابیوں کے قتل اور ان کی جائیداد کو نقصان پہنچانے، مقروض سے جائیداد ہتھیانے اور کھلم کھلا مرتد ہونے جیسے الزامات عائد کیے گئے۔ ابن عبدالوہاب اور اس کی تحریک ان اسلامی مکاتیب فکر میں شامل ہے جنھیں زیادہ ملامت کا سامنا کرنا پڑا، کیوں کہ اس کے بنیادی فلسفے میں قوت اور سماجی تبدیلی کا تواتر سے ذکر موجود ہے۔

ابن عبدالوہاب پر ایک اہم الزام یہ بھی عائد کیا جاتا ہے کہ انھوں نے ان لوگوں کے خلاف جارحیت کا ارتکاب کیا جنھوں نے ان کی تعلیمات سے اختلاف کیا اور اس الزام کو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ آنے والی نسلوں میں منتقل کیا جاتا رہا ہے جس میں وہابیوں کو خون کے پیاسے اور تشدد پسند کے کردار میں پیش کیا گیا ہے۔

ابن عبدالوہاب خود بھی ان الزامات سے بخوبی آگاہ تھے اور وہ ان کی برملا تردید بھی کرتے رہے۔ اس موضوع پر ان کا ایک فتویٰ بھی موجود ہے۔ ان سے ایک مسلمان کے گناہ آلود زندگی بسر کرنے کے معاملے پر رائے لی گئی، جب کہ اس شخص کو اس برائی کا کوئی پچھتاوا بھی نہیں تھا۔ سوال کی نوعیت سے صاف ظاہر ہوتا تھا کہ ابن عبدالوہاب سے جلد جواب کی توقع رکھی گئی تھی۔ یہ شخص مسلمانوں کے علاقے سے باہر رہتا تھا، اس لیے جہاد کو مقدس جنگ کا جواز بنا کر حملے کرنے کا خواہاں تھا۔ سوال کنندہ نے اس متوقع جواب کے متعلق علما سے رجوع کیا۔ علما نے واضح کیا کہ جو لوگ ان کا کہا نہیں مانتے، خصوصاً اسلامی معاملات میں علما کی باتوں پر کان نہیں دھرتے، وہ گنہگار اور بداخلاق ہیں اور ایسے اشخاص مسلمان نہیں ہیں اور ان کے خلاف جہاد جائز ہے، کیوں کہ اسلاف بھی یہی کہتے ہیں۔ (۶۹)

سوال کرنے والے کو ابن عبدالوہاب سے مثبت جواب کی ہرگز توقع نہ تھی۔ ابن عبدالوہاب نے علما کی وضاحتوں کی مذمت کی اور انھیں غلط قرار دیا اور ان کے انتہا پسندانہ رویے پر نکتہ چینی کی۔ ان علما کی تنگ نظری واضح تھی۔ ابن عبدالوہاب نے اس تمام واقعہ کو تاریخی پس منظر میں جانچنے کا مشورہ دیا تا کہ یہ دیکھا جا سکے کہ وہ کون سے عوامل اور حالات تھے کہ جس کی وجہ سے یہ عمل واقع ہوا، ظاہری وجوہات کو دیکھ کر اپنا فیصلہ مسلط نہیں کرنا چاہیے۔

خاص طور پر اس واقعہ کے بعد ابن الوہاب نے علما کو جنگ وجدل اور تشدد پر عمل پیرا ایسا طبقہ قرار دیا جو عوام پر اپنی طاقت برقرار رکھنے کے لیے ہر طرح کے ہتھکنڈے کو استعمال کرتا ہے اور جہاں تک ابن عبدالوہاب کا تعلق تھا، وہ مذہبی معاملات میں ایسی آمیزش کے خلاف تھے جس کا سچائی اور سوجھ بوجھ سے کوئی واسطہ نہ ہو۔ وہ کہا کرتے تھے کہ لوگوں کو گمراہ کرنے اور ان کے عقائد کو بگاڑنے پر علما خدا کو جواب دہ ہیں۔

علما کو آڑے ہاتھوں لینے کے بعد ابن عبدالوہاب خود سے پوچھے گئے سوال کی جانب دوبارہ متوجہ ہوئے کہ ایک ایسے گنہگار مسلمان کے رویے پر کیا ردعمل ہونا چاہیے جو اپنے کیے پر نادم بھی نہ ہو؟ انھوں نے اپنے جواب میں قرآن حکیم کی آیت (۴۱:۵) کا حوالہ دیا کہ تمام مصیبتیں خدا کی جانب سے بطور امتحان آتی ہیں اور انسان کے بس میں کچھ نہیں ہے۔ خدا صرف یہ چاہتا ہے کہ کفار اور منافقوں کے خلاف جدوجہد جاری رکھو لیکن ابن عبدالوہاب نے اس جدوجہد کو جہاد سے تعبیر نہیں کیا بلکہ انھوں نے اسلام پھیلانے کے لیے قلم کے جہاد پر زور دیا اور جنگ کی اس صورت میں حمایت کی جب آخری لمحے تک اس کے علاوہ کوئی چارہ نہ رہے یا جب مسلمانوں کو مذہب تبدیل کرنے پر مجبور کیا جا رہا ہو۔ (۷۰)

رفتہ رفتہ ابن عبدالوہاب اور مذہبی و سیاسی حکام کے درمیان طاقت کے لیے جنگ کا ماحول سازگار ہونے لگا۔ ان کی مخالفت اور انھیں بدنام کرنے میں نہ صرف علما پیش پیش تھے بلکہ مقامی سیاسی طاقتیں بھی ان کی مخالفت پر اتر آئی تھیں۔ چنانچہ ابن معمر کی حفاظت میں ہونے کے باوجود ابن عبدالوہاب کے ساتھ ایک اہم

واقعہ پیش آیا۔

ہوا یوں کہ الہیسا اور بنو خالد قبیلے کے طاقتور سردار سلیمان ابن محمد نے ابن معمر کو ابن عبدالوہاب کو مدد فراہم کرنے سے منع کیا اور انھیں قتل کرنے یا علاقہ بدر کرنے کا حکم دیا، اس حکم عدولی کے نتیجے میں ابن معمر کے قبیلے کو تمام خراج سے ہاتھ دھونا پڑتا۔ یہ محض دھمکی ہی نہیں تھی، کیوں کہ ابن معمر کو ایک وسیع علاقے سے بے دخل کر دیا جاتا، جس کا مطلب یہ تھا کہ اسے وہاں سے حاصل ہونے والی پیداوار یعنی بھاری مقدار میں فصلوں، کپڑوں اور ۱۲۰۰ گدھوں سے بھی محروم ہونا پڑتا۔ یہ تمام اشیا قابل ٹیکس تھیں اور ان سے ابن معمر کو خاصی آمدنی حاصل ہوتی تھی اور اگر مذہب کو بچانا مقصود تھا تو اس کے لیے اسے یہ تمام سہولتیں داؤ پر لگانا پڑتیں۔ ابن معمر ان تمام نتائج سے اچھی طرح آگاہ تھا۔(۷۱) چنانچہ ابن معمر نے ابن عبدالوہاب کو خط لکھا اور تمام صورت حال سے آگاہ کیا اور تعاون کی درخواست کی۔ ابن عبدالوہاب نے جواباً مذہب اور عقیدے کو ہر چیز پر مقدم رکھتے ہوئے اسے ہر قیمت پر توحید کا دفاع کرنے کی ذمہ داری کا احساس دلایا اور سلیمان کی دھمکی کو اس کے لیے خدا کی جانب سے امتحان قرار دیا۔

تاہم ابن معمر کوئی خطرہ مول لینے پر تیار نہیں تھا۔ اس نے ابن عبدالوہاب کی حفاظت سے ہاتھ کھینچ لیا اور ان سے دوری اختیار کر لی اور یہ تصور کیا کہ شاید اس طرح اسے سلیمان کا تعاون بدستور حاصل رہے گا لیکن بدقسمتی سے سلیمان، ابن معمر کے اقدامات سے مطمئن نہ ہوا۔(۷۲) سلیمان اور اس کے ساتھیوں نے ابن معمر اور ابن عبدالوہاب پر دباؤ جاری رکھا۔ بالآخر ابن معمر نے مجبور ہو کر ابن عبدالوہاب کو دوسرا خط تحریر کیا اور انھیں واضح طور پر بتا دیا کہ سلیمان نے انھیں قتل کرنے کا حکم دیا ہے اور دھمکی دی ہے کہ اس سے زرخیز زمین واپس لے لی جائے گی جس سے اس کی فوج اور وہ خود کمزور ہو جائے گا۔ اس نے ابن عبدالوہاب کو مشورہ دیا کہ وہ بارضا و رغبت یہ علاقہ چھوڑ دیں، کیوں کہ وہ انھیں زخمی یا مردہ حالت میں نہیں دیکھنا چاہتا۔ حالاں کہ ابن معمر اب بھی ابن عبدالوہاب کی تعلیمات کا احترام کرتا تھا، وہ اپنے عوام کی خدمت کی ذمہ داری کو بھی سمجھتا تھا اور کسی معقول وجہ کے بغیر کسی کو بھی علاقہ بدر نہیں کر سکتا تھا۔

اس نے ابن عبدالوہاب کو یقین دلایا کہ وہ جہاں بھی جانا چاہتے ہیں، انھیں مکمل تحفظ اور حفاظت کے ساتھ روانہ کیا جائے گا۔ ابن عبدالوہاب نے اس سے دو گھوڑ سوار مہیا کرنے کی درخواست کی جن کی معیت میں وہ دیریہہ جانا چاہتے تھے۔ ابن معمر نے ان کی خواہش کا احترام کیا۔ کچھ لوگوں کا یہ خیال بھی ہے کہ ان گھوڑ سواروں کو ابن عبدالوہاب کو راستے میں قتل کرنے کی ذمہ داری سونپی گئی تھی لیکن ان سواروں نے بذات خود اس الزام سے انکار کیا۔ ابن معمر کو احساس تھا کہ یہ اقدام اس نے سیاسی مصلحت کے تحت اٹھایا تھا۔ ان تمام واقعات کا ابن عبدالوہاب کی تعلیمات پر کوئی اثر نہیں ہوا اور انھوں نے اپنی سرگرمیاں بدستور جاری رکھیں۔(۷۳)

دیریہہ پہنچنے کے بعد ابن عبدالوہاب نے عبداللہ ابن عبدالرحمٰن ابن سویلم اور اس کے عم زادہ حامد ابن

سویلم کے ہاں قیام کیا، تاہم جلد ہی انھوں نے مقامی رہنما محمد ابن سعود کو مطیع بنانے کا فیصلہ کرلیا۔ (۷۴) الیجینہ میں قیام کے دوران ابن عبدالوہاب نے فوراً ہی دیریہہ میں اپنی تبلیغی سرگرمیاں کا آغاز نہیں کیا اور نہ ہی محمد ابن سعود کو دعوۃ کا پیغام بھیجا بلکہ اس کی بجائے انھوں نے چھوٹے چھوٹے گروہوں میں چوری چھپے تبلیغی سرگرمیوں کا آغاز کر دیا۔ جب ان کے شاگردوں میں اضافہ ہونے لگا تو انھوں نے دو اندھے عالموں اور ایک عالمہ فاضلہ خاتون پر مشتمل ایک وفد محمد ابن سعود کی بیوی اور اس کے بھائی کے پاس روانہ کیا اور ان تک اپنا پیغام پہنچایا جو کہ توحید کی دعوت پر مشتمل تھا۔ (۷۵)

محمد ابن سعود کی بیوی وہ پہلی خاتون تھی جس نے ابن عبدالوہاب کے اس خیال کو کہ محمد ابن سعود کو خدا نے خاص کام کرنے کے لیے منتخب کرلیا ہے، من وعن تسلیم کرلیا اور اسے اپنے خاوند تک پہنچانے کی ذمہ داری قبول کی۔ اس طرح اس کے دو بھائی تھنایان اور مسہاری بھی قائل ہو گئے اور انھوں نے بھی محمد ابن سعود کو توحید کی دعوت کو پھیلانے اور اس کی نشر واشاعت کے لیے مجبور کیا۔ (۷۶) ان تینوں کے اصرار پر محمد ابن سعود نے حکم دیا کہ ابن عبدالوہاب کو ان کے محافظوں کی معیت میں باحفاظت اس کے پاس لایا جائے، مگر اس کے بھائی نے اسے یہ باور کرانے کی کوشش کی کہ اس کا بانفس نفیس وہاں تشریف لے جانا زیادہ بہتر ہوگا تو محمد ابن سعود، ابن عبدالوہاب سے ملنے خود ہی ان کے گھر پہنچ گیا۔

ابن عبدالوہاب نے محمد ابن سعود کا گرم جوشی سے استقبال کیا اور اسے توحید کا پیغام پہنچا دیا اور اس سے یہ وعدہ لیا کہ اگر وہ فلسفہ توحید کو پھیلانے، شرک کو ترک کرنے، جہالت کے خاتمے اور لوگوں کے مابین عدم مساوات کو ختم کرنے کا یقین دلائے تو خدا اسے اور اس کی اولاد کو نجد اور اس کے اطراف میں حکومت عطا کرے گا۔ (۷۷) یہ امر بالکل واضح تھا کہ ابن عبدالوہاب کی دلچسپی کا محور دین اور توحید تھا لیکن وہ عملیت پسند بھی تھے اور سمجھتے تھے کہ کوئی بھی سیاسی رہنما مذہب کی خاطر خطرات مول لینے پر تیار نہیں ہوگا تا آنکہ اسے دنیاوی انعامات کا لالچ نہ دیا جائے۔

اس طرح ۱۷۴۴ء میں ابن عبدالوہاب اور محمد ابن سعود کے درمیان اولین سعودی سلطنت کی بنیاد رکھ دی گئی اور اس پر صدق دل سے حلف اٹھا لیا گیا۔ (۷۸) اس سمجھوتے کی رو سے ابن عبدالوہاب مذہبی معاملات کا ذمہ دار قرار پایا اور محمد ابن سعود کے سپرد سیاسی اور فوجی معاملات کر دیے گئے اور دونوں نے یہ عہد بھی کیا کہ وہ ایک دوسرے کے معاملات میں مداخلت کے مرتکب نہیں ہوں گے۔

اس اتحاد میں جلد دراڑیں نمودار ہونے لگیں۔ فوجی سرگرمیوں اور مذہبی معاملات میں عدم مداخلت کے ضمن میں واضح تضادات موجود تھے۔ اگر ابن سعود، ابن عبدالوہاب سے یہ توقع کر رہا تھا کہ وہ جہاد کے نام پر طاقتور ہونے اور علاقے میں فوجی استحکام حاصل کرنے کے لیے من مانی کر سکتے ہیں تو یہ اس کی خام خیالی تھی۔ محمد ابن سعود کی جانب سے الدیریہہ پر اولین قبضے کے عمل کو عبدالوہاب نے نہ تو سراہا اور نہ ہی اس کی مخالفت

کی۔ وہ امید کر رہے تھے کہ ابن سعود فتح کے شادیانے بجانے کے بعد اپنے اصل کام یعنی مذہبی اصلاحات کی جانب توجہ دے گا مگر ابن عبدالوہاب نے ابن سعود کی فوجی سرگرمیوں میں مصروفیت کے باعث اس کی حمایت سے خاموشی اختیار کر لی اور خود کو روحانی اور مذہبی معاملات کے لیے وقف کر دیا، کیوں کہ ابن عبدالوہاب جہاد کو توسیع پسندی کے لیے استعمال کرنے کے حامی نہیں تھے۔

بحیثیت سیاسی رہنما (امیر) ابن سعود اور بطور پیشوا (امام) ابن عبدالوہاب کے درمیان حدود کے تعین اور ان کے مطلوبہ کردار کے حوالے سے کھچاؤ واضح ہو رہا تھا، کیوں کہ ان کے لائحہ عمل کے تحت امیر صرف فوجی، سیاسی اور اقتصادی امور کا ذمہ دار تھا، جب کہ امام کو مذہبی معاملات طے کرنا تھے،[۸۰] اور صرف امام ہی جہاد کو بطور مقدس جنگ جاری کرنے کا اختیار رکھتا تھا اور وہ بھی جب مذہب کے دفاع کا معاملہ درپیش ہو۔ جہاد کو طاقت، دولت یا شان وشوکت حاصل کرنے کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا تھا۔[۸۱] امیر اگر فوجی قوت کے استعمال کو ناگزیر تصور کرتا تب بھی اس کے پاس یہ اختیار نہیں تھا کہ وہ جہاد کے نام پر عسکری سرگرمیاں جاری رکھے، یہ اختیار صرف امام کو تفویض تھا۔ اس طرح ابن عبدالوہاب ہی اصولی طور پر اس قابل تھے کہ وہ جہاد کو مذہبی دائرے کے اندر محدود کر سکتے تھے۔

حالاں کہ شاہدین اور تاریخ دان یہ سمجھتے ہیں کہ ۱۷۴۴ء کے اتحاد کے بعد ابن سعود نے جو بھی فوجی سرگرمیاں انجام دیں، وہ جہاد کا حصہ تھیں لیکن ابن عبدالوہاب کی تعلیمات اور تحریریں اس مفروضے کی نفی کرتی ہیں۔ فوجی سرگرمیوں اور دیگر وجوہات کی بنا پر ابن عبدالوہاب کی سعودی اتحاد سے ۱۷۷۳ء میں بطور امام علیحدگی اس بات کی غماز ہے کہ انھوں نے کبھی فوجی کارروائیوں کی بڑھ چڑھ کر حمایت نہیں کی۔[۸۲] اس اتحاد کی تشکیل کے بعد بھی ابن عبدالوہاب کی تحریروں اور مذہبی سرگرمیوں سے یہ بات عیاں تھی کہ وہ ان معاملات کو طاقت کے استعمال کی بجائے بات چیت اور بحث مباحثے سے حل کرنے کے حق میں تھے، مثلاً مذکورہ اتحاد کے بعد ابن عبدالوہاب نے مقامی رہنماؤں، اسکالروں اور تمام عرب کے حکمرانوں کو دو سالوں تک مسلسل خطوط لکھے اور توحید کے متعلق اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کی اور اس تحریک میں شامل ہونے کی دعوت بھی دی۔[۸۳] بہت سے افراد نے مثبت جواب دیا تاہم عملی طور پر کوئی پیش رفت نہیں ہوئی۔ وہ اس امر سے بخوبی آگاہ تھے کہ ابن عبدالوہاب اب محمد ابن سعود کے ساتھ اتحاد کی وجہ سے ایک طاقت ور شخصیت کے طور پر ابھر رہے تھے اور عوام میں بھی اس امر کو سراہا جا رہا تھا۔[۸۴]

جن لوگوں نے ابن عبدالوہاب کی دعوت پر مثبت ردعمل کا اظہار نہیں کیا تھا، انھیں کافر قرار نہیں دیا گیا جب کہ ان کے خلاف جہاد کو بطور مقدس جنگ استعمال کیا جا سکتا تھا۔ اس کے باوجود ابن عبدالوہاب نے ان لوگوں سے جنگ میں الجھنے کی بجائے رسمی تعلقات کار کی بنیاد پر گفت وشنید اور بحث مباحثے پر اصرار کیا۔ ریاض اور واصم کی فتح اسی حکمت عملی کا نتیجہ تھی۔

ریاض کی فتح نہ تو طاقت سے عمل میں آئی اور نہ ہی یہ بہت جلدی ممکن ہوئی ۔سعودیوں کو اس شہر کا مکمل کنٹرول حاصل کرنے میں ۲۷ برس کا عرصہ لگا۔ اس دوران لوگوں پر دباؤ نہیں ڈالا گیا کہ وہ توحید کے نظریات سے ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کریں۔

فتح کا آغاز اس طرح ہوا کہ ابن عبدالوہاب نے وہاں کے حکمران دھام ابن داواس کو تبلیغ کی دعوت دی۔ پہلے پہل ابن داواس نے اس پیش کش کو ٹھکرا دیا لیکن بعد ازاں وہابیوں کے ساتھ امن معاہدہ کر لیا۔ اس سے یہ اہم پہلو سامنے آیا کہ غیر وہابیوں کے ساتھ معاہدہ کیا جا سکتا تھا۔ وہابیت کی تعلیم کو ابتدائی طور پر رد کرنے سے فوری یا مستقل جنگی صورت حال کی نوبت نہیں آئی۔

وقت کے ساتھ ساتھ دھام ابن داواس بھی ابن عبدالوہاب کی تبلیغ سے متاثر ہونے لگا بلکہ اس نے وہابی علما کو یہ اجازت بھی دے دی کہ وہ ریاض میں تبلیغ کی غرض سے آ کر ٹھہر سکتے ہیں۔ تاہم دھام ابن داواس نے اس معاہدے کی کئی ایک مرتبہ خلاف ورزی بھی کی اور یہی وجہ تھی کہ بالآخر ۱۷۷۳ء میں محتاط انداز میں فوجی کارروائی کی نوبت آئی تو یہ ریاض کی فتح پر منتج ہوئی۔ (۸۵)

ریاض کی فتح کے بعد شہریوں کے خلاف کوئی انتقامی کارروائی یا تشدد نہیں کیا گیا، حالاں کہ وہابیوں کو یہ قانونی حق حاصل تھا کہ جن لوگوں نے جوش وخروش سے مخالفت کی تھی، انھیں پھانسی پر چڑھا دیا جاتا لیکن ایسی کوئی کارروائی نہیں کی گئی۔ لوگوں کو عقیدہ تبدیل کرنے کے لیے مجبور نہیں کیا گیا اور نہ ہی ان کی جائیداد یا دولت کو ضبط کیا گیا بلکہ ابن عبدالوہاب نے اس واقعہ کو لوگوں کو انصاف فراہم کرنے اور ان کے حفظ وامان کا موقع قرار دیا۔ (۸۶) وہابیوں کی جانب سے اہم امور میں سڑکوں کی تعمیر کے ساتھ ساتھ حفاظتی اقدامات، ٹھیکے اور قانونی اور کاروباری لین دین کے ریکارڈ کے لیے اداروں کا قیام، ریاض اور دوسرے شہروں کے درمیان ذرائع نقل وحمل کو بہتر بنانا شامل تھا۔ (۸۷) سقوط ریاض کے بعد یہ بات سامنے آئی کہ وہاں شہریوں کا قتل عام نہیں کیا گیا بلکہ ان کی حفاظت اور نقل وحمل کے لئے سہولتیں فراہم کی گئیں۔ اس طرح شروع کی وہابی تحریک نے تباہی و بربادی پھیلانے یا قتل وغارت گری کو اپنا مقصد قرار نہیں دیا۔

اسی طرح واصم پر بھی مکمل قبضہ ہونے میں سات سال لگے، (۸۸) اور ریاض کی مثال کی طرح یہاں بھی ابن عبدالوہاب نے خطوط کے ذریعے مہم چلائی، حالاں کہ کچھ رہنماؤں نے مخالفت کی اور ان کی تعلیمات کو رد کیا لیکن اس کے باوجود واصم پر فوری طور پر فوجی کارروائی نہیں کی گئی، بلکہ ابن عبدالوہاب مذہبی مباحث پر زور دیتے رہے اور تبلیغ کے ذریعے تبدیلی کی حمایت جاری رکھی اور جارحیت سے اجتناب برتنے کی پالیسی اپنائی۔ واصم پر قبضے کے لیے متعدد علما کے درمیان تبلیغ کے ذریعے علمی جنگ لڑی گئی۔ مختلف علما کے درمیان ایک دوسرے کے خلاف تحریری لڑائی کا بازار گرم تھا اور حجاز سے تعلق رکھنے والے کئی ایک علما ابن عبدالوہاب کی تعلیمات کو جھوٹا ثابت کرنے پر تلے ہوئے تھے۔ اس طرح لڑائی کا میدان مذہبی علما کے ہاتھ میں تھا اور بڑی فوجی کارروائی کی

نوبت نہیں آئی تھی۔ (۸۹) درحقیقت تاریخی حوالے سے پتہ چلتا ہے کہ واصم کے معاملے میں جو عسکری حکمت عملی اپنائی گئی، وہ معمولی نوعیت کی تھی اور محض ایک موقع پر شہر کو گھیرے میں لیا گیا، تاہم اس معاملے میں اقتصادی دباؤ بہترین حربہ ثابت ہوا۔

جن لوگوں نے ابن عبدالوہاب کی تعلیمات کا مثبت جواب دیا تھا، وہ کچھ عرصہ قبل الدریہہ میں ہجرت کر کے آنے کے بعد ابن عبدالوہاب اور اس کے شاگردوں سے کسب فیض حاصل کر چکے تھے۔ اس ہجرت کا مقصد حضور پاکؐ کی تقلید نہیں تھا بلکہ یہاں ہجرت کر کے آنے والے لوگ ابن عبدالوہاب اور اس کے شاگردوں کی تبلیغ سے فائدہ حاصل کرنا چاہتے تھے۔ کئی ایک مواقع ایسے بھی آئے جب ابن عبدالوہاب نے لوگوں کو ہجرت پر مجبور کرنے کی بجائے اپنے مبلغان دین کو تبلیغ کے لیے ان کے پاس روانہ کیا۔ ابن عبدالوہاب کی تعلیمات کی رُو سے ہجرت مذہب کی ضرورت نہیں ہے۔ (۹۰)

حیرت انگیز طور پر ایک مرتبہ ایک ایسا گروہ بھی ان کے پاس آیا جس میں ان کا سابق محافظ اور محسن ابن معمر بھی شامل تھا۔ اس نے ابن عبدالوہاب کو علاقہ بدر کرنے پر شرمندگی کا اظہار کیا اور ان کے العیجنہ واپس چلنے پر مصر ہوا اور اپنی وفاداری ثابت کرنے کے لیے بتایا کہ وہ وہابیت کی تعلیم پھیلانے کے لیے چھاپہ مار کارروائیوں میں ملوث رہا ہے، تاہم ابن عبدالوہاب نے اپنی بصیرت سے پہچان لیا تھا کہ ابن معمر، ابن سعود کی دولت اور طاقت سے متاثر ہے اور مذہبی اثرات کا غلبہ کم ہے۔ چنانچہ ابن عبدالوہاب نے اس کے ساتھ جانے کی خواہش رد کر دی۔ (۹۱) آخر کار ابن معمر نے الدریہہ چھوڑ دیا اور العیجنہ واپس لوٹ آیا، بعدازاں نئی سعودی ریاست کے خلاف غیر تعمیری سرگرمیوں میں ملوث ہونے کا الزام ثابت ہونے پر ابن معمر کو مقامی وہابیوں نے ۱۷۴۹ء میں العیجنہ کی مسجد میں پھانسی دے دی اور اس واقعہ نے ابن عبدالوہاب کو خاصا پریشان کیا۔ (۹۲)

تحریک کے اندر بھی کئی اتار چڑھاؤ دیکھنے میں آئے جس میں سب سے اہم لوگوں کا الدریہہ کی جانب ہجرت کا انتخاب تھا۔ ابن عبدالوہاب اسلامی عقیدے میں اصلاحات کی بصیرت کے ساتھ وفاداری نبھاتے رہے اور مسلسل تعلیم دیتے رہے۔ انھوں نے کبھی جہادی تنظیم نہیں بنائی، جس سے عسکری کارروائیاں انجام دیتے، دہشت گردی کی تربیت کے حوالے سے ہتھیار یا بم نہیں بنائے اور نہ ہی خودکش حملہ آور تیار کیے۔ جن لوگوں نے ہجرت کی، وہ لوگ اسے مذہبی تعلیم کے تناظر میں دیکھتے تھے اور بعض احادیث کی رو سے ہجرت کو بہتر عمل سمجھتے تھے۔ (۹۳)

کچھ مہاجرین الدریہہ آ کے مایوس ہوئے۔ وہاں انھیں دین کی وہ تعلیم حاصل نہیں ہوئی، جس کی وہ امید کر رہے تھے۔ کچھ لوگوں نے اس مقام کو اپنی طاقت کو بڑھانے کے لیے طاقتور اڈے کے طور پر دیکھا، جہاں سے ابن سعود اپنی پوزیشن مضبوط بنا رہا تھا۔ انھوں نے ہجرت کو عسکری تربیت اور جنگ کی تیاری کا حصہ سمجھا تھا، چونکہ عرب ایک قبائلی معاشرہ ہے جس میں مال غنیمت کا واضح طور پر سیاسی اور اقتصادی کردار رہا ہے۔

نتیجتاً کئی مہاجرین نے الدریہہ میں تعلیم کو امن و آشتی کے پیغام کی بجائے اسے عسکری سرگرمیوں کا محور تصور کیا۔ یوں ابن عبدالوہاب کا اسلام میں نئی اصلاحات کا مقصد دھندلانے لگا اور ابن سعود کی جانب سے ریاست کے استحکام کا عمل فروغ پاتا گیا۔ اس میں کوئی اچنبھا نہیں ہے کہ یہی وہ وقت تھا جب علما نے عسکری طور پر وہابیت کے خلاف مزاحم ہونے کے لیے متحد ہونا شروع کیا۔ انھوں نے وہابیوں کو جاہل، سفلی علوم کے ماہر اور کاذب قرار دیا اور ان عوامل کی وجہ سے وہابیوں سے لڑنا قرآن کی رو سے جائز قرار دیا۔ (۹۴) یہ الزامات بے بنیاد اور غیر حقیقت پسندانہ تھے اور انھیں صرف فوجی کارروائی کے لیے جواز بنایا گیا تھا اور یہی وہ وقت تھا جب وہابیت کو خطرہ محسوس ہوا۔ آخر کار ابن عبدالوہاب نے وہابیت کے دفاع کے لیے جہاد کو جائز قرار دے دیا۔

تاہم یہ جہاد اپنی وسعت کے لحاظ سے خاصا محدود تھا۔ صرف افراد کے خلاف جنگ کو ضروری قرار دیا گیا تھا جو براہ راست بے عزتی یا حملے کا ارتکاب کریں (۹۵) اور اس میں صرف دفاعی نقطۂ نظر سامنے رکھا گیا تھا۔ تاہم یہ وہابیوں کا قانونی حق بھی تھا اور اس کے بعد کوئی متشدد کارروائی یا توڑ پھوڑ نہیں کی گئی اور نہ ہی لوگوں کو جبراً عقیدہ تبدیل کرنے پر مجبور کیا گیا۔ (۹۶) ابن عبدالوہاب نے اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے پیروکاروں کو یہ باور کروایا کہ مال غنیمت حاصل کرنے کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ جنگ جیتنے والے امیر سے امیر ترین ہو جائیں بلکہ جہاد کے دوران حاصل کی گئی اشیا صرف لوگوں کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے ہیں اور اس بات کو ثابت کرنے کے لیے ابن عبدالوہاب نے اپنے لیے مال غنیمت میں سے کبھی کوئی حصہ نہیں لیا۔ (۹۷) مال و متاع اکٹھا کرنے کے حوالے سے ابن عبدالوہاب کے تحفظات نے ابن سعود کے ساتھ اتحاد میں دراڑیں ڈالنا شروع کر دیں۔ ابن سعود کو قبائلی سردار ہونے کے باعث پرتعیش زندگی سے دور رہنے میں کوئی دلچسپی نہیں تھی، کیوں کہ اس کی رعایا اپنی وفاداری کے بدلے میں آرام طلب زندگی کی آرزومند تھی اور یہی وہ مقام تھا جہاں ابن عبدالوہاب اور ابن سعود کے درمیان کھچاؤ بڑھنے لگا۔

سعود خاندان کی جانب سے زمینوں پر قبضے کے معاملات نے ابن عبدالوہاب کو خاصا برانگیختہ کیا۔ مقامی لوگ اسلامی قوانین کی پاسداری نہیں کر رہے تھے اور انھوں نے پرتعیش زندگی اپنا رکھی تھی۔ ان کی جہالت کا ادراک کرتے ہوئے ابن عبدالوہاب نے مطالبہ کیا کہ وہ مادی آسائش ترک کر دیں اور اسلامی تعلیمات کو سنجیدگی سے اپنائیں۔ اس نے عبادات اور دوسری شرعی ذمہ داریاں ترک کرنے پر کڑی سرزنش کی۔ خصوصاً عشر اور زکوۃ ادا کرنے کا حکم دیا۔ انھیں چھوٹے اور بڑے شرک سے آگاہ کیا اور توحید کے ساتھ مضبوطی سے جمے رہنے کا وعدہ یاد کرایا، (۹۸) کیوں کہ یہ علاقہ آل سعود کے تصرف میں تھا اور انھوں نے توحید کے پیغام کو پھیلانے کا وعدہ بھی کر رکھا تھا۔ ابن عبدالوہاب نے عوام میں پھیلی ہوئی مادی عیاشیوں کی ذمہ داری بھی ان کے سر تھوپ دی۔

اس کے باوجود السعود نے اپنی طاقت اور پیسہ بڑھانے کے لیے عسکری توسیع پسندی جاری رکھی جب

۱۷۶۵ء میں محمد ابن سعود کا انتقال ہوا اور اس کا بیٹا عبدالعزیز تخت نشین ہوا تو مادی تعیش پرستی مزید بڑھ گئی اور الدریہ اسلام کے مرکز کے طور پر مشہور ہونے کی بجائے طاقت اور دولت کے حوالے سے پہچانا جانے لگا۔ ابن عبدالوہاب کا دور غربت، مقدمات اور رکاوٹوں سے عبارت تھا، جب کہ عبدالعزیز دولت، طاقت اور عیش و عشرت کے سامان مثلاً روپے پیسے کے انبوہ، جائیداد، سونے چاندی سے مرصع ہتھیاروں اور اسلحہ، گھوڑوں، قیمتی اونٹوں، کپڑوں اور عیاشی کے دیگر لوازمات کے ساتھ نمایاں تھا۔(۹۹)

اسلام کے ساتھ وفاداری نبھانے کے لیے دولت اور طاقت کا تصور موجود نہیں اور نہ ہی خدا اس ارتکاز کو پسند کرتا ہے اور ان اشیا کی فراوانی تب ہی ممکن ہے جب مذہبی اصلاحات کو ترک کر دیا جائے۔ یہ حالات مختلف ہو چکے تھے۔ ابن بشیر لکھتا ہے کہ عبدالعزیز کے دور میں لوگ ماضی کی دنیا میں واپس جانا چاہتے تھے۔(۱۰۰) وہ مذہبی اصلاحات میں چنداں دلچسپی نہیں لیتے تھے۔ وہ مادی طاقت اور انعامات کے خواہاں تھے۔قبائلی زندگی میں واپس لوٹنا چاہتے تھے،اس طرح مزید مذہبی تعلیمی کوششوں کی بجائے سیاسی اور فوجی طاقت کی جانب پیش قدمی کا رجحان واضح ہونے لگا۔

بالآخر ابن عبدالوہاب نے ۱۷۷۳ء میں ریاض کی فتح کے بعد امام کی حیثیت سے استعفیٰ دے دیا اور تمام سیاسی اور اقتصادی سہولتوں کو واپس کر دیا۔ انھوں نے صحراؤں کی کمان بھی عبدالعزیز کے سپرد کر دی اور اپنے پیروکاروں اور بیت المال (خزانہ) کو بھی اس کی کمان میں دے دیا۔(۱۰۲) عبدالعزیز توحید کے نظریے کو نجد کی سرحدوں سے باہر باقی ماندہ عرب، عراق اور شام تک پھیلانا چاہتا تھا۔(۱۰۳) اس کے اس عمل سے واضح تھا کہ السعود کا خاندان اپنے علاقے اور طاقت کو مذہبی جواز یا اس کے بغیر ہی بڑھاوا دینا چاہتا تھا۔ یوں 'سعودی وہابی' طاقت ۱۷۹۲ء سے ۱۸۱۴ء تک اپنی بلندیوں کو چھو رہی تھی اور اس سے بہت پہلے ہی ابن عبدالوہاب شہری زندگی کو ترک کر چکے تھے۔

ابن عبدالوہاب نے عبدالعزیز سے مشاورت جاری رکھی لیکن انھوں نے سعودی فوجی سرگرمیوں سے کوئی علاقہ نہ رکھا۔ انھوں نے خود کو تعلیم، تبلیغ اور عبادت کے لیے وقف کر دیا۔ حتیٰ کہ ۱۷۹۱ء یا ۱۷۹۲ء میں وہ مالک حقیقی سے جا ملے۔(۱۰۴) ان کے لواحقین میں چار بیٹے تھے جو جید عالم بنے اور متعدد شاگرد تھے جو ان کے نظریات کے امین تھے۔(۱۰۵)

اختتامیہ

ابن عبدالوہاب کے نظریات کے اثرات ان کی موت کے بعد بھی موجود ہیں۔ چاہے وہ مذہبی تبلیغ ہو یا اس کا جدید اسلامی نقطۂ نظر، دونوں کا سفر آج بھی جاری و ساری ہے۔ان کی تمام حیات اس بات کی غماز ہے کہ وہ اسلام کی بنیادی فکر سے استفادہ کرنے کے لیے قرآن و حدیث سے رجوع کرنے کے داعی تھے۔ وہ توحید

پرست تھے اور شرک سے کوسوں دور تھے۔ وہ تقلید کے منکر اور اجتہاد کے قائل تھے۔ انھوں نے خواتین کے حقوق کے لیے آواز بلند کی۔ جہاد کی اصل روح کو سمجھایا۔ تشدد پسندانہ رویوں کی حوصلہ شکنی کی اور بحث ومباحثے اور تعلیم وتبلیغ کی اہمیت کو ہمیشہ اجاگر کیا۔

References:

1. In this respect, Najd fit into a broad pattern of eighteenth-century reform because it reflected the general tendency toward regional, provincial, and local autonomy and independence from centralized rule. From a political perspective, the eighteenth century is viewed as a period of weakness in the Muslim world because of the deterioration apparent in the great Muslim empires during this time.
2. For an excellent analysis of the eighteenth-century Islamic world, see John Voll, Islam: Continuity and Change in the Modern World. 2d ed. (Syracuse: Syracuse University Press, 1994), esp.24-83
3. This science of hadith authentication came under strong academic criticism in the twentieth century.
4. See, for example, the Egyptian historian, al-Jabarti's, observation of his encounter with Wahhabi scholars as found in Abd al-RRahman al-Jabarti, 'Abd al-Rahman al-Jabarti's History of Egypt, ed. Thomas Philipp and Moshe Perlmann, 4 vols. (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1994), 3-4:321
5. The Suydanese Mahdi is good example of a later movement that sought to recreate literally the early Muslim community.
6. Esposito has noted, "Islamic revivalism is not so much an attempt to reestablish the early Islamic community in a literal sense as to reapply the Quran and Sunna rigorously to existing conditions." See John L. Esposito, Islam: The Straight Path, 4th ed. (New York: Oxford University Press, 1998), 117-18
7. Important research on this practice has been carried out in recent years, most notably by Wael Hallaq.
8. A more militant approach was undertaken by nineteenth-century movements that claimed inspiration from the teachings of eighteenth-century reformers but took a more activist political-military approach.
9. Although this type of religio-political alliance was a characteristic of the

eighteenth-century reform movements, it was not unique to this time period. The Hanbali school of Islamic law supported this type of arrangement historically, both during the caliphate and during the medieval ear, as recorded in the works of Ibn Tyamiyya. See George Makdisi, "The Sunni Revival" in Islamic Civilisation, 950-1150: A Colloquium Published under the Auspices of the Near Eastern History Group, Oxford, and the Near East Center, University of Pennsylvania, ed. D. S. Richards (Oxford: Faber, 1977), 164-65; and Joseph A. Kechichian, "The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia," Middle East Studies 18 (1986): 54.

10. Paralleling the life of the individual shoes biography is being written with that of the Prophet Muhammad is a literary style often found in biographies that seek to set the individual in question strongly within the Islamic tradition.
11. An example of questionable factual material isn the assertion of an anonymous author that Ibn Abd al-Wahhab studied philosophy in Hamadan, Qum, and Isfahan in the Iran during the course of his travels. Anonymous. Lam al-Shihab fi-Tarikh Muhammad bin Abd al-Wahhab, ed. Ahmad Abu Hakima (Beirut: n.p., 1967).
12. I have only encountered one drawing that was purportedly of Ibn Abd al-Wahhab. Futher research revealed that it was mislabeled. It is actually a drawing of Abd Allah ibn Saud following his capture by the Ottomans.
13. Uthman Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, ed. Abd al-Rahman bin Abd al-Latif bin Abd Allah Al al-Shaykh. 2 vols. (Riyadh: Matbu'at Darat al-Malik Abd al-Aziz, 1402H/1982), 1:62
14. Mohamed A. al-Freih, "The Historical Background of the Emergence of Muhammad Ibn Abd al-Wahhab and His Movement," Ph.D. diss. University of California at Los Angeles, 1990, 335.
15. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, 1:33
16. Memorization of the Quran generally precedes other types of religious education and marks the entrance of the memorizer into religious adulthood.
17. Husayn Ibn Ghannam, Tarikh Najd, 2 vols, 4th ed. (Beirut: Dar al-Shurug 1994), 1:25-25.
18. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, 1:33.
19. Ibn Ghannam, Tarikh Najd, 1:146; Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, 1:33.
20. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, 1:34.

21. Ibid., 34-35. See also Ibn Ghannam, Tarikh Najd, 1:172.
22. Examples of those having encountered actual Wahhabis and examined that teachings include the Egyptian historian Abd al-Rahman al-Jabarti.
23. Algar (Wahhabism, 7 and 11).
24. al-Freih, "Historical Background," 331.
25. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, 1:6.
26. The assertion of Ibn Abd al-Wahhab's study of and heavy reliance on Ibn Taymiyya has been made for many years, beginning with the works of Henri Laoust and continuing through Algar (Wahhabism, 8-10).
27. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, 1:35.
28. Ibid., 36.
29. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, 1:36.
30. This is a repeat of the pattern in which opposition to Ibn Abd al-Wahhab's teachings arises only when a threat to the power structure of the day is perceieved.
31. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, 1:36.
32. Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, "Risalah fi al-Radd alal al-Rafidah," in Mu'allafat al-Shaykh al-Imam Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (Riyadh: Jamiat al-Imam Muhammad bin Saud al-Islamiya, 1398H).
33. A full discussion of the Rafidah sect and Ibn Abd al-Wahhab's concerns about certain Shii beliefs and practices follows in chapter 2.
34. It is believed that the purpose of such travels would have been to continue his fiqh studies in Damascus, which was a center or Hanbali scholarship. See, for example, George Snavely Rentz Jr., "Wahhabism and Saudi Arabia," in The Arabian Peninsula: Society and Politics, ed. Derek Hopwood (Tonawa, NJ: Rowman & Little field, 1972), 55.
35. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, 1:36-67.
36. Ibid., 37.
37. According to Ibn Bishr, Ibn Abd al-Wahhab's father had been removed from his judgeship in al-Uyaynah by the ruler of the time, Muhammad ibn Muammar, for reasons that are unclear.
38. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, 1:37.
39. Ibn Ghannam reports that Ibn Abd al-Wahhab had adherents not only in Huraymila but also in al-Uyaynah, al-Dir'iyyah, Riyadh, and Manfuhah. Ibn Ghannam, Tarikh Najd, 1:29-30.

40. For this assertion of irrelevance, see Algar, Wahhabism, 2-5.
41. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, 1:37.
42. al-Yassini, "Ibn 'Abd al-Wahhab, Muhammad," 159.
43. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, 1:37-38.
44. Ibid., 38.
45. This is the only marriage the chronicles record for Ibn Abd al-Wahhab, probably because of the political alliance that followed it.
46. Algar (Wahhabism, 18) confuses the order of these two events, claiming instead that Ibn Abd al-Wahhab's marriage to al-Jawhara was a means of cementing the political-religious alliance. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, 1:38, like earlier sources, makes it clear that the marriage came first.
47. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, 1:38.
48. Ibid., 39; Ibn Ghannam, Tarikh Najd, 1:30-31.
49. Ibn Bishr, 39.
50. Elaboration of the principle of tawhid and actions that constitute violations of it are presented in chapter2.
51. Ibn Abd al-Wahab himself referred to this incident in a fatwa to be found in his collection, "Fatawa wa-masa'il" (See No. 56).
52. The topic of women and gender is examined in greater detail in chapter 4.
53. The other three are the consumption of alcohol, theft, and bearing false witness.
54. The assignment of the death penalty for the commission of adultery is not unique to Islam. The Old Testament also prescribed this punishment. See Liviticus 20:10.
55. See Fariba Zarinebaf-shehr, "Women, Law and Imperial Justice in Ottoman Istanbul in the Late Seventeenth Centyr," in Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History, ed. Amira El Azhary Sonbol (Syracuse: Syracuse University Press, 1996) exp. 85-89; and C Ronald Jenning, "Women in the early Seventeenth Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Anatolian Kayseri," Journal of The Economic and Social History of the Orient 28 (1893): 53-114.
56. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, i:39.
57. Al-Yassini, "Ibn Abd al- Wahhab, Muhammad," 159.
58. Muhammad Ibn Abd al-Wahab, "Kitab al-Tawhid," in Mu-allafat al-Shaykh al Imam Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (Riyadh: JImaiat al-Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyah, I398H), 1:137. This was also the methodology used by

Ahmad ibn Hanbal.

59. Ibid., I8.
60. Muhammad Ibn Abd al-Wahhab. "Fatawa wa-masa'il," I8.
61. Muhammad Ibn Abd al Wahhab, "Kitab al-Tawhid," I:25.
62. Muhammad Ibn Abd al Wahhab, "Fatawa wa-Masa'il," 3:19.
63. Ibid., 65.
64. Ibid., I8.
65. Ibid., 25.
66. Ibid., 17.
67. Ibid., 23.
68. Ibid., 19.
69. This reference work was entitled al-Aquna< (Weapons) and was apparently widely available.
70. The full text of this debat can be found in Ibn Abd al-Wahhab, "Fatawa wa masa'il," 3:25-26.
71. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, 1:39-40.
72. Ibid., 40.
73. Ibid., 40-41.
74. Ibid., 41.
75. Ibid.,
76. Ibid., 41-42.
77. Ibid., 42.
78. This was the first recorded incident of the swearing of bayah between Ibn Abd al-Wahhab and a political protector.
79. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, I:42-43.
80. These responsibilities are discussed more fully in Chapter 5.
81. Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, "Kitab al-Jihad," in Mu-allafat al-Shaykh al Imam Muhammad Ibn Abd al-Wahhab: al-Fiqh (Riyadh: Jamiat al-Imam Muhammad bin Saud al Islamiyyah, I298H) 2:359-60.
82. Alexei Vassiliey, The History of Saudi Arabia (London: Saqi Books, 1998); and Christine Moss Helms, The cohesion of Saudi Arabia: Evolution of Political Identity (Baltimore: Johns Hopkins University Press, I98I
83. Al-Yassini, "Ibn ,Abd-al-Wahhab, Muhammad ," I60. Some of these letter have been colleted in Ibn Abd al-Wahhab. "Fatwa wa-Masa'il."
84. Ibn Bishr, Unwan- al-Majd fi Tarikh Najd, I:43.

85. Ibn Ghannam, Tarikh Najd, 2:6, 83-86.
86. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, I:46.
87. Ibid.
88. Details of conquest of Washm are available in Michael Cook, "The Ex-pansion of the First Saudi State: The case of Washm," in The Islamic world from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis, ed C.E. Bosworth, Charles iissawi, Roger Savory, and A.L. Udovitch (Princeton, N.J.: Darwin Press, 1989).
89. Ibid., 21.
90. See John S. Habib, Ibn Saud's warriors of Islam: The lkhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Saudi Kingdom, 1910-1930 (Leiden: Brill, 1978).
91. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, I:43.
92. Ibid.: Ibn Ghannam, Tarikh Najd, I:9-I4, 2:8, 11-12
93. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, I:453
94. Ibid., 45.
95. Ibid., 45-46.
96. Ibid.,
97. Ibid., 46
98. Ibid., 44.
99. Ibid.W
100. Ibid.
101. Ibn Bishr makes this even clearer with his tone, the volume of space dedicated to each (only about 20 pages for Ibn Abd al-Wahhab and about 450 for the movement after Muhammad Ibn Saud tooke over leadership), and his admiration for methods of the Al Saud family. Ibn Abd al-Wahhab appears to be important only in so far as his initial Inspiration was concerned.
102. Ibn Bishr, Unwan al-Majd fi Tarikh Najd, I:46-47.
103. See Rentz. "Wahhabism and Saudi Arabia," 57-58.W
104. Ibn Bashr, Unwan al -Majd fi Tarikh Najd, I:47.
105. Rentz, "Wahhabism and Saudi Arabia," 58

[بشکریہ 'تجزیات آن لائن']

تجدید پسندی سے پہلے کی اصلاحی تحریکیں

فضل الرحمٰن

ترجمہ: محمد کاظم

تجدید پسندی سے پہلے کے اسلام میں تناؤ کے حالات

مؤخر وسطی زمانے میں اسلام کی روحانی صورت حال کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ اس کی خاص بات راسخ العقیدہ اسلام اور تصوف کے درمیان تناؤ کی موجودگی تھی، لیکن زیادہ قریب سے دیکھیں تو پتہ چلے گا کہ صرف ایک تناؤ نہیں تھا بلکہ روحانی قوتوں اوران کے عمل اور ردعمل (cross- current) کا ایک پیچیدہ مرکب تھا جو صورت حال کے عمومی تجزیے میں شاید نظر انداز کر دیا جائے۔ اس لیے ان اصلاحی تحریکوں کے فینا منا پر کچھ کہنے سے پہلے جو اسلام کے اندر سے اچانک نمودار ہوئیں، ہمارے لیے بہتر ہوگا کہ ذرا رک کر اسلامی روحانیت کے اس مرکب میں مختلف عوامل کا اور خصوصاً ان کے باہمی تعلقات کا قریب سے جائزہ لے لیں۔

جیسا کہ ہم نے تصوف پر بات کرتے ہوئے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے، یہ فینا منا خود متعدد اجزا سے بنا ہوا کُل ہے۔ اس کے اخلاقی، جذبات انگیز، عارفانہ یا خیالی ونظری پہلو بہت وضاحت سے الگ الگ کیے جا سکتے ہیں۔ اخلاقی عزم جس کے ساتھ صوفیانہ تحریک نے ضبطِ نفس کے ایک طریقے کے طور پر کام کرنا شروع کیا تھا، تا کہ اسلام کی مذہبی اقدار کو ان کی بھرپور حالت میں اپنا سکے، اس نے جلد ہی ہتھیار ڈال دیے اور تیز ذائقے والی وجد آور کیفیتوں اور ایک مراعات یافتہ قسم کے علم کی کشش میں ڈوب کر رہ گیا۔ راسخ العقیدہ تالیفی اصلاحی تحریک جو امام غزالی میں ایک بحرانی صورت اختیار کر گئی تھی، ایک طرف تصوف کی وجد وحال کی کیفیات کی بے اعتدالیوں کو دبانے کی اور دوسری طرف اس کے عارفانہ دعووں کو اگر دفع کرنے کی نہیں تو انھیں محدود کرنے کی ایک مسلسل کوشش تھی۔ لیکن یہ رجحان غزالیؒ کے فوراً بعد رسی تڑا کر پھر سے آزاد ہو گئے اور جہاں ایک نے بڑے پیمانے پر مقبول سلسلوں کی صورت میں خصوصاً وہ جو بے قاعدہ تھے، روحانی عمل تنویم کی صورت اختیار کر لی، وہاں

دوسرا منزہ عن الخطا وجدانیت کے پردے کے پیچھے ہر طرح کے مابعدالطبیعیاتی اسرار میں سر کے بل جا گرا۔

جہاں تک راسخ الاعتقاد طبقے کا تعلق ہے، جس کی نمائندگی علما کرتے ہیں، تصوف کے ساتھ اس کا تعلق بھی پیچیدہ ہے۔ کچھ تو اس وجہ سے کہ تصوف میں مختلف لڑیاں (strands) ہیں اور کچھ اس وجہ سے کہ راسخ الاعتقاد لوگوں میں بھی کچھ مختلف قسم کی لڑیاں پائی جاتی ہیں، یعنی خود علما کی مختلف اقسام۔ عام طور پر صوفی تحریک میں علما کے داخلے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے ابتدائی اخلاقی عامل اور متشددانہ ضبط نفس پر زور دیا گیا اور ان کی تجدید کی گئی، خاص طور پر عمومی وجد آور تصوف کی غیر معتدل صورتوں کو ترک کر کے۔ چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عام طور پر علما کی تصوف کے ساتھ وابستگی کی تاریخ، تصوف میں اخلاقی محرک کی بازیابی کی تاریخ ہے۔ لیکن اگرچہ علما نے تصوف میں خالصتاً اوہام اور وجد و حال کی کیفیتوں کو مشتبہ قرار دینے پر مسلسل دباؤ ڈالے رکھا، تاہم خیالی ونظری (speculative) یا مابعدالطبیعیاتی تصوف کے بارے میں ان کا رویہ ایک جیسا نہیں رہا۔ بہت سے نامور راسخ الاعتقاد اسکالر ایسے تھے جن کے لیے نظری و خیالی تصوف میں بہت پُر زور کشش تھی۔ ابن عربی (ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی) کے بعد اس صورت حال میں اضافہ ہوتا چلا گیا۔

ہم باب ۸ میں یہ دکھا چکے ہیں کہ خیالی ونظری تصوف؛ نوفلاطونیت کی طرح اور زیادہ تر اس کے زیر اثر، دراصل مثالیت پسند فلسفے کی ایک معین قسم ہے اور وہاں ہم فلسفے اور تصوف کے درمیان رابطے کی بات کر چکے ہیں۔ اس لیے صوفیانہ وجدانیت، خیالی ونظری صوفیا کے ہاں فلسفیانہ فکر کا ایک انداز ہے، سوائے اس کے کہ یہ نظریۂ کشف کو کام میں لا کر جس میں کچھ منزہ عن الخطا ہونے کا تصور شامل ہوتا ہے، اپنے لیے تائید حاصل کرتی ہے۔ اب راسخ العقیدہ صوفی مفکروں نے جہاں کشف کے نظریے کو بحال رکھا، وہاں وہ صوفیانہ فکر و خیال کے نظام کے مواد میں اہم تبدیلیاں لے آئے۔ سب سے اہم تبدیلی یہ ہے کہ انھوں نے قرآن اور اسلامی عقیدے پر مبنی روایتی راسخ العقیدہ کلامی الٰہیات اور صوفیانہ عرفانیت کی خالص نظری و خیالی الٰہیات کے درمیان ایک قسم کا امتزاج پیدا کر دیا۔ راسخ الاعتقاد تصوف کی یہ لڑی اگرچہ بنیادی طور پر مذہبی فکر کے لیے خاص تھی، تاہم وہ ولایت کے تصور اور اولیا کے خصوصی مقام کے تصور پر مضبوطی سے جمی رہی، جس کے بغیر کشف کا عقیدہ منہدم ہو جاتا۔ لیکن جب تک ولایت کا یہ عقیدہ باقی ہے اور یہ اولیا کو ایک انوکھا مقام دیتا ہے، عوام کی طرف سے اولیا کی طرف سے اولیا کی حد سے زیادہ تعظیم و تکریم اور ان کے مقبروں پر وہم پرستانہ عقیدت کے اظہار سے کسی حد تک صرف نظر نہ کرنا مشکل ہوگا۔ چنانچہ نظری و خیالی تصوف اگرچہ وجد و حال والے تصوف سے مختلف ہے، پھر بھی یہ اس کی طرف ہمیشہ کم و بیش التفات پر مائل رہتا ہے۔

لیکن راسخ الاعتقاد طبقے کا دایاں بازو اسلام میں تصوف کی بطور ایک طرز زندگی کے بارے میں ہمیشہ بدظن رہا ہے۔ یہ لوگ حنبلی؛ احمد بن حنبلؒ کے پیرو، اور اہل حدیث ہیں۔ درحقیقت حنبلی اور اہل حدیث اگر پوری طرح نہیں تو بہت حد تک ایک جیسے ہیں۔ ابن حنبلؒ خود اہل حدیث تھے۔ یہاں تک کہ تیسری صدی ہجری

(نویں صدی عیسوی) کے مورخ طبری نے انھیں ایک فقیہ ماننے سے انکار کر دیا اور اصرار کیا کہ وہ محض ایک محدث ہیں۔ اب اگر چہ حدیث بہت سے اجزا کا مرکب ہے، اس میں صوفیانہ احادیث کا بھی ایک واضح بطون شامل ہے، اس کا مجموعی کردار بلاشبہ بے لچک اور عملی اقدام کا قائل ہے۔ حنبلی غیر منضبط قیاس آرائی پر اعتماد نہ کرتے ہوئے عقلی فلسفے اور خیالی ونظری تصوف دونوں کے کھلم کھلا دشمن رہے ہیں اور عوام پسند وجد وحال کا تصوف ان کے لیے قابل نفرت رہا ہے۔ اسلام میں ان نئی تبدیلیوں کے بالمقابل انھوں نے ہمیشہ ایک اخلاقی توانائی بخش قوت اور بے لچک فعالیت کے شعور کو برقرار رکھا ہے۔

لیکن جب صوفی تحریک نے چھٹی اور ساتویں صدی ہجری (بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی) میں مسلم دنیا کو جذباتی، روحانی اور عقلی طور پر اپنے اثر میں لے لیا تو اس کے بعد کٹر اہل حدیث کے لیے بھی صوفیانہ قوتوں کو پوری طرح نظر انداز کرنا ممکن نہ رہا اور انھوں نے اپنے ضابطہ کار میں اتنی صوفی میراث الحاق کرنے کی کوشش کی جتنی راسخ العقیدہ اسلام کو گوارا ہو سکتی تھی اور جس سے اس کے لیے ایک مثبت امداد دینے کا کام لیا جا سکتا تھا۔ پہلے تصوف کے اخلاقی محرک پر زور دیا گیا اور اس کے بعض طریقے مثلاً ذکر، مراقبہ وغیرہ اختیار کیے گئے، لیکن اس توجہ اور ارتکاز کا مقصد اور مواد روایتی عقیدے سے وابستہ سمجھے گئے اور ہدف کو نئے سرے سے یوں متعین کیا گیا کہ اذعانی اصولوں اور روح کی اخلاقی پاکیزگی میں ایمان کو مضبوط کیا جائے۔ تصوف نو کی یہ قسم؛ اگر ہم اسے ایسا کر سکیں، راسخ العقیدہ فعالیت کو حیات نو بخشنے لگی اور اس دنیا کے بارے میں ایک مثبت رویے کو پھر سے دل میں جاگزیں کرنے لگی۔ اس لحاظ سے حنبلی ابن تیمیہؒ اور ابن قیم الجوزیؒ، اگر چہ تصوف کے کٹر دشمن تھے، یقیناً نوصوفی تھے اور اس نئے رجحان کے پیشرو۔

بعد میں بعض صوفی کاملین فن نے خود؛ جیسا کہ احمد سرہندی نے جو تصوف کی اصلاح چاہتے تھے، اسی طرح کا موقف اختیار کیا۔ پھر نوصوفیوں نے کسی حد تک عقلی تصوف کے دعوؤں کو بھی تسلیم کیا۔ انھوں نے صوفیانہ کشف کو قبول کیا، لیکن اس کا یہ دعویٰ نہ مانا کہ وہ بظاہر خطا سے پاک ہے۔ ان کا اصرار تھا کہ کشف کا قابل اعتماد ہونا دل کی اخلاقی پاکیزگی کے تناسب سے ہوتا ہے، جس کے درحقیقت بے شمار درجے ہیں۔ ابن تیمیہؒ اور ابن قیمؒ درحقیقت خود اپنے کشف کا واضح طور پر دعویٰ کرتے ہیں۔ اس طرح کشف کے رسمی بیان گہری عقلی کارروائیوں کی سطح پر لے آئے گئے۔ پھر ابن تیمیہؒ اور ان کے مرید ضروری صوفی اصطلاحات کا پورا سلسلہ؛ بشمول لفظ سالک کے، استعمال کرتے ہیں اور اس میں ایک بے لچک اخلاقی مفہوم اور راسخ العقیدہ مزاج آہستہ آہستہ اتارتے ہیں۔ اس طرح تصوف کی یہ دونوں اقسام ایک دوسرے سے بنیادی طور پر الگ اور نمایاں ہو جاتی ہیں؛ ایک غیر اسلامی تصوف اور ایک اسلامی تصوف۔

تاہم عام مذہب کی سطح پر یہ برادریاں ہی تھیں جو عوام میں اپنی ہر دلعزیزی کے ساتھ پھیلتی چلی گئیں اور اسلامی دنیا پر چھا گئیں۔ اس تصوف کی صورت زیادہ تر وجد و حال والی تھی، جس میں خود تنویمی کی خیالی تصویریں

تھیں، مستانہ پن کی رسومات تھیں اور بھانت بھانت کے وہم پرستانہ عقائد اور اعمال تھے جو عام طور پر اپنی سطح سے گر کر مکمل استحصال اور ڈھکوسلے بازی تک آ جاتے تھے۔ اسلام کی یہی روحانی صورت حال تھی جب بارھویں صدی ہجری (اٹھارہویں صدی عیسوی) کے ایک احساس اور مذہبی معاشرتی اصطلاح کی فی الفور ضرورت نے مسلم دنیا کے زیادہ تر حصے کو اپنی گرفت میں لے لیا اور مختلف علاقوں میں اپنا اظہار اصلاح کی تحریکوں اور مدرسوں کی صورت میں کیا، جنھوں نے ہر علاقے کے روحانی تجربات اور ماحول کے اختلاف کو نظر میں رکھتے ہوئے بنیادی طور پر ایک ہی کردار کا مظاہرہ کیا۔

وہابی تحریک

اس امر کی کافی شہادت موجود ہے کہ راسخ الاعتقادی کے ایک عام احیا کی تیاری ہونے لگی تھی، مذہب کے اس بگاڑ اور اخلاقی ڈھیلے پن اور انحطاط کے خلاف، جو عثمانی سلطنت کے دور دراز واقع صوبوں اور ہندوستان میں مسلم معاشرے میں غالب اور حاوی تھا۔ ایک ایسا رجحان جس نے بارھویں اور تیرھویں صدی ہجری (اٹھارویں اور انیسویں صدی عیسوی) میں ایک واضح اظہار کی صورت اختیار کر لی تھی۔ اس کا سب سے شدید اور برہم اظہار بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) میں خود عرب کے اندر ایک تحریک کی صورت میں ہوا، جو تاریخ میں وہابی تحریک کے نام سے مشہور ہے۔ یہ تحریک جس پر ہم گفتگو کریں گے، اسے عام طور پر ایک ایسے اچانک ظہور کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے، جس نے مسلم دنیا کو حیران کر دیا۔ لیکن جیسا کہ ہم نے ابھی کہا، ایسا لگتا ہے کہ راسخ العقیدہ اسلام کی نئی سرگرمی کی ایک عام روحانی تیاری ہو رہی تھی جس سے وہابی تحریک کا یوں پھٹ پڑنا ایک چونکا دینے والا مظہر تھا۔ پہلے ہندوستان میں، جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے، راسخ الاعتقادی کے اپنے دعوے کی تجدید بہت، گیارھویں صدی ہجری (سترھویں صدی عیسوی) میں، منظر پر آ چکی تھی جس کی وجہ وہ بحران تھا جس کا اسلام نے سیاسی اور روحانی دونوں سطحوں پر سامنا کیا تھا۔ لیکن خود شرق اوسط میں بھی اٹھارویں صدی نے ایک عقلی راسخ الاعتقادی کے نئے دعوے کو دو مختلف صورتوں میں دیکھا اور ان دونوں کی نمائندگی عظیم یمنی اسکالر محمد المرتضیٰ (م ۱۲۰۴ھ/۱۷۹۰ء) اور محمد ابن علی الشوکانی (۱۱۷۲ سے ۱۲۵۰ھ/ ۱۷۵۹ سے ۱۸۳۴ عیسوی) کر رہے تھے۔ ہم یہاں ان دو ناموں کا ذکر کرتے ہیں، اس کے باوجود کہ ان کی سرگرمی وہابی اصلاحی تحریک کے بانی محمد بن عبدالوہاب کے ذرا بعد آتی ہے۔ یہ اس لیے کہ ان میں کوئی بھی عبدالوہاب کے نظام عقائد سے متاثر نہیں ہے، تاہم یہ دونوں ایک راسخ العقیدہ احیا کی مختلف صورتوں کو سامنے لاتے ہیں۔

جہاں تک المرتضیٰ کا تعلق ہے، وہ راسخ الاعتقادی کا ایک اعتدال پسند احیا چاہتے ہیں اور اس سلسلے میں غزالیؒ کی سوچ کے خطوط کو پھر سے بیان کرنا اور انھیں از سر نو جائز ٹھہرانا چاہتے ہیں۔ اس طرح کا معتدل رجحان ہم ہندوستانی اسلامی تحریک کے ایک بڑے حصے میں بھی پائیں گے۔ الشوکانی جو صنعا سے تعلق رکھنے والے ایک

زیدی عالم تھے، جنھیں اہل سنت کے ایک بڑے رہنما ہونے کا دعویٰ تھا اور جنھیں ایسا رہنما مانا بھی جاتا تھا۔ انھوں نے مذہب میں تقلید کا تصور رد کیا، جس پر ان کے معاصرین نے، جن میں زیدی شیعہ بھی شامل تھے، ان کو سخت تنقید کا نشانہ بنایا۔ یہ امر کہ وہ ابن تیمیہؒ اسکول کی تحریروں سے گہرے طور پر متاثر تھے (جس کے عقائد نے وہابیت میں بھی روح پھونکی تھی) اس کا ثبوت یہ ہے کہ ان کی بارہ جلدوں میں بڑی تصنیف 'نیل الاوطار' (خواہشات کا حصول) ابن تیمیہؒ کے دادا مجدالدین ابن تیمیہ (۶۵۲ھ/۱۲۵۴ء) کی ایک فقہی کتاب کی شرح ہے۔ یہ کتاب اس وقت لکھی گئی جب شوکانی نسبتاً جوان تھے۔ (وہ اپنے پیش لفظ میں کہتے ہیں کہ وہ ایسا کام ہاتھ میں لینے کے لیے پوری طرح پختہ نہیں ہیں، لیکن ان کے بعض اساتذہ ان کے پاس آئے اور انھیں آمادہ کیا کہ وہ یہ شرح لکھیں) یعنی یا تو بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) کے اواخر میں یا تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) کے آغاز میں۔ لیکن آگے مصنف پیش لفظ میں وضاحت سے بتاتے ہیں کہ ابن تیمیہؒ کی اس تصنیف کی طرف علما بڑے پیمانے پر رجوع کرتے تھے۔

> (ابن تیمیہ کی یہ تصنیف) علما کی اکثریت کے لیے، جب انھیں کسی قانونی ثبوت کی ضرورت ہو، ماخذ کی کتاب بن گئی ہے، خاص طور پر اس خطے میں اور آج کے زمانے میں۔ اس میٹھے چشمے پر طبع زاد مفکروں کی آنکھیں ایک دوسرے سے ٹکراتی ہیں اور محققین کے قدم اس کے دروازوں میں داخل ہونے کے لیے ایک دوسرے پر سبقت لے جانا چاہتے ہیں۔ چنانچہ یہ مفکرین کے لیے جس طرف بھی وہ رخ کریں، ایک سہارا بن گئی ہے اور ان کے لیے جو غلامانہ اور اندھی تقلید کے بندھنوں سے نجات حاصل کرنا چاہتے ہیں، ایک جائے امان۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ راسخ الاعتقادی کا احیا ایک عرصے سے نشو ونما پا رہا تھا، لیکن یہ وسطی عرب میں بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) کے تقریباً وسط میں ابن تیمیہؒ کی تعلیمات کے زیر اثر انتہا پسند دائیں بازو کی راسخ الاعتقادی کی حنبلی صورت میں ظاہر ہوا۔ کٹر پن پر مبنی اس تحریک کے بانی محمد ابن عبدالوہاب اپنی جوانی میں ایک صوفی ماہرفن رہے تھے، لیکن بعد میں ابن تیمیہؒ کی تحریروں کے زیر اثر آ گئے، جن کی طرف سے صوفیانہ ضعیف الاعتقاد الحاقات (accretions) اور صوفیانہ عقلی عقائد، خاص طور پر ابن عربی کے وحدت الوجود کے عقیدے، کی پُر زور مذمت کا اور سب سے بڑھ کر جن کی اخلاقی غلو آمیز سنجیدگی کا ان پر فیصلہ کن اثر ہوا۔ 'کتاب التوحید' نام کے ایک چھوٹے سے رسالے میں، جس پر تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) کے عالم ابن عبدالوہاب نے تبصرہ کیا، انھوں نے اولیا اور اہل اللہ کی کرامات پر عام لوگوں کے ایمان و یقین پر سخت تنقید کی اور ان اعمال کی مذمت کی جو ان عقائد کا نتیجہ ہوتے ہیں، یعنی اولیا کے مقبروں پر مختلف عبادتیں کرنا، پیغمبر اور اولیا کی شفاعت پر اعتماد کرنا، اس طرح عام مذہب کی ذیل کا پورا سلسلہ۔

تاہم عام اخلاقی ڈھیل کے خلاف اپنے مناظرے میں ابن عبدالوہاب اپنے آپ کو ان بدعنوانیوں اور

اعتقادات تک محدود نہیں رکھتے جو صرف تصوف نے دلوں میں بٹھائے اور ان کی ہمت افزائی کی، بلکہ عام طور پر مذہبی معاملات میں تقلید کو اپنے حملے کا نشانہ بناتے ہیں اور اس طرح وہ علما کے سوادِ اعظم کی مخالفت کرتے ہیں، جن کے لیے اسلام کا وسطی زمانے کا نظام وہ حرف آخر بن گیا تھا جس میں وہ کسی آزاد سوچ کی اجازت نہیں دیتے تھے۔ چونکہ تصوف کو کسی صورت میں قبول کر لینا، خاص کر تصوف کے عقلی مشمولات کا، وسطی دور کے اسلام کا ایک حصہ بن چکا تھا۔ ابن عبدالوہاب نے ابن تیمیہ کے طریقے پر اور انھی کے زیر اثر یہ ضروری سمجھا کہ وسطی دور کے اصحاب اختیار سے پہلے کے زمانے میں جا کر ابتدائی نسلوں کی سنت کی طرف رجوع کیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے وسطی دور کے مذاہب کی مخالفت کی اور صرف دو سندوں؛ قرآن اور سنت رسولؐ کو صحابہ کی نظیروں کے ساتھ تسلیم کیا۔ تاہم چونکہ حدیث، جس میں سنت نبوی شامل تھی، درحقیقت تیسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں معتبر طریقے سے جمع ہوئی تھی، ابن عبدالوہاب کے پیروؤں کو بعد میں اس موقف میں ترمیم کرنی پڑی اور انھوں نے پہلی تین صدیوں کے اجماع کو واجب الاتباع مان لیا۔

اس رویے کے نتائج خصوصاً جب وہ وہابیت کی طرح ایک تحریک کی صورت میں منظّم تھا، اسلام کے دائرے میں روحانی اور عقلی مزاج کے لیے بہت دوررس تھے اور آگے جا کر انھوں نے ثابت کر دیا کہ وہ وہابیوں کی اس رائے سے کہیں زیادہ اہم تھے جو وہ کسی انفرادی ایمان یا عقیدے کے بارے میں رکھتے تھے جن کو وہ اپنی تنقید کا نشانہ بناتے تھے۔ اجتہاد کے حق پر ان کے اصرار اور تقلید کی مذمت نے ایک بڑی رہائی دینے والی قوت کا کام کیا اور ابتدائی مراحل میں سیاسی اور مذہبی سطحوں پر ان کے خلاف پُر زور مخالفت کے اظہار کے باوجود ان کا یہ موقف بعد کی اسلامی تبدیلیوں کے مزاج پر کسی دوسرے واحد عامل سے زیادہ اثر انداز ہوا ہے۔ وہابیت دراصل ایک خاص جماعت سے متعلق ایک جینی (genetic) اصطلاح بن چکی ہے، جس کا اطلاق اس خاص تحریک پر نہیں ہوتا جو ابن عبدالوہاب نے شروع کی، بلکہ پوری مسلم دنیا میں اس کے مماثل فینا منا کی تمام اقسام پر ہوتا ہے جو ایمان کو اس رسوا کرنے والی افزودگیوں سے تطہیر کرنے کی وکالت کرتی تھیں اور مذہب کے معاملات میں کم و بیش آزاد بلکہ تخلیقی فیصلے پر زور دیتی تھیں۔

یہ درحقیقت کسی قدر عجیب صورت حال ہے۔ خود وہابیوں نے اگرچہ وسطی دور کے مستند علما کو رد کر دیا تھا، اس کے باوجود انھوں نے بہت شدید قسم کا بنیاد پرست موقف اختیار کیا کہ انھوں نے صرف قرآن اور سنت کو مذہب کے اہم مآخذ قرار دیا۔ انھوں نے ابن حنبلؒ کی تقلید میں قیاس کے لیے بھی یہ قبول نہیں کیا کہ وہ قرآن اور سنت کی تعبیر کرے۔ اس کے باوجود تعبیر کے اس واحد رسمی ذریعے کی اس واضح تردید نے جو مسلم اصول فقہ نے مہیا کیا تھا، دو جذبی رجحان کے ساتھ دو بالکل مخالف سمتوں میں کام کیا۔ ایک طرف قرآن اور حدیث کی نص پر زور دینے سے یہ تردید ناگزیر طور پر حد سے زیادہ روایت پسندی اور تقریباً مطلق لفظ پرستی کی طرف چلی گئی۔ تاہم دوسری طرف اجتہاد سے کام لینے کی حوصلہ افزائی کر کے بجائے اس کے کہ ان مسائل کے بارے میں جو

نص کے دائرے میں نہیں آتے تھے، محض قیاس سے کام لے، زیادہ آزاد خیال قوتوں کے لیے یہ راستہ کھول دیا گیا کہ وہ نص کی تعبیر اس سے زیادہ آزادانہ طریقے سے کریں جتنا کہ قیاس کے اصول جو وسطی دور کے فقہا نے قائم کیے تھے، اس کی اجازت دیتے تھے۔ اس لیے کہ ان ماہرین قانون کے ہاتھوں میں قیاس کا اصول بہت محدود انداز میں تشکیل پذیر ہوا تھا اور اگر چہ اس نے محدود تعبیر و تفسیر کا مقصد تو پورا کیا، لیکن اس نے آزاد توسیع کا حق بننے کی بجائے زیادہ تر ایک تحدیدی قوت کے طور پر کام کیا۔ قیاس کے اصول کو عمل میں لانے میں علما عام طور پر لفظی نص کے ساتھ بہت زیادہ بندھے رہے تھے اور نص کی اصل روح کو زیادہ وزن نہیں دیتے تھے۔ اگر چہ قیاس کے اصول میں اپنی جگہ وسیع تر اور زیادہ گہرے اطلاق کے امکانات موجود تھے اور آزاد خیالی کا ایک صحیح آلہ کار بنایا جا سکتا تھا۔ اس کے عمل میں لانے کا اصل طریقہ ایک قابل افسوس حد تک ممانعتی تھا۔ اس لیے اگر چہ وہابی لوگ جہاں تک کتاب الٰہی کی نص کا تعلق ہے، بہت زیادہ بنیاد پرست اور لفظوں کے پیچھے جانے والے تھے، تاہم ان کا اجتہاد آگے چل کر علما کے قیاس کے مقابلے میں بہت کم لفظ پرست اور تحدیدی ثابت ہوا۔

لیکن وہابیت کا سب سے اہم پہلو اس کی مخصوص روایتی ترغیب و تحریک تھی۔ امت نے صدیوں کے عرصے میں، جس میں رواجی تصوف غالب عامل بن چکا تھا، اپنے آپ کو بتدریج جس اخلاقی انحطاط میں گرا دیا تھا، یہ اس کے خلاف ایک شدید قسم کا ردعمل تھا۔ وہابی بغاوت کا جب پہلا تعصب اور کٹر پن کا مرحلہ گزر گیا تو اخلاقی ترغیب اس کی عام میراث کے طور پر باقی رہی اور ذہن اور روح کی عام خود مختاری کے ساتھ مل کر تجدید پسند مسلمانوں کے لیے خود وہابیوں کی لفظ پرستی اور بنیاد پرستی پر غلبہ پانے اور کتاب مقدس کی نص کو آزادانہ اخلاقی خطوط پر برتنے اور اس کی تعبیر کرنے کی راہ ہموار کی۔ یہ درحقیقت وہابیت کی کامیابی اور اس کے دیرپا سبق کا راز ہے جو تقریباً تمام اصلاحی تحریکوں میں، چاہے وہ تجدید پسندی سے پہلے کی ہوں یا تجدید پسند، ہر جگہ موجود پایا گیا ہے۔ اس عام اور ہمہ جا موجود مفہوم میں وہابیت، تاریخ کی اصل وہابی تحریک میں محدود نہیں رہی بلکہ یہ ایک طرح کی چھتر اصطلاح (umbrella term) ہے۔ وہابی تصور؛ جو مسلم دنیا میں بعینہ ایک فینامنا کی بجائے حالات کی ملتی جلتی کئی صورتوں کا احاطہ کرتا ہے، اس کا خلاصہ یوں بیان کی جا سکتا ہے کہ یہ توحید اور انسانوں کے درمیان مساوات کے دعوے کی تجدید ہے جس میں مسلم معاشرے کی تعمیر نو کے لیے اسلامی روایت کی اصل مثبت میراث کی مختلف درجات کی نئی تعبیر شامل ہے۔

محمد بن عبدالوہاب (۱۱۱۵-۱۲۰۶ھ/۱۷۰۳-۹۲ء) نے اکیس سال کی عمر میں عراق اور ایران میں طویل سفر کیے اور فلسفے اور تصوف کی تعلیم حاصل کی، اور کچھ وقت کے لیے تصوف کی تعلیم بھی دی۔ لیکن چالیس برس کی عمر میں اپنے شہر میں واپس آ کر انھوں نے اپنے عقائد کا درس دینا شروع کیا، جن کی ان کے بعض اپنے عزیزوں نے مخالفت کی۔ اس پر وہ شہر چھوڑ کر درعیہ چلے گئے جہاں انھوں نے مقامی سردار سعود کے ساتھ اتحاد

قائم کیا جس نے ان کے مذہبی نظریات کو قبول کیا اور وہیں سے وہابی تحریک فوجی اعتبار سے نجد سے حجاز تک پھیل گئی اور مکہ اور مدینہ کے مقدس مقامات وہابی اثر و اقتدار کے تحت آ گئے۔ تاہم تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) کے شروع میں وہابیوں کو مصر کے گورنر محمد علی نے عثمانی حکومت کے حکم کے تحت فوجی طور پر کچل دیا۔ لیکن انھوں نے جلد ہی نجد میں مقامی طور پر حیات نو پائی، جہاں ریاض ان کا دارالحکومت تھا۔ اور پھر وہاں سے نکال دیے جانے کے بعد انھوں نے کویت میں گیارہ سال کے لیے پناہ لے لی۔ عبدالعزیز ابن سعود بیسویں صدی کے آغاز میں واپس آیا اور نہ صرف اپنے اجداد کی کوئی ہوئی طاقت دوبارہ حاصل کی بلکہ سعودی عرب نام کے پورے علاقے پر اپنا اثر اقتدار قائم کر لیا۔

عرب میں وہابی اقتدار کے اس دوسرے مرحلے میں ایک دلچسپ معاشرتی - مذہبی نئی صورت حال کا ذکر یہاں مناسب ہوگا۔ یہ امداد باہمی طرز کی زرعی کالونیوں یا بستیوں کا قیام تھا، جہاں لوگ آبپاشی کے مقامات کے قریب بسائے جاتے تھے۔ یہ بسنے والے لوگ جو اخوان کہلاتے تھے، زمین کاشت کرنے کے علاوہ کچھ زمروں میں تقسیم کیے جاتے تھے، تاکہ انھیں جب بھی جہاد کے لیے بلایا جائے، وہ اس میں حصہ لے سکیں۔ ان میں سے کچھ مستعد فوج قرار دیے جاتے تھے جسے فوری طور پر اور حاکم کے حکم پر فوجی خدمت کے لیے بلایا جا سکتا تھا؛ جب کہ دوسرے لوگ صرف علما کے فتوے پر بلائے جا سکتے تھے۔ مذہبی تربیت کو جہاد کے ساتھ جوڑ دینے کی یہ صورت خود ابن عبدالوہاب کی کارروائی میں موجود تھی، اور یہ قبل از تجدید پسند اصلاحی تحریکوں میں غیر معمولی فینامنا نہیں ہے بلکہ ان اصلاحی تحریکوں میں سے بہت سی تحریکوں کا ایک حیرت انگیز وصف یہ ہے کہ جہاں ان کی تنظیم صوفیا کی طریقت کے خطوط پر ہوتی ہے، ان کے طور طریقے، بشمول فوجی تربیت کے، راسخ الاعتقادانہ ہوتے ہیں۔ سنوسیوں اور وہابیوں نے اس کے علاوہ کام پر اور روزگار کے لیے عملی جدوجہد پر بھی زور دیا۔ یہ ممکن ہے کہ مصر کے اخوان المسلمون نے جو امداد باہمی کی اپنی انجمنیں بنائیں، وہ بھی ایسی سابقہ مثالوں سے متاثر تھیں۔

وہابیت کی مخالفت کسی حد تک یقیناً اس کے عقائد کی وجہ سے تھی، جو اخلاقی ڈھیل اور رائج مذہب کے ضعیف الاعتقاد مسلکوں کو چیلنج کرتے تھے، جنھیں علما کی اکثریت بھی اب اگر پوری طرح قبول نہیں کرتی تھی تو ان سے صرف نظر ضرور کرنے لگی تھی۔ اس لیے وہابی اصلاح کی مخالفت صرف عوام کی طرف سے نہیں تھی بلکہ آغاز میں بہت سے علما بھی اس کے خلاف تھے جو وسطی زمانے کے اسلام کی میراث کو سینت کر کے رکھنا چاہتے تھے۔ لیکن اس مخالفت کا زیادہ حصہ وہابیوں کی سیاسی کارروائی خصوصاً ان کی متشدد جنگ پسندی کی وجہ سے تھی۔ ان کے بڑے مخالفوں میں عثمانی حکومت تھی جس کے اقتدار کو انھوں نے چیلنج کیا اور بزور ہٹا دیا تھا۔ یہ حقیقت ہے کہ وہابی بغاوت میں انسان اسلام کے ابتدائی زمانے کے خوارج کی بغاوت کی پرانی یادیں دیکھتا ہے۔ ایک مثالیت پسندی سے مجبور ہو کر ناروادار اور انتہا پرست طریقوں سے اصلاح کو مسلط کرنے کی کوشش کرنا۔ لیکن

اسلام کی وسیع المشرب روایت نے وہابیوں کے طریقوں کی اسی طرح سے مخالفت کی جس طرح اس نے بہت پہلے خارجیوں کے طریقوں کی تھی۔

اس کے باوجود یہ اسلام میں انتہائی دائیں بازو کی اصلاح کے فینا منا کی ایک عجیب اور دائمی متناقض (paradox) خصوصیت ہے جہاں ان کا واضح مقصد پوری امت کو ایک اصلاحی مقصد کے لیے جمع کرنا ہوتا ہے، وہ اپنے اندر موجود اتحاد کو بھی توڑنے اور اس کے خلاف ہتھیار اٹھانے کی تحریک پاتے ہیں۔ مثلاً ابن عبدالوہاب کی قبل از اسلام عرب معاشرے اور ضمناً موجودہ مسلم امت پر ایک بنیادی اور کڑی تنقید یہ تھی کہ یہ پوری طرح متحد نہیں تھے اور حکمران شخصیت کی اطاعت قبول کرنے کے لیے تیار نہیں تھے، تاہم اس تحریک نے اپنے ابتدائی مرحلے میں جو طریقے اختیار کیے، وہ مسلح بغاوت کے اور مزید تفرقہ ڈالنے والے تھے۔ اس متناقض صورت حال کی غالب وجہ یہ ہے کہ سنی اسلام جہاں عالمگیر اصولوں کی بنیاد پر پروان چڑھا ہے، وہاں اس نے اصلاح کے ضروری ضابطۂ کار کے لیے کافی ذرائع مہیا نہیں کیے۔ درحقیقت سنی اسلام نے، جس طرح یہ پورے قرون وسطیٰ میں پروان چڑھا اور اپنا وظیفہ ادا کیا، اپنا تقریباً سارا وزن پہلے سے حاصل شدہ توازن کو برقرار رکھنے یعنی اپنی تحفظ اور وسیع النظری کے پلڑے میں ڈال دیا، اور معاشرے کے ان پہلوؤں کے لیے ضروری رعایت یا گنجائش مہیا نہیں کی، جن کے ذریعے یہ (سُنی اسلام) اپنے آپ پر تنقید کرتا ہے اور ارتقا پذیر ہوتا ہے۔ کوئی شک نہیں کہ اجتماع اور تقلید کے وسطی زمانے کے تصورات اس جمود کے کلیدی اسباب تھے۔ اس لیے ترقی تشدد آمیز طریقوں سے ہی حاصل کی جاتی تھی۔

ہندوستانی تحریک اصلاح

ہندوستان میں تحریک اصلاح کی جڑیں دسویں صدی ہجری (سولھویں صدی عیسوی) تک جاتی ہیں، اس لیے کہ ہندوستان میں اسلام کے روحانی بحران نے سیاسی حالات کی وجہ سے اور حکمران مسلم اقلیت کے وسیع ہندو اکثریت کے مقابلے میں سیاسی مضمرات کی وجہ سے ٹھوس شکل اختیار کی۔ شروع کے سیاسی مرحلے میں جو فاتح اور حکمران اقلیت کا تھا، اسلام نے ہندوستان میں ہندوؤں کی طرف مذہبی اور معاشرتی سطح پر ایک تعلق قائم کیا جو کہ اسے کرنا تھا۔ نئے عقیدے کی قبولیت کے سلسلے میں جو قدم اٹھایا گیا، اس میں پیش پیش علما نہیں تھے، بلکہ وہ صوفیا تھے جنھوں نے ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی عیسوی) سے آگے ہندو عوام، خصوصاً نچلی ذات والوں کی ایک بڑی تعداد کو اسلام میں داخل کر لیا۔ لیکن صوفیا کی وسیع المشربی کے رجحانات، جن میں ہمیشہ یہ میلان پایا جاتا تھا کہ عقائد میں تناقض کو بھی قبول کر لیں، جلد ہی، خصوصاً دیہی سطح پر، خود ہندو مت کے متضاد عقائد کے رجحانات کے ساتھ گھل مل گئے، جس سے ہندو مسلم مصالحت کا ایک فینا منا بھگتی تحریک کے ایک خاص مرحلے کے طور پر وجود میں آیا۔ یہ تحریک جو ہندو مت میں اسلام سے دور اور اس سے بہت پہلے نمودار ہوئی

تھی، دسویں صدی ہجری (سولھویں صدی عیسوی) میں کبیر اور نانک جیسی انتخابیت پسند بااثر مذہبی شخصیات کی کارروائی میں اپنے عروج کو پہنچی۔ نانک نے منظّم مذہب کے خلاف پرچار کرتے ہوئے توحید کو اختیار کیا اور ہندومت کے بہت سے معاشرتی مضمرات کو رد کیا، اگرچہ اس کے عام نقطۂ نظر کو بحال رکھا۔ تاہم اس کے پیغام کو روحانی جانشینوں کے ایک سلسلے نے آگے بڑھایا اور اسے سکھ مت نام کے ایک نئے مذہب کی صورت دے دی جو مسلم حکومت کے آخری مراحل میں اس کے خلاف جارحانہ انداز میں فعال ہوگیا اور ایک طاقتور سکھ ریاست کے قیام کے نتیجے میں اس کے انہدام کا سبب بنا۔

ہندوستان میں پہلا اسلامی بحران کبر کے عہد حکومت میں واقع ہوا جس نے کچھ تو سیاسی محرکات کی وجہ سے لیکن زیادہ تر اپنے ذاتی مذہبی نظریات اور تجربات کی وجہ سے، جن میں ابوالفضل اور فیضی دو بھائیوں نے اس کی عقلی طور پر مدد اور حوصلہ افزائی کی، ایک نیا انتخابی مذہب 'دینِ الٰہی' تشکیل دیا اور اس کا باضابطہ افتتاح کیا، جس نے اس کو ایک کامل مجتہد کا اعزاز تفویض کیا۔ نیا مذہب پنگھوڑے میں ہی ختم ہوگیا، اس لیے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں نے ہی اسے رد کردیا۔ لیکن مسلم راسخ العقیدہ قائدین اس امر پر چونکے کہ غیر اسلامی روحانی طاقتوں نے کس حد تک اسلام پر غلبہ حاصل کرلیا تھا کہ انھوں نے اس کے وجود کو بھی خطرے میں ڈال دیا۔ اس صورت حال کے اندر سب سے بڑا عامل کوئی شک نہیں کہ رواجی تصوف کی بے قابو وسیع المشربی تھی اور اسی کا راسخ الاعتقاد طبقہ روک تھام کرنے کے لیے تیار ہوا۔ اصلاح کی اس تحریک میں سب سے مضبوط اور اہم شخصیت احمد سرہندی کی تھی جنھوں نے نہ صرف کثرت سے لکھا اور اس میں ابن عربی کی عرفانیت پر تنقید کی جن کی کتابیں صوفیانہ اضافیت کی نظری بنیاد بن چکی تھیں، بلکہ مریدوں کی ایک بڑی تعداد کی تربیت کی جو ملک میں پھیل گئے اور لوگوں کو اصلاح یافتہ صوفیانہ عقائد اور اعمال کی تعلیم دی۔ اپنے ضابطۂ عقائد میں سرہندی نے ابن عربی کی مابعد الطبیعیاتی واحدیت (monism) کو اخلاقی طور پر درست ثنویت میں بدل دیا، جب کہ عملی طور پر شرعی اقدار بہت زور دیا گیا جن کو صوفیانہ طریقوں سے تقویت پہنچائی گئی۔ اس لیے تصوف کو رد کرنا تو کجا اسے ایک نئی زندگی اور نئی جہت دی گئی اور اس نقطۂ نظر سے سرہندی کی اصلاح عرب میں بعد کی وہابی تحریک سے وقیع طور پر مختلف ہے۔

سرہندی کے ایک نسل بعد گیارھویں صدی ہجری (سترھویں صدی عیسوی) کے تقریباً وسط میں اکبر کے دو پڑپوتوں کے درمیان تخت کے لیے ایک خونریز جنگ ہوئی۔ ایک داراشکوہ تھا جو اس مذہبی نظام فکر کا واضح طور پر پُرزور حامی تھا، جس کی ابتدا اکبر نے کی تھی۔ دوسرا اورنگ زیب، جو مسلم راسخ الاعتقادی کا کھلا کھلا دفاع کرنے والا تھا۔ مؤخر الذکر اس جنگ میں فتح یاب ہوا اور ایک آہنی عزم کے ساتھ راسخ الاعتقاد اسلام کی طاقت بحال کرنے کی کوشش میں لگ گیا۔ لیکن یہ گویا بجھنے سے پہلے شعلے کی آخری لپک تھی۔ اس کا دورِ حکومت مسلسل بغاوتوں کی ایک داستان ہے، خاص طور پر دکن میں سر اٹھانے والے ہندو مرہٹوں کی اور پنجاب میں سکھوں کی۔ وہ ۱۱۱۸ھ/ ۱۷۰۷ء میں فوت ہوا اور اس کے بعد ہندوستان میں مسلم قوت بہت جلد انحطاط سے دوچار ہوگئی۔

مسلمان جن کے لیے اسلام اور سیاسی اثر ونفوذ منطقی اعتبار سے ایک ناقابل تقسیم کُل ہیں اور تاریخی اعتبار سے بھی یہ اسی طرح تھے۔ حقیقی معنوں میں یوں جانیے کہ ایک اندوہ ناک ویرانے میں پڑے رہ گئے، جن کی سمجھ میں یہ نہیں آتا تھا کہ جائیں تو کہاں جائیں۔

بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) میں ہندوستان میں مسلمانوں کی یہ کوشش کی کہ اسلام کی نئ سرے سے تعبیر کا ایک نیا رخ دریافت کیا جائے، ایک بااثر مفکر شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۱۱۳-۱۱۷۶ھ/۱۷۰۲-۱۷۶۲ء) کی تصانیف میں ظاہر ہوئی۔ جہاں ایک طرف شاہ ولی اللہ نے ہندوستان میں مسلم اقتدار کی بحالی کی امید نہ چھوڑی (انھوں نے مختلف حکمرانوں اور جرنیلوں کو خط لکھے کہ آ کر سیاسی خلا کو پُر کریں، جن میں روہیلہ جرنیل نجیب الدولہ اور افغان احمد شاہ ابدالی جس نے مرہٹوں کو ایک زبردست جنگ میں ۱۱۷۴ھ/۱۷۶۱ء میں شکست دی، شامل تھے) اور دوسری طرف انھوں نے اسلام کی روایتی مسلم الٰہیات سے وسیع تر بنیاد پر اسلام کو نئے پیرائے میں بیان کرنے کی طرح ڈالی۔ اگر چہ ان کے افکار کو اگر اندر سے جانچیے تو مختلف عناصر منطقی طور پر مربوط نظام میں مدغم ہوئے نہیں لگتے بلکہ ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو رکھے ہوئے لگتے ہیں، تاہم صرف یہی بات کہ ایک سالم اور مکمل اسلام کے لیے ایک شعوری کوشش کی گئی، کافی اہم ہے۔ اس نظام میں ایک وسیع انسان دوست عمرانیاتی بنیاد پر اسلامی مفہوم میں معاشرتی اور اقتصادی انصاف کا نظریہ حاوی ہے اور اس پر صوفیانہ نظریۂ کائنات کا تاج دھرا ہے۔

شاہ ولی اللہ کا اسلامی تعمیر نو اور اصلاح کا نمونہ عرب میں وہابی اصلاح کے پروگرام سے نہ صرف وقت کے اعتبار سے ذرا پہلے تھا بلکہ اس سے وقیع طور پر مختلف بھی تھا۔ انھوں نے نہ صرف تصوف کو برقرار رکھا، بلکہ اپنے نظام کا اوج کمال کائنات کی ایک معین صوفیانہ تعبیر کو بنایا لیکن جوں جوں ان کا اثر ہندوستان کے ایک بڑے حصے پر ان کے شاگردوں اور بیٹوں خصوصاً ان کے بڑے بیٹے شاہ عبدالعزیز کے ذریعے تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) میں سورج کی شعاعوں کی طرح پھیلنے لگا تو ان کی تعلیم میں تزکیہ کے عنصر پر ان کے ہمہ گیر طریق کار کی کلیت سے زیادہ زور دیا گیا، اگر چہ ایک راسخ الاعتقاد صوفیانہ رجحان کو اس سے پوری طرح الگ نہ رکھا گیا۔ غیر اسلامی عقائد اور اعمال سے مذہب کو پاک کرنے کا یہ عنصر اور اسلام کی مثبت تعلیم کی طرف واپسی شاہ عبدالعزیز کے ایک پیر آتشی مزاج سید احمد بریلوی کے ہاتھوں میں آ کر اور زیادہ نمایاں ہو گئے جنھوں نے اس اصلاحی دبستان کو جہاد کی تحریک میں بدل دیا۔

سید احمد کو عام طور پر ہندوستان میں وہابیت کا بڑے پیمانے پر پہل کار سمجھا جاتا ہے اور یہ فرض کیا جاتا ہے کہ جب وہ ۱۲۳۸ھ/۱۸۲۲ء میں مکہ مکرمہ حج کے لیے گئے تو وہ وہابی عقائد سے بہت متاثر ہوئے۔ یہ دعویٰ بھی کیا جاتا ہے کہ اس مقدس شہر میں علما نے ان سے پوچھ گچھ کی تھی جن کو ان کے نظریات کے بارے میں شبہ ہو گیا تھا اور یہ کہ انھیں شہر مقدس سے باہر نکال دیا گیا۔ بہرحال سید احمد کے نظریات کو وہابیت کا نام دینا تاریخی

وجوہات سے قابل قبول نہیں لگتا۔ ہم اس باب میں اوپر دیکھ چکے ہیں کہ عثمانیوں نے ۱۲۲۷ھ/۱۸۱۲-۱۸۱۳ء میں حجاز کو وہابیوں سے واپس لے لیا تھا۔ اس لیے جب سید احمد مکے گئے تو وہابیوں کا اثر وہاں سے نہ صرف سیاسی طور پر بلکہ مذہبی طور پر دور کر دیا گیا ہوگا۔ صرف یہ بات کہ سید احمد سے ان کے نظریات کے بارے میں پوچھ گچھ کی گئی اور انھیں وہاں سے نکال دیا گیا، یہ ظاہر کرتی ہے کہ اس وقت حجاز میں وہابی خیالات کو موجود ہونے کی اجازت نہیں تھی اور یہ کہ جو کوئی بھی وہابیت سے اپنا تعلق بتاتا، اس کو سزا دی جاتی تھی۔ جو چیز اغلب معلوم ہوتی ہے، یہ ہے کہ غلو آمیز (puritanical) رجحانات جو ہندوستانی اصلاح اسکول میں شروع سے موجود رہے تھے، وہ حدیث پر خصوصی توجہ کی وجہ سے نیز مسلمانوں کو ان توہم پرستانہ مسلکوں سے نجات دینے کی کوشش کی وجہ سے اسلام میں ہندومت کی مداخلت سمجھے جانے لگے تھے اور زیادہ نمایاں ہو گئے تھے۔ سید احمد کے فعال ہاتھوں میں جو پُر جوش مجاہد تھے، وہ عربی وہابیت کے مکمل مماثل بن جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں ہندوستانی وہابیوں نے راسخ العقیدہ فقہ کے چاروں مذاہب کی سند (authority) کو رد کر دیا تھا اور اپنے آپ کو غیر مقلد کہا، جب کہ وہابیوں نے صاف صاف اقرار کیا تھا کہ وہ حنبلی ہیں۔

حج سے واپس آ کر سید احمد نے اولیا کے مسالک اور دین میں اضافوں کے خلاف شدت سے پرچار کیا اور جہاد کی تحریک کو منظّم کیا۔ مالی وسائل جمع کیے گئے اور شمالی اور مشرقی ہندوستان کے ایک بڑے علاقے سے جہاد کے لیے لوگوں کو بھرتی کیا گیا اور سرحدی صوبے کا ایک بڑا حصہ سکھوں سے لے کر اس پر قبضہ کر لیا گیا۔ تاہم سید احمد اور ان کے ساتھی شاہ اسماعیل (شاہ ولی اللہ کے ایک پوتے) سکھوں کے خلاف ایک جنگ میں لڑتے ہوئے ۱۲۴۷ھ/۱۸۳۱ء میں بالاکوٹ کے مقام پر شہید ہو گئے۔ ان کے پیروؤں نے مغربی سرحد پر ستھانا کے مقام سے انگریزوں کے خلاف جہاد جاری رکھا، اگر چہ وہ مالی وسائل اور ساتھیوں کی کمی کی وجہ سے کمزور پڑ چکے تھے۔ ۱۲۸۷-۱۲۸۸ھ/ ۱۸۷۰-۱۸۷۱ء میں انگریزوں کے حامی کچھ علما نے فتوے دیے جن میں انھوں نے اپنے آپ کو اس تحریک سے علیحدہ کر لیا، لیکن سرحدوں کے پار جہاد کی کارروائی کا ۱۳۰۷ھ/۱۸۹۰ء تک ذکر ہوتا رہا۔

دریں اثنا بنگال میں تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) میں حاجی شریعت اللہ نے ایک اور اصلاحی تحریک کی بنیاد رکھی۔ شریعت اللہ ۱۱۷۸ھ/۱۷۶۴ء میں پیدا ہوئے اور ۱۱۹۶ھ/۱۷۸۲ء میں مکہ مکرمہ حج کے لیے گئے اور وہاں ۱۲۱۷ھ/۱۸۰۲ء تک مقیم رہے اور اس دوران میں ایک شافعی شیخ کے مرید رہے۔ یہ ظاہر ہے کہ وہ بمشکل وہابی اثر کے تحت آئے ہوں گے، اس لیے کہ وہابی پہلی بار صرف ۱۲۱۶ھ/۱۸۰۳ء میں مکہ میں آئے اور اس وقت بھی انھیں اس شہر کو دس برس بعد چھوڑ دینا پڑا۔ تاہم بنگال واپس آ کر شریعت اللہ نے تطہیر ایک تحریک شروع کی جسے فرائضی تحریک کہتے تھے۔ یہ تحریک معلوم ہوتا ہے تین عناصر کا مجموعہ تھی (۱)، انگریزوں کی مخالفت جس کا ثبوت یہ اعلان تھا کہ ہندوستان اب دارالاسلام نہیں رہا بلکہ دارالحرب بن چکا ہے۔ (۲) معاشرتی

اقتصادی اصلاح جو امیر مالکان کے خلاف تھی اور کسانوں اور مزدوروں کی بہبود کے لیے تھی۔ (۳) اسلام کو ہندو تصورات اور صوفیانہ بے اعتدالیوں سے پاک کرنا۔ شریعت اللہ کا اصرار تھا کہ صوفیانہ اصطلاحیں پیر اور مرید بھی استعمال نہیں کرنی چاہئیں اور ان کی جگہ استاد اور طالب علم کہا جائے۔ یہ تحریک شریعت اللہ کے بعد ان کے بیٹے دودھو میاں نے جاری رکھی جو ۱۲۸۱ھ/۱۸۶۴ء میں فوت ہوئے۔ اس تحریک کے پیرو آج بنگال میں پائے جاتے ہیں۔

ہندوستان کے مسلمانوں کی عام بے اطمینانی ۱۸۵۷ء کی ہندوستانی بغاوت میں بھی ظاہر ہوئی، جب بہت سے علما نے بغاوت کی نہ صرف اخلاقی تائید مہیا کی بلکہ واقعتاً اس میں لڑے بھی۔ درحقیقت برطانوی ہندوستان کے اس حصے میں جہاں مسلمان بااثر تھے اور جہاں ان کے مذہب اور ثقافت کی جڑیں بہت گہری تھیں، صوبہ جات متحدہ میں، بغاوت نے جہاد کی یقینی صورت اختیار کرلی۔ جب یہ تحریک ناکام ہوئی تو ان علما نے جو بالآخر شاہ ولی اللہ اور ان کی بیٹوں اور تلامذہ کے دبستان سے تعلق رکھتے تھے، ۱۲۹۳ھ/ ۱۸۷۶ء میں دیوبند کے مشہور مدرسے کی بنیاد رکھی، جس نے اپنے قیام کے دن ہی سے دو مقاصد اپنے سامنے رکھے؛ (۱) مذہبی علما کی تربیت روایتی اسلامی تعلیم اور اقدار کے تحفظ کے لیے اور (۲) ہندوستان کو انگریزوں سے آزاد کرانا۔ مدرسہ دیوبند کے بانی محمد قاسم نانوتوی کے ایک شاگرد محمود الحسن (م ۱۹۲۱ء) نے عرب سے انگریزوں کے خلاف جہاد کرنے کے حق میں فتویٰ لیا لیکن مکہ مکرمہ سے واپسی پر انھیں راستے میں ہی گرفتار کرلیا گیا اور پہلی جنگ عظیم کے دوران میں وہ مالٹا میں اسیر رہے۔

لیکن جہاں دیوبند اسکول معتدل راسخ العقیدہ اصلاحی مقاصد کی نمائندگی کرتا ہے، وہاں غیر مقلدوں یا اہل حدیث کا انتہا پسند گروہ، کہ وہ بھی زیادہ تر سید احمد بریلوی کے واسطے سے شاہ ولی اللہ اسکول سے تعلق رکھتے ہیں، وسطی زمانے کے ماضی سے پوری طرح کٹ کر ابتدائی صدیوں کے اصلی اور صحیح اسلام کا احیا کرنا چاہتا ہے۔ ان کا اعتماد صرف قرآن و سنت نبوی پر ہے اور وہ بعد میں آنے والے سب اصحاب سند و اختیار (authorities) کو رد کرتے ہیں۔ اس طرح اگر چہ وہ نظری طور پر عربی وہابیوں سے زیادہ انتہا پسند ہیں، تاہم وہ نقطہ نظر میں ان کے قریب ہیں کہ دوسروں کی طرح انھوں نے بھی کسی حد تک اہل حدیث تحریک کو اس کے بعد کے مراحل میں متاثر کیا ہے اور خاص طور پر بیسویں صدی کے دوران میں بعض اہل حدیث قائدین عرب میں وہابی حکومت کے عملاً حامی رہے ہیں۔ ان کے ایک قدیم رہنما صدیق حسن خان (م ۱۳۰۶ھ/ ۱۸۸۹ء) جو ریاست بھوپال کی بیگم کے شوہر تھے لیکن انھیں بعد میں اس شبہے میں ملک بدر کردیا گیا کہ وہ ترکوں کے ساتھ ایک برطانیہ مخالف اتحاد میں شامل تھے۔ یمن کے شوکانی، ابن تیمیہ کی اور یقیناً شاہ ولی اللہ کی تحریروں کے زیادہ زیر اثر تھے بہ نسبت براہ راست وہابی اثر کے جیسا کہ پہلے کہا گیا۔ اہل حدیث جن کے اپنے مدرسے اور مسجدیں ہیں، ان کا صدر دفتر مغربی پاکستان میں لاہور میں ہے۔

احیا کی حامی ایک غلو آمیز تحریک بھی جو اصلاح یافتہ تصوف پر مبنی تھی، تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) میں وسطی ایشیا میں پھیلی اور Schuyler نے اپنی کتاب 'Turkestan' میں اس کا نام بھی اسی طرح وہابی بتایا۔ اس تحریک کے بارے میں بہت کم لٹریچر دستیاب ہے۔ اگر چہ یہ بات یقینی ہے کہ اس نے روسی قبضے کے خلاف جہاد کیا تھا، لیکن لڑنے والوں اور ساز و سامان میں ناکافی تیاری کی وجہ سے غیر مؤثر رہی۔ یہ اس امر کی ایک دوسری نمایاں مثال ہے کہ ایک مسلم اصلاحی تحریک جب اسے باہر کے خطرے کا سامنا ہو، کیوں کر اپنے آپ کو بخلاف عرب کے وہابیوں کے فوراً خارجی دشمن کے معاملے میں لے آتی ہے۔ ہم یہ ہندوستانی تحریک کے مقابلے میں پہلے ہی دیکھ چکے ہیں جس نے اگر چہ اندر سے اسلام کی اصلاح کا آغاز کیا تھا، تاہم وہ سکھ حکومت کے ساتھ اور پھر انگریزی فوج کے ساتھ بھڑ گئی۔ عرب میں وہابیوں کو یہ صورت حال درپیش نہ ہوئی اور ہم آگے دیکھیں گے کہ شمالی افریقہ میں سنوسی تحریک کو جب ایسا چیلنج درپیش ہوا تو اس کا ردعمل بھی ان تحریکوں جیسا تھا۔

دوسری مشترک خصوصیت جو ابھر کر سامنے آئی ہے، وہ ان تحریکوں میں تصوف کی نئی صورت کی موجودگی ہے۔ راسخ العقیدہ دباؤ کے تحت تصوف کی اصلاح اندر سے بھی اور باہر سے بھی ایک ایسے فینا منا پر منتج ہوئی جس میں تصوف سے بڑی حد تک اس کا وجد و حال والا اور مابعد الطبیعیاتی کیریکٹر اور مواد لے لیا گیا اور اس کی جگہ ایسا مواد داخل کیا گیا جو راسخ العقیدہ مذہب کی بنیادی شرائط کے علاوہ کچھ نہیں تھا۔ اس بات پر جتنا بھی زور دیا جائے کم ہے، اس لیے کہ اس کی بدولت تصوف کو راسخ العقیدہ اسلام کی سرگرم قوت محرکہ کی خدمت پر مامور کر دیا گیا اور یہ تجدید پسندی سے قبل کی اصلاحی تحریکوں کی اہم صورتوں میں ایک جاری و ساری حقیقت ہے۔ اگلے باب میں ہم جدید اسلام میں اس نئی صورت حال کے نتائج کا خاکہ پیش کریں گے۔ یہاں ہم صرف یہ جتانا چاہتے ہیں کہ تصوف کی یہ شکل جسے تصوف نو کہنا چاہیے، اسلامی مذہبی تاریخ کے اس مرحلے کی ایک خصوصیت ہے۔ اس عام حقیقت کو 'طریقہ محمدؐ یہ' کی اصطلاح سے سمجھایا جا سکتا ہے جو ان میں سے بہت سی تحریکیں اپنے لیے استعمال کرتی ہیں۔ چنانچہ یہ نام عرب کے وہابیوں نے اپنے اصلاحی پروگرام کے لیے، سید احمد بریلوی نے اپنی تحریک کے لیے اور ادریسی اخوان نے (جن کا ذکر آگے آئے گا) اپنے مقصد کے لیے اختیار کیا۔ یہ محض ایک اتفاق نہیں ہو سکتا، اگر چہ ان کے درمیان کوئی ظاہری سہی تعلق دکھائی نہیں دیتا۔ مزید یوں لگتا ہے کہ اسے ایک ملتا جلتا لیکن ہمہ جا موجود فینا منا قرار دینا چاہیے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جہاں ایک طرف وسطی دور کے صوفیانہ طریقے اور برادریاں برگشتہ سمجھ کر رد کر دی جاتی ہیں، وہاں دوسری طرف تصوف کی توثیق کی جاتی ہے اور کوشش کی جاتی ہے کہ پیغمبرؐ کی باطنی، روحانی اور اخلاقی زندگی کا نمونہ سامنے رکھ کر اس کی تطہیر کی جائے۔ تاہم ہمیں یہ نتیجہ نہیں نکالنا چاہیے کہ تجدید پسندی سے پہلے کے دور میں نئے تصوف نے وسطی زمانوں کے تصوف کو پوری طرح اپنے مقام سے ہٹا دیا تھا۔ یہ بات صرف ان تحریکوں کے حامیوں کے لیے تھی۔ عوام کے سواد اعظم کے

لیے وسطی زمانوں کا تصوف گہری روحانی اور مذہبی زندگی کی واحد صورت رہی۔ تا آنکہ حدید تعلیم اور مغربی افکار کے اثرات اس معاملے میں تجدید پسندی سے پہلے کی اصلاح پرستی کے ساتھ مل گئے اور انھوں نے وسطی زمانوں کے تصوف کو اپنی مرکزی پوزیشن سے ہٹا دیا اور یہ عمل اب تک جاری ہے۔

افریقی اصلاحی تحریکیں

وہی فینا منا جسے ہم نے نوصوفیت کہا ہے، یعنی راسخ العقیدہ خطوط پر اصلاح یافتہ تصوف، جس کی تعبیر ایک فعالیت پسند مفہوم میں کی گئی ہو، اس کی مثال شمالی افریقہ کی سنوسی اخوت کی صورت میں حیران کن طریقے سے سامنے آئی ہے جو ادریسی سلسلے کی ایک شاخ کے طور پر قائم ہوا۔ لیکن پھر اس نے علیحدہ خطوط پر نشو ونما پائی اور الگ سے اپنا کیریئر متعین کیا۔ ادریسی سلسلہ، جس کی عرب میں احمد ابن ادریس (م ۱۲۵۳ھ/ ۱۸۳۷ء) پیغمبرؐ کی ایک مراکشی آل نے بنیاد رکھی، انھوں نے بھی اس کا نام پیغمبرؐ کی نسبت سے 'طریقۂ محمدؐیہ' رکھا۔ انھوں نے خدا کے ساتھ اتصال کے تصور کو رد کیا اور اس کے بجائے پیغمبر محمدؐ کی روح کے ساتھ اتحاد کو صوفی کے واحد ممکنہ اور جائز مقصد کے طور پر شرط لازم قرار دیا۔ ہم اوپر عرب وہابیت اور سید احمد بریلوی کی ہندوستانی تحریک کے سلسلے میں اس نام سے آگاہ ہو چکے ہیں۔ وہ اندرونی انقلاب جو اس نام کے ساتھ وابستہ ہے، وہ گویا اس امر کی تاکید ہے کہ تصوف لازماً وہی راستہ اختیار کرے جو رسول اکرمؐ نے بتایا ہے، یعنی وہ پوری طرح سنت نبوی کے مطابق ہو، اور اپنے وسطی زمانے کے منکر اخلاق مظاہرے ترک کر دے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک صوفیانہ تنظیم کے تحت اور کچھ صوفیانہ طریقوں کے استعمال سے روایتی عقائد اور معیارات کی تعلیم دی جائے گی اور ان پر عمل کیا جائے گا۔ احمد ابن ادریس خود نہ صرف ایک صوفی تھے بلکہ ایک فقیہہ بھی تھے اور قانون میں انھوں نے وسطی زمانے کے اجماع اور قیاس کو اسی طرح رد کر دیا جس طرح وہابیوں نے کیا تھا اور اجتہاد پر زور دیا۔ اس عقیدے کی بنیاد پر نیز اس حقیقت کے پیش نظر کہ وہ تصوف کا ایک بہت زیادہ اصلاح یافتہ نمونہ ساتھ لائے، بعض اسکالروں نے ان پر ایک براہ راست وہابی اثر تسلیم کیا ہے۔ لیکن وہی دلائل جو ہم نے شوکانی اور سید احمد بریلوی پر بات کرتے ہوئے دیے تھے، وہ براہ راست وہابی اثر کے اس مفروضے کے خلاف بھی لاگو ہوں گے۔ تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) کے موڑ پر مکہ مکرمہ بہت قلیل مدت کے سوا وہابی کنٹرول میں نہیں رہا تھا اور مکے میں عثمانی ارباب حل وعقد کبھی اس بات کی اجازت نہیں دے سکتے تھے کہ کوئی شخص علانیہ وہابی نظریات اپنائے، کجا کہ وہ ان کی ایک منظّم صورت میں تبلیغ کرے۔ اس لیے احمد ابن ادریس کے افکار کا تعلق بھی روح اصلاح کی اسی ہمہ جا موجودگی (ubiquity) کے ساتھ قائم کرنا چاہیے، جس کا مظاہرہ شوکانی اور ہندوستانی تحریک کے معاملے میں ہوا تھا۔

احمد ابن ادریس کے نئے اصلاح یافتہ طریقے نے اپنی تحریک کے علاوہ عرب میں اسیر کے صوبے میں

(جہاں ان کے پیروؤں نے عارضی طور پر سیاسی تسلط اختیار کیا تھا) تین اور تحریکوں کو جنم دیا یعنی طریقے جن کے نام رشیدیہ، امیر غانیہ اور سنوسیہ تھے۔ ان تینوں میں رشیدیہ الجزائر تک محدود رہے اور ہاں بھی انھیں بڑے سلسلوں نے اپنے آگے ماند کردیا۔ رہے امیر غانیہ جن کی بنیاد حجازی محمد عثمان الامیر غانی (م ۱۲۶۹ھ/۱۸۵۳ء) نے رکھی تھی تو یہ سوڈان اور نوبیہ میں پھیلے اور وہاں مہدی تحریک کی مخالفت کی اور مہدویت کے کٹرپن کے مقابلے میں ایک اعتدال پسندانہ کردار اختیار کیا اور قدامت پسند راسخ العقیدہ گروہ کے اجماع کی توثیق کی لیکن ان تین خواہرانہ شاخوں میں سے بڑی حد تک اہم ترین سنوسی سلسلہ ثابت ہوا جس کی بنیاد الجزائر کے محمد ابن علی السنوسی (م ۱۲۷۵ھ/ ۱۸۵۹ء) نے اپنے شیخ احمد ابن ادریس کی وفات کے بعد مکہ مکرمہ میں ۱۲۵۳ھ/ ۱۸۳۷ء میں رکھی تھی۔

سنوسی سلسلہ اپنی تنظیم اور مقاصد دونوں میں نوصوفیت کا بہت ہی اعلیٰ نمائندہ ہے۔ یہ اپنی قوت محرکہ میں مکمل طور پر فعال ہے اور ایک خالص اخلاقی اصلاحی پروگرام کو سیاسی عمل کی صورت دیتا ہے۔ خالص اعتقادی پہلو سے محمد ابن علی السنوسی نے اجتہاد کے حق کا دعویٰ کیا اور ان کی فکر کے ایک حصے کو اسی وجہ سے ازہر کے ایک مالکی شیخ نے کفر کا نام دیا۔ چنانچہ راسخ العقیدہ طبقے کی مخالفت کی وجہ سے انھیں ۱۲۵۹ھ/۱۸۴۳ء میں مکہ مکرمہ کو خیر باد کہنا پڑا۔ عملی پہلو سے اگرچہ انھوں نے اپنے پیروؤں کے دلوں میں ذکر کی ایک صورت جاگزیں کی، ان کی مجموعی تعلیم کا رخ اسلام کے روایتی عقائد پر مبنی عملی مقاصد کی طرف تھا۔ انھوں نے زاویوں کو منظّم کیا (جو مذہبی ریاضت کے مرکز تھے)۔ ان میں سب سے اہم کافرہ اور جغبوب میں تھے (جہاں ان کا انتقال ہوا؛ جہاں لوگوں کو صرف دین وایمان کی باتیں نہیں بتائی جاتی تھیں بلکہ ان کو اسلحہ استعمال کرنے کی تربیت بھی دی جاتی تھی، اور ان کے زراعت اور تجارت جیسے پیشے اختیار کرنے کی حوصلہ افزائی کی جاتی تھی۔)

سنوسیوں کا ایک عملی مقصد صحرائے لیبیا میں امن قائم کرنا تھا اور صحرائی قبائل کو کنٹرول کرنے کے لیے انھوں نے مساوات، اخوت اور امن کے اسلامی پیغام کا پرچار کرنے کے ساتھ ساتھ ایک فوجی تنظیم بھی قائم کی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بحر اوقیانوس کی طرف تجارت کا بہاؤ آزادانہ اور رواں ہوگیا، جو ایسا پیشہ تھا جس میں صحرائی قبیلہ جبابرہ خاص طور پر نمایاں تھے۔ اس غرض کے لیے زوی کے وحشی اور سرکش قبیلے کو، جو جبابرہ کے دشمن اور حریف تھے، امن کے لیے اپنا ہم نوا بنانا پڑا۔ سنوسیوں نے عثمانی اقتدار کو بھی تسلیم نہ کیا، لیکن بعد میں جب انھیں مغرب کی توسیعی قوتوں کی دخل اندازی کا خطرہ ہوا، تو انھوں نے پہلے تو استوائی افریقہ سے جنوب کی طرف فرانسیسی پیش قدمی کی مزاحمت کی اور بعد میں احمد السنوسی اور محمد ادریس السنوسی کی قیادت میں ترکی کے حلیفوں کی صورت میں لیبیا میں اطالویوں کے خلاف اور مصر میں انگریزوں کے خلاف ہتھیار اٹھا لیے۔ ان کو اطالویوں نے سخت شکست دی اور انھیں بے رحمی کے ساتھ دبایا لیکن ان کے ہٹ جانے کے بعد وہ پھر سے زندہ اور فعال ہوگئے۔

ایک قبیلے نام اپنے خط میں محمد علی السنوسی نے لکھا:

میں تم سے اسلام کے نام پر کہتا ہوں کہ خدا اور اس کے رسولؐ کی اطاعت کرو... میں تم سے خدا اور اس کے رسولؐ کے احکام ماننے کے لیے کہتا ہوں، یعنی تم پانچوں نمایں پڑھو، رمضان کے روزے رکھو، زکوٰۃ ادا کرو اور بیت اللہ کے حج کا فریضہ ادا کرو۔ تم ہر اس چیز سے باز آجاؤ جس سے اللہ نے تمھیں پرہیز کرنے کا حکم دیا ہے، یعنی جھوٹ بولنے سے، غیبت کرنے سے، دوسرے کا مال ضبط کرنے سے، نشہ آور مشروب پینے سے، جھوٹی گواہی دینے سے اور ایسے تمام کاموں سے جن سے خدا نے منع کیا ہے۔ اگر تم خدا کے احکام بجالاؤ گے اور ان باتوں سے رجوع کرلوگے جن سے اس نے منع کیا ہے، تو وہ تمھیں اپنی بے شمار عنایات سے نوازے گا، اور تمھیں ہمیشہ رہنے والی بھلائی اور رزق عطا کرے گا۔

اسی خط میں انھوں نے مختصراً اپنی تحریک اصلاح کے بنیادی پروگرام کا خلاصہ یوں بیان کیا کہ ''غافل لوگوں کو جگانا ہے، جاہل لوگوں کو تعلیم دینی ہے اور جو لوگ صراط مستقیم سے ہٹ گئے ہیں، ان کی رہنمائی کرنی ہے۔'' امن کے قیام کے لیے اپنے مشن کے بارے میں انھوں نے لکھا، ''اے واجیجہ کے لوگو، ہم تمھارے اور ان بدوؤں کے درمیان امن کو فروغ دینا چاہتے ہیں، جو تمھارے علاقے پر حملہ کرتے ہیں، تمھارے بچوں کو غلام بناتے ہیں اور تمھارا مال و اسباب لوٹتے ہیں۔ ایسا کرتے ہوئے ہم خدا کا حکم بجالاتے ہیں جو اس نے اپنی کتاب عزیز میں دیا ہے، جہاں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے؛

''اور اگر مومنو میں سے کوئی دو فریق آپس میں لڑ پڑیں تو ان میں صلح کرادو۔'' (الحجرات، ۴۹:۹)

سنوسی نے اپنے پیروؤں کو دنیاوی مال و اسباب کی حد سے زیادہ محبت سے بھی منع کیا، سونے اور چاندی کو سمیٹ کر رکھنے کی ممانعت کی، سوائے اس کے جو عورتوں کو زیورات بنانے کے لیے ضروری ہو۔ لیکن اقتصادی اور معاشرتی قانون سازی میں یہ قدم آخرت کے روحانی مفاد میں نہیں سمجھا جاتا۔ جیسا کہ روایتی تصوف یہ مفاد دلوں میں جاگزیں کرتا تھا، بلکہ اس دنیا میں اخلاقی اور معاشرتی بہبودی کے مفاد میں۔ دراصل سنوسی کے اوپر دیے گئے اقتباسات سے یہ بات بھی مؤثر طریقے سے واضح ہوجاتی ہے کہ یہ وعظ مثبت طور پر اخلاقی ہے نہ کہ الٰہیاتی اور اخروی زندگی سے متعلق۔ خدا کی عنایات کا ذکر عمومی طور پر کیا جاتا ہے، لیکن جنت کے وعدوں اور جہنم کی دھمکیوں کی طرف اشارہ بھی نہیں کیا جاتا۔ یقیناً اس بات کا اشارہ کہیں نہیں ملتا کہ سنوسی نے حیات اخروی کا روایتی تصور ترک کردیا تھا۔ اس طرح کا کوئی خیال ظاہر کرنا بہت لغو غلطی ہوگی۔ تاہم اصلاح کی کوشش کا سارا لہجہ اور اس کا پروگرام روز آخرت کی روحانیت کے معنوں میں ہونے کی بجائے اخلاقی ایجابیت اور معاشرتی بہبود کے معنوں میں ہے اور تاکید اور اصرار کی یہ تبدیلی معنی خیز ہے۔

یہ رجحان دراصل نہ صرف سنوسی تحریک میں نمایاں ہے، بلکہ یہ اصلاح کے ان تمام فینا منا میں مشترک

ہے جواس باب کا موضوع ہیں اور یہ بعینہ وہی رجحان ہے جسے ہم اخلاقی فعالیت، اخلاقی ایجابیت اورنوصوفیت کا نام دے چکے ہیں۔ اصلاح کے ان تمام مظاہرے کے درمیان بھی تاکید کے معاملے میں نمایاں اختلافات ہیں۔ ان میں سے بعض دوسروں سے زیادہ تطہیر پسند ہیں، کچھ دوسروں سے زیادہ عملی اقدام کے قائل ہیں اور ان کی صورتیں بھی مقامی اختلافات اور علاقے کے تاریخی تجربات میں فرق وامتیاز کی وجہ سے کسی حد تک مختلف ہیں، لیکن مجموعی تصویر کم وبیش واضح کردار ضرور ظاہر کرتی ہے؛ اولین اسلام کی طرف لوٹ جانے اور اخلاقی اور معاشرتی بدعنوانیوں سے باز آنے کی دعوت۔ اور ایک عام انحطاط سے نکلنے کی ترغیب، جس میں امت مؤخر وسطی زمانے کی صدیوں میں گرتی چلی جارہی تھی اور علاج کے طور پر اخلاقی اور مذہبی ایجابیت کا رویہ اختیار کرنا۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ مذہب کو پوری طرح دوسری صورت دے دی گئی تھی، بلکہ صورت یہ ہے کہ عوام کے اندر اولیا کی خارق العادت طاقتوں اور مسلکوں کے پرانے نظریے پوری طرح مٹائے نہ جاسکیں، حتیٰ کہ خود سنوسی رہنماؤں کے معاملے میں بھی قبائل کے لوگ ان کی مافوق الفطرت قوتوں کی ایک دیومالا تیار کرنے لگے۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ خود ان تحریکوں کے رہنماؤں نے اس مذہبی احساس کو ایک نیا رخ دیا جو بجائے جنت میں جگہ حاصل کرنے کے ایک اخلاقی اور اچھے معاشرے کے قیام کے لیے کوشاں تھا۔ اگر چہ یہ دونوں مقاصد ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں دیکھے جاتے تھے۔ معاشرے کے زیادہ روشن خیال طبقے میں اس رجحان کا خالص اثر اس دنیا اور اس کے اخلاقی، معاشرتی اور اقتصادی مسائل کے معاملے میں ایک مثبت رویے کی سمت میں بڑھنا تھا، بجائے اس کے کہ روز آخرت اور معادیات کے مسائل میں سر کھپایا جاتا۔ یہ اسی طرح کی تیاری تھی جس میں جدید تعلیم اور نئی زندگی کے اثرات نے داخل ہو کر اپنا کام دکھایا اور جس میں انھیں ایک بنی بنائی بنیاد مل گئی۔

اس امر کی وجوہات کہ بارھویں اور تیرھویں صدی ہجری (اٹھارویں اور انیسویں صدی عیسوی) کے مصلحین اپنا سارا زور اس جہت میں لگاتے تھے جو ان کے اصلاح کے پروگرام میں نظر آتی تھی، ان کا کھوج لگانا کوئی ایسی بڑی بات نہیں ہے۔ مصلحین ایسی شخصیات تھے جو موجودہ صورت حال سے غایت درجہ غیر مطمئن تھے۔ اب موجودہ صورت حال اساسی طور پر، یا زیادہ قریبی اور نمایاں صورت میں، ایک معاشرتی انحطاط، ایک سیاسی کمزوری اور ایک اقتصادی ٹوٹ پھوٹ تھی۔ قدرتی طور پر ان حالات نے معاشرتی پہلوؤں اور انفرادی اور مجموعی اخلاقی حالت پر زیادہ زور دینے پر اکسایا۔ لیکن ان خرابیوں کا علاج ممکن نہیں تھا جب تک کہ دینی اور بنیادی عقائد وافکار اور ان پر مبنی اعمال کی زیادہ گہری اصلاح ہاتھ میں نہ لی جاتی۔ اس لیے یہ بالکل قدرتی بات تھی کہ ان حالات میں ایک زیادہ مثبت دینی رویہ نکل کے سامنے آئے۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہونا تھا کہ اخروی دنیا کی روحانیت کی اہمیت، اس کی نفی کیے بغیر کم کی جائے۔ اب مصلحین نے دیکھا اور اس میں کافی صداقت تھی کہ ان کی بصیرتوں، پالیسیوں اور پروگراموں کی ابتدائی اسلام کی پالیسیوں کے ساتھ ایک بنیادی مشابہت تھی،

اس لیے کہ قدیم اسلام کی اصلاحی قوت محرکہ اساسی طور پر ایک مثبت اخلاقی قوتیت (dynamism) تھی اور ایسے مابعد الطبیعیاتی، معادیاتی عقائد جو اس نے دلوں میں بٹھانے چاہے تھے، وہ ایسے تھے جو اس توانائی بخش قوت کے ساتھ مربوط تھے۔ اس طرح ان اصلاحی تحریکوں نے ایک طرح سے ابتدائی اسلام کی توثیق کی اور اسلام نے ان کی توثیق کی۔ یہی وجہ ہے کہ تجدید پسند مسلم ان تمام بنیادی رویوں میں تجدید پسندی سے قبل کے ان مصلحین کا براہ راست جانشین ہے۔ اس فرق کے ساتھ کہ اس کے ہاتھ میں آ کر سارا زور تاکید اب ایجابیت کی طرف منتقل ہو گئی، جیسا کہ ہم اگلے باب میں دیکھیں گے۔

اپنے طریقوں اور مقاصد میں سنوسیوں سے کہیں زیادہ عیاں طور پر سیاسی، لیکن جوش وخروش اور مطمح نظر میں ان کے برابر اصلاح پسند نائجیریا میں تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) کے نصف اول میں اور سوڈان میں اسی صدی کے آخری عشروں میں فلانی (Fulani) اور مہدوی جہاد کی تحریکیں تھیں۔ جہاں یہ دونوں تحریکیں اسلامی اصلاح کے تطہیر پسند اور احیا پسند پروگرام کے ساتھ کھڑی ہوئیں، وہاں انھوں نے باضابطہ طریقے سے مذہبی ریاستیں قائم کر لیں اور اگرچہ اپنی اس موخر الذکر خصوصیت میں وہ وہابیوں سے مشابہت رکھتی ہیں، لیکن جہاں ابن عبدالوہاب نے خود سیاسی اقتدار نہیں سنبھالا تھا، بلکہ ایک موجود سیاسی امارت کے ذریعے کام کرنے کا فیصلہ کیا تھا، وہاں مہدی اور فلانی عثمان وَن فودیو دونوں نے اپنے آپ کو اپنی مذہبی حکومتوں کا سربراہ مقرر کر لیا، جیسا کہ ہندوستان میں سید احمد بریلوی نے کیا تھا۔ لیکن سید احمد اور عثمان وَن فودیو کے برخلاف محمد احمد نے جو مصری یورپی حکومت کے خلاف سوڈانی بغاوت کا قائد تھا، یہ دعویٰ کیا کہ وہ مسیح موعود کے مرتبے کا مصلح مہدی ہے، جو وسطی زمانوں کی مسلم روایت کے مطابق وقت کے خاتمے پر انصاف اور مساوات قائم کرے گا۔ محمد احمد کا مہدویت کا دعویٰ، ایسا لگتا ہے کہ مقامی روحانی صورت حال کا عکاسی کرتا تھا، اس لیے کہ اس وقت سوڈان میں مہدی کے قریب الوقوع ظہور پر عام ایمان تھا۔ محمد احمد کے ایک قریبی ساتھی اور اس کے خلیفہ نے پہلے ہی خدیو اسماعیل کے مقامی گورنر کو اس بات قائل کرنے کی ناکام کوشش کی تھی کہ وہ اپنے مہدی ہونے کا اعلان کرے اور غالباً محمد احمد پر اثر ڈالا تھا کہ وہ اس طرف آ جائے۔ تاہم مہدویوں نے اپنی جدوجہد کے زمانے میں لڑائیوں میں اپنی فتوحات کو مہدی کے الوہی مشن کی ایک یقینی توثیق قرار دیا۔ یہ عنصر اگرچہ ظاہر یا مخفی طور پر اکثر مثالیت پسند کوششوں میں موجود ہوتا ہے، تاہم یہ مہدوی جنگ آزماؤں کی ایک باقاعدہ امتیازی خصوصیت بن گیا۔

مہدوی ریاست چودہ سال حکومت کرنے کے بعد بالآخر ۱۸۹۸ء میں کچنر کی کمان میں انگریزی مصری فوجوں کے ہاتھوں شکست سے دو چار ہوئی اور کچل دی گئی۔ رہا فلانی اصلاحی جہاد تو اس کی قوت محرکہ بتدریج کمزور پڑ گئی اور صدی کے آخر تک وہ اتنے انحطاط سے دو چار ہو چکی تھی کہ بالواسطہ برطانوی حکومت کے نفاذ کے لیے حالات بالکل تیار تھے۔ افریقہ میں مسلم دینی اور صوفیانہ تحریکوں کے بہ نسبت وسطی زمانے کی باقی مسلم

دنیا کے کہیں زیادہ مضبوط سیاسی روابط اور واضح تشدد پسندانہ اظہار دیکھنے میں آئے۔ لیکن تجدید پسندی سے پہلے کی اصلاحی تحریکوں کے مذکورہ بالا احوال سے ظاہر ہوگا کہ تمام بڑی بڑی تحریکوں نے بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) سے لے کر تیرھویں صدی ہجری (بیسویں صدی عیسوی) کے آخر تک ایک سیاسی کردار اختیار کرلیا، یا تو بطور ایک طریق کار کے، یا بطور ایک مطمحِ نظر کے، یا پھر دونوں کے طور پر، اس کی دو بڑی وجہیں ہیں۔ پہلی مسلم سیاسی قوت کا عام انحطاط ہے اور ہندوستان جیسے ملک میں اس قوت کی مکمل تباہی جس سے ایک سیاسی خلا پیدا ہو گیا تھا، لیکن دوسری وجہ جو کہیں زیادہ اہم ہے، یہ ہے کہ جس طرح کی یہ اصلاحی تحریکیں تھیں اس سے بھی ان کی سیاسی فعالیت پسند فطرت کا تعین ہوتا تھا۔ یہ بطور ایک سرگرم اصلاحی تحریک کے ابتدائی مسلم تاریخ کا ایک مثالی نمونہ ہی ہے، جس نے اسلام کو نہ صرف مذہبی اور اخلاقی پرچارک ہونے کا کردار عطا کیا، بلکہ اسے ایسے مذہبی اور اخلاقی عمل پر بھی آمادہ کیا جس کے نتیجے میں ایک ریاست وجود میں آئی، جسے کٹر پن پر مبنی ایک مسلم تحریک کے مثالی تصورات کو متاثر کرنا چاہیے۔ (اگرچہ کٹر پن پر مبنی کوئی بھی تحریک انقلابی طریقے اختیار کرنا چاہے گی) حدیث (اور عام طور پر راسخ الاعتقادی) میں دلچسپی کا احیا جو بنیاد پرست تطہیر پسند اصلاح کی بنیاد ہے، یقیناً اسلامی فعالیت پر زور اور تاکید کو نمایاں کرے گا۔ بات صرف اتنی نہیں ہے کہ حدیث میں اور راسخ العقیدہ تعلیمات میں اجماع کا عقیدہ مستقل طور پر تقدس و احترام کے ساتھ رکھ دیا گیا ہے، بلکہ یہ ہے کہ رسول اکرمؐ اور سلف صالح کی اصل مثال یہ سبق دیتی ہے کہ مثبت مشارکت صورت حال میں داخل ہو کر اس کو تبدیل کیا جائے۔ یہ سیاسی فعالیت ایک دوسرا نمایاں فیچر تھا جو جدید اسلام کے ایک بڑے حصے کو براہ راست منتقل کیا گیا۔

[بشکریہ 'اسلام'، مشعل، لاہور]

تجدید پسندی اور اسلامی معاشرہ

فضل الرحمٰن

ترجمہ: محمد کاظم

تمہید

بہت سے اہل نظر کے نزدیک نئے زمانے میں اسلام کی تاریخ اصل میں مسلم معاشرے اور مغرب کے تصادم کی تاریخ ہے، خصوصاً تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) سے۔ وہ اسلام کو یوں دیکھتے ہیں جیسے وہ نیم جامد تودہ ہو، جو مغرب سے یا تو تباہ کرنے والی چوٹیں کھا رہا ہو، یا وہاں سے تشکیلی اثرات حاصل کر رہا ہے۔ ایک خاص وجہ ہے اس بات کی کہ حالات اس روشنی میں کیوں دکھائی دیتے ہیں۔ اسلام کا جب سے آغاز ہوا ہے، اسے روحانی اور عقلی چیلنجوں کا سامنا کرنا پڑا ہے اور یوں دیکھیے تو خود قرآنی وحی بھی ایک حد تک ان چیلنجوں سے نمودار ہوئی ہے جو اسلام کو قدیم اور تکمیل یافتہ یہودی اور عیسائی مذاہب نے دیے تھے۔ دوسری صدی ہجری (آٹھویں صدی عیسوی) سے چوتھی صدی ہجری (دسویں صدی عیسوی) تک اسلام میں عقلی اور ثقافتی بحرانوں کا ایک سلسلہ سامنے آیا، جن میں سے سنجیدہ ترین اور اہم ترین وہ تھا جو یونانی عقلیت پرستی کی پیداوار تھا، لیکن اسلام نے کامیابی کے ساتھ ان چیلنجوں کا مقابلہ کیا؛ کہیں کچھ جذب کر کے، کہیں کچھ رد کر کے اور کہیں اپنے آپ کو ان نئی لہروں کے مطابق ترمیم کر کے۔ لیکن مسلمان اس وقت نفسیاتی طور پر نا قابل تسخیر اور سیاسی طور پر صورت حال کے حاکم تھے اور مذہب کے مواد کی سطح پر روایت کے بھاری بوجھ تلے دبے ہوئے نہیں تھے۔ اس لیے کہ یہ زیادہ تر نئے عناصر اور فکری رجحانات تھے جنھوں نے خود مسلم روایت کا مواد تیار کر کے مہیا کیا تھا۔ اس سے بہت مختلف حالات اس وقت تھے جب اسلام بارھویں صدی ہجری (اٹھارویں صدی عیسوی) اور خاص طور پر تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) میں مغرب کے ساتھ ٹکراؤ کی صورت میں آیا۔ اس تصادم کا پہلا مرحلہ ہر ایک صورت میں سیاسی اور عسکری تھا اور ہر صورت میں مسلمانوں کو مغلوب کر کے انھیں

سیاسی طور پر بالواسطہ یا بلاواسطہ مطیع کر لیا گیا۔ اس کے بعد مختلف واسطوں سے تصادم کی مذہبی اور عقلی صورتیں واقع ہوئیں، شدید اور براہ راست ہونے کی مختلف کیفیتوں میں۔ سب سے واضح اور راست چیلنج مسیحی مشنریوں، یورپ کی جدید فکر اور اسلام اور اسلامی معاشرے کے بارے میں اہل مغرب کے مطالعے اور تنقید کی طرف سے تھے۔ ان تین ذرائع میں سے پہلا یعنی مسیحی مشن، تخریبی تنقید کی ایک پیشہ ورانہ کوشش تھی، جب کہ آخری عمداً یا بے ارادہ نتیجے کے اعتبار سے زیادہ تر اسی طرح ہی تھا۔ اس رجحان میں قریبی زمانے میں ہی ایک نمایاں تبدیلی دیکھی جانے لگی ہے۔

سیاسی شکستوں اور محکومی سے جو گڈمڈ پیدا ہوئی، اس نے نفسیاتی طور پر ایک مسلمان سے اپنی میراث کے بارے میں تعمیری طور پر سوچنے کی صلاحیت سلب کر لی ہے اور اسے زیادہ اس قابل نہیں رہنے دیا کہ جدید فکر کے عقلیتی چیلنج کا جذب و تخلیق کے طریقوں سے مقابلہ کر سکے اور اسی طرح مسیحی چیلنج کا بھی جواب دے سکے جو اس میراث کے سامنے آیا تھا۔ اس لیے اس پورے فینا منا کے ان متنوع عناصر نے ایک باہر کے مبصر پر ایک نا قابل مزاحمت تاثر اس بات کا چھوڑا ہے۔ (جس کے مشاہدات نے اپنی جگہ بہت سے مسلمانوں کو متاثر کیا ہے) کہ اسلام اندر سے اپنے آپ کو دوبارہ منظّم کرنے کے قابل نہیں رہا اور تعمیر نو کے طور پر یہ جو کچھ بھی کرے، اگر یہ واقعی کر سکتا ہو تو وہ مغرب کے اثر سے اور اس سے کچھ مستعار لے کر ہی ہوگا۔ اگر اسلام سیاسی طور پر جھنجھوڑا ہوا نہ ہوتا تو کہانی بالکل مختلف ہوتی۔

یہ بات کہ اس کے باوجود مذکورہ بالا تاثر محسوس طور پر غلط ہے، تجدید پسندی سے پہلے کے زمانے کی ان اصلاحی کوششوں سے ظاہر ہے جن کا پچھلے باب میں ذکر ہوا۔ یہ کوششیں ایک پیمانہ ہیں خود تنقید کی گہرائی اور ہمہ گیری کا، مسلم معاشرے کے اندرونی تنزل کا اور تعمیر نو کے مثبت خطوط کی ماہیت کا۔ ضعیف الاعتقادی اور ظلمت پسندی کا خاتمہ، تصوف کی اصلاح اور اخلاقی معیاروں کا بلند کرنا ان تمام تحریکوں کی ایک نمایاں مشترک خصوصیت ہے۔ اسی طرح مذہبی اور معاشرتی اصلاح کے لیے جہاد یا سیاسی عمل کا عنصر ہے۔ ہم پچھلے باب میں اس امر پر زور دے چکے ہیں کہ یہ تمام خصوصیات جدید اسلام کی براہ راست عطا ہوئی ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ معاشرے کی تعمیر نو کا مثبت طریقہ جن کا ان تحریکوں نے کلی طور پر اعلان کیا، وہ ابتدائی دور کے اسلام کی طرف واپس جانے کا تھا یعنی قرآن اور سنت کی طرف، جس میں صوفیانہ میراث کے مشمولات بھی مختلف درجوں میں شامل ہوں اور اس طرح بنیاد پرستی کی ایک عمومی حیات نو کا باعث بنیں۔ اب یہ بنیاد پرستی خود جدید اسلام کے لیے ایک مسئلہ بنی رہی ہے اور اب بھی بنی ہوئی ہے، اور ایک سرسری نظر میں درحقیقت تجدید پسند کے لیے اصل مسئلہ ہے۔ تاہم ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ یہ بنیاد پرستی معاشرے اور نقطۂ نظر کو جدید بنانے کی راہ میں محض ایک روک نہیں ہے، بلکہ تضاد کی ایک اصطلاح کے طور پر جدید بنانے کے عمل میں حوالے کا ایک بنیادی نکتہ ہے۔ لیکن بات یہاں ختم نہیں ہوتی۔ حوالے کا ایک نکتہ ہونے کے علاوہ بنیاد پرستی نے تجدید پسند

مصلحوں کے بہت سے مزید غور وخوض کے لیے مواد نہیں، بلکہ مطالعہ اشکال (morphology) مہیا کیا ہے۔ نیا اخلاقی اور معاشرتی مواد عمومیت اور مخصوصیت کی مختلف سطحوں پر تفسیر کے ذریعے قرآن کے اندر سے اخذ کیا گیا ہے، جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے۔ چنانچہ ان ابتدائی تحریکوں نے حالات کی نئی تبدیلی کے لیے راستہ ہموار کیا ہے، نہ صرف اپنی تطہیری کاوشوں کے طفیل، بلکہ اس کے ساتھ قرآن اور سنت نبوی کی غالب اتھارٹی پر مثبت طریقے پر دوبارہ زور دینے سے۔

تاہم جدید چیلنج کا بنیادی کردار اور مغربی اثرات کا جاری و ساری ہونا بھی ایک کڑی حقیقت ہے۔ وہ ذرائع جن سے یہ اثرات آئے ہیں، بڑی تعداد میں ہیں؛ سیاسی ڈھانچا، انتظامی اور عدالتی مشینری، فوج، صحافت اور اخبار، جدید تعلیم، سنیما، جدید افکار اور سب سے زیادہ مغربی معاشرے کے ساتھ موجودہ تعلقات۔ لیکن مغربی کلچر کے اسلامی سوسائٹی میں پھیلاؤ کی مختلف سطحوں اور ذرائع ابلاغ کی فہرست نئے چیلنج کی گہرائی یا بحران کی کیفیت کی سنجیدگی کو جانچنے کا کوئی زیادہ بصیرت افزا طریقہ نہیں ہے۔ ایک عام سطح پر یہ مسئلہ مغربی مبصر اور اکثر تجدید پسند مسلمان عقل اور روایت کی یا عقل اور روایتی مذہب کی کشمکش کے مخصوص معنوں میں سامنے لائے ہیں۔ کوئی شک نہیں کہ مسئلے کی اس طرح کی تشکیل کے لیے کافی جواز بھی ہے اور اس میں کافی سچائی بھی ہے، اس لیے کہ اگرچہ خاص طور پر اسلام کے پہلے مغربی نقاد، جیسا کہ رینان، مسیحیت کے تاریخی تجربے کو اسلامی روایت سے وابستہ کر رہے تھے، تاہم عقل اور روایت کے درمیان کشمکش (اگرچہ عقل اور وحی کے درمیان نہیں) اسلامی تاریخ میں ایک حقیقت رہی ہے۔ ایسی حقیقت جسے ہم متعدد گزشتہ ابواب (پانچ، چھ، سات اور نو) میں بہت نمایاں کرکے سامنے لا چکے ہیں۔ ہم آگے چل کر اس مسئلے کے اس حل کا جو مسلم تجدید پسند پیش کرتے ہیں، مطالعہ کریں گے اور دیکھیں گے کہ وہ اس میں کہاں تک کامیاب ہیں۔ لیکن یہ بات بھی اسی طرح سچ ہے کہ اس مسئلے میں مسلم تجدید پسندوں اور معذرت خواہوں اور مغربی نقادوں نے بہت مطالعہ کیا ہے اور اس پر ضرورت سے زیادہ زور دیا ہے۔

اصل چیلنج جس کا مسلم معاشرے کو سامنا رہا ہے اور اب بھی ہے، وہ تمدنی اداروں اور معاشرتی اخلاق کی سطح پر ہے۔ اور اس بحران کی اصل ماہیت یہ امر نہیں ہے کہ ماضی میں مسلم تمدنی ادارے غلط تھے یا خلاف عقل تھے، بلکہ یہ ہے کہ کوئی معاشرتی نظام تھا تو سہی جسے اب اصلاح و ترمیم کی ضرورت ہے۔ یہ معاشرتی نظام درحقیقت ماضی میں پوری طرح ہوش مندانہ رہا ہے، یعنی یہ بہت اچھی طرح سے کام کرتا رہا ہے، اتنا اچھی طرح جتنا کہ کوئی بھی دوسرا معاشرتی نظام کام کرسکتا ہے۔ اس موجودہ صورت حال میں مسلم معاشرے کا نقصان یہ ہے کہ جہاں اسلام میں تمدنی اداروں کی نشوونما کی ابتدائی صدیوں میں اسلام گویا ایک صاف لوح (clean slate) سے شروع ہوا تھا اور اسے شروع سے ایک معاشرتی ڈھانچہ تیار کرنا تھا۔ ایک ایسی کارروائی جس کی پیداوار وسطی زمانوں کا معاشرتی نظام تھا۔ اب جب کہ مسلمانوں کو بنیادی فکر نو اور تعمیر نو کی صورت حال کا سامنا

ہے، ان کا سب سے اہم مسئلہ بعینہ اس بات کا تعین کرنا ہے کہ کہاں تک وہ سلیٹ پھر سے صاف کی جا سکتی ہے اور کن اصولوں پر اور کن طریقوں سے تا کہ اداروں کا ایک نیا شیرازہ تیار کیا جا سکے۔

عقلی تجدید پسندی

اگر چہ جدید چیلنج بنیادی طور پر اور بلا واسطہ اسلام کے معاشرتی اداروں کے لیے تھا، شادی اور طلاق کے قوانین، عورتوں کی حیثیت اور بعض اقتصادی قوانین وغیرہ، لیکن اس نے خاص عقلی ابعاد (dimensions) بھی اختیار کر لیں، اس لیے معاشرتی طور طریقوں میں تبدیلی سے معاشرتی اخلاق کے بارے میں نئی سوچ کا عمل ہونے لگتا ہے، جس کا اثر معاشرتی انصاف کے بنیادی نظریات پر پڑتا ہے، لیکن اس سے بالکل علیحدہ کچھ ایسے مسائل بھی تھے جو جدید مغربی فلسفیانہ اور سائنٹفک نظریات نے خدا کے بارے میں مذہبی عقائد کے متعلق اٹھائے تھے کہ اس کا تعلق نیچر سے، انسان سے اور آخرت کی زندگی کے ساتھ کیا ہے۔ ایسے سوال جن پر اسلام میں صدیوں تک مسلم فلاسفہ اور علمائے الٰہیات بحث کرتے رہے تھے، لیکن جنھوں نے تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) کی عقلیت اور سائنٹفک تبدیلیوں کی روشنی میں نئی ابعاد اختیار کر لی تھیں لیکن ان مخصوص سوالوں سے بھی قطع نظر، سارا مسئلہ اٹھا کر سب سے عمومی سطح پر لایا گیا۔ وہ یہ کہ کیا مذہب اور عقل ایک دوسروں کے ساتھ ہم آہنگ ہو سکتے ہیں۔ اسلام کے خلاف تنقید ارنسٹ رینان اور سر ولیم موئر جیسے بعض مغربی نقادوں کی طرف سے دہری طاقت کے ساتھ آئی، جنھوں نے یہ ادعا کیا کہ موخر وسطی زمانوں کی مسلم سوسائٹی کی معاشرتی اور اقتصادی پسماندگی اسلامی تہذیب کے جبلی طور پر گھٹیا کردار کی وجہ سے تھی۔ خود اس صورت حال کے بارے میں یہ الزام لگایا گیا کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ اسلام بطور مذہب کمتر درجے پر تھا جسے ایک بدوی فینا منا کے طور پر دیکھا گیا جو عقل اور رواداری کا مخالف تھا۔ استدلال کے اس مرحلے میں فلاسفہ اور راسخ العقیدہ علمائے الٰہیات کے درمیان تنازعے کو بغیر جھجک کے یہ سمجھا گیا کہ یہ عقل اور مذہب کے درمیان جنگ ہے اور جو خالص نتیجہ اخذ کیا گیا، وہ یہ تھا کہ اسلام جبلی طور پر عقل کے خلاف ہے۔ یہ موقف جو اسلام کے بعد ممتاز مغربی اسکالروں نے تیرھویں صدی ہجری (انیسویں صدی عیسوی) میں اختیار کیا (جس کی بازگشت ابھی تک مغرب میں سنائی دیتی ہے) بعد کے مسلم نزاع انگیز ردعمل کا ضروری پیمانہ ہے۔ ہم اس باب میں اسلام میں نزاع انگیز رجحانات کی بات کو آگے بڑھانا نہیں چاہتے، البتہ اتنا کہیں گے کہ ہمارے معاصر مستشرقین جوان رجحانات کی شکایت کرتے ہیں، وہ آغاز کے مغربی موقف کی اندرونی بے مائیگی اور سطحی منطق کو پوری طرح نہیں سمجھ پاتے۔

تاہم اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلم معاشرے کی موجودہ حالت اور اس کے خارجی جمود پر تنقید کا فوری ردعمل ہوا۔ لیکن یہ ردعمل پہلے سے تیار شدہ تھا اور پہلے کی اصلاحی تحریکوں نے اس کی صورت گری کی تھی۔ یہ تحریکیں قرون وسطٰی کے اصحاب اختیار (authorities) کو رد کر کے اور اجتہاد پر زور دے کر جدید اسلام کی

عقلی حیات نو کا براہ راست سبب بنیں۔ پھر سے سوچنے کی نئی کوششوں کی شرائط نئے مہیج (stimulus) کے اثر سے بے شک تبدیل ہو گئیں اور ان کا دائرہ وسیع ہو گیا۔ اس لیے کہ جہاں پہلی تحریکوں نے اتھارٹی کو ہٹا کر کوئی دوسرا مواد ایسا نہ پیش کیا جو اسلامی میراث میں ضم کیا جا سکتا، اور محض ابتدائی اسلام کی طرف لوٹ جانا چاہا اور وہ جگہ یا میدان لازماً خالی چھوڑ دیا جہاں اصل میں اجتہاد کو کام کرنا تھا، اس خالی جگہ کو اب جدید تہذیب کی عقلی پیداوار نے آ کر پُر کیا۔

مسلم امت کو اپنے عقلی اور اخلاقی معیار بلند کرنے کی ایک عام دعوت تا کہ مغرب کی توسیع پسندی کے خطرات کا مقابلہ کیا جا سکے، جمال الدین افغانی (۱۲۲۵-۱۳۱۵ھ/ ۱۸۳۹-۱۸۹۷ء) نے دی جو صحیح معنوں میں پہلے مسلم جدیدیت پسند تھے۔ اگر چہ انھوں نے خود کوئی عقلی جدیدیت پسندی تجویز نہ کی، تاہم انھوں نے ایک زوردار اپیل اس مقصد کے لیے کی کہ تعلیمی اداروں کے نصاب میں توسیع کر کے فلسفیانہ اور سائنٹیفک مضامین کو فروغ دیا جائے، نیز تعلیم میں دوسری عام اصلاحات بھی کی جائیں۔ ان کا حتمی مقصد بلاشبہ مغرب کے خلاف دنیائے اسلام کو مضبوط کرنا تھا۔ لیکن یہ چیز ان کے عام طور پر ایک طاقتور اور مؤثر مصلح کی حیثیت کو کسی طرح کم نہیں کرتی۔ اپنی شعلہ بار تقریروں اور مضمونوں میں اس بات پر زور دیتے ہوئے کہ اسلام کے بنیادی اصولوں میں کوئی چیز ایسی نہیں جو عقل یا سائنس سے مطابقت نہ رکھتی ہو، انھوں نے مسلمانوں کو اس بات پر ابھارا کہ نئے معاشرے کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے وہ قرون وسطی کے اسلام کی خصوصیات کو رواج دیں۔ لیکن اسلام کی ماورائی سچائی میں یقین کے دعوے کی تجدید کے علاوہ افغانی کے رویے میں ایک بالکل ہی نیا عنصر بھی ظاہر ہوتا ہے۔ جدید انسان دوستی کی ایک قسم، انسان کے لیے اس کے انسان ہونے کے ناتے فکر مندی۔ ارنسٹ رینان نے جب اس بات پر اسلام کی مذمت کی کہ وہ عقل کا لاعلاج دشمن ہے تو اس کا جواب دیتے ہوئے افغانی نہ صرف دلائل سے رینان کے نظریے کو باطل قرار دیتے ہیں بلکہ اس فرانسیسی کو اس زمین پر رہنے والے لوگوں کے نام پر اپیل کرتے ہیں جو اسلام کو مانتے ہیں اور جن کو یہ فرانسیسی عقلیت پسند الزام دیتا ہے۔ مذہبی سطح پر یہ انسان دوستی افغانی کی سیاسی سطح پر عوامیت کا اظہار ہے اور یہ ایسا ورثہ ہے جو مسلم جدیدیت پسند کی سیاسی اور معاشرتی فکر کی تشکیل میں بہت طاقتور عامل رہا ہے؛ اور پھر اگر چہ یہ انسان دوستی، انسان کی بہبود کے بارے میں فکر مندی، بحیثیت اس کے انسان ہونے کے یہاں ایک نئی صورت میں زیادہ مثبت ابعاد کے ساتھ ظاہر کی جاتی ہے اور اس طرح یہ انیسویں صدی کے یورپ کا ایک واضح اثر قرار دی جاتی ہے، اس کا قریبی تعلق خود اسلام کی جدیدیت پسندی سے پہلے کی اصلاحی سرگرمی کے نتیجے میں ہونے والی تبدیلی سے بنتا ہے۔ اس سلسلے میں ہمارے ان مشاہدات کو یاد کرنا کافی ہوگا جو ہم نے اس مرکزی مقام کے بارے میں دیے جو پہلے کے مصلحین کی کوششوں میں معاشرتی ترقی کے مسئلے کو حاصل رہا۔ ایک ایسی حقیقت جس نے ان مصلحین کی فکر کو یقینی طور پر دنیا دارانہ اور مثبت رخ دیا۔ اسلام کی ماورائی سچائی پر ایمان کا بہت پُر جوش اظہار کیا جاتا ہے، لیکن

اس کا اثر آخرت کی بہتری کی خاطر اتنا دکھائی نہیں دیتا (جس پر یقیناً ایمان تو ہے لیکن اس پر اتنا زور نہیں دیا جاتا) جتنا اس دنیا کی معاشرتی اخلاقی زندگی کے بہتری کے لیے۔

اگر یہ بیان کرنا کہ اسلام عقل اور سائنس کے خلاف نہیں ہے افغانی کا کام تھا تو اس بیان کو ثابت کرنا گویا مصر کے محمد عبدہٗ اور ہندوستان کے سید احمد خاں کے ذمے لگا۔ یہ دونوں اصحاب اس بات پر اتفاق کرتے ہیں کہ اسلام کو جیسا کہ اس کے ماننے والے اسے مانتے ہیں اور اس پر عمل کرتے ہیں، یقیناً فکر اور سائنس کی جدید ترقیاں اس کو ختم کرنے کے درپے ہوں گی۔ سید احمد خاں نے کہا، ''اگر لوگ اندھی تقلید ترک نہیں کرتے، اگر وہ روشنی حاصل کرنے کی کوشش نہیں کرتے جو قرآن میں اور غیر متنازعہ حدیث میں پائی جاتی ہے اور مذہب کو آج کے علوم کے ساتھ اڈجسٹ نہیں کرتے تو اسلام ہندوستان سے مٹ جائے گا۔'' لیکن دونوں کو ایک ہی طرح سے یہ یقین تھا کہ وقت کے بھاری بوجھ نے سچے اور اصلی اسلام کی راہ میں بعد کے تبدیل شدہ حالات کی ایسی رکاوٹیں کھڑی کر دی تھیں جو اس کا ضروری حصہ نہیں تھیں اور دونوں یہ چاہتے تھے کہ صحیح اسلام کو پہلے تو مسلمانوں کے سامنے لایا جائے اور پھر غیر مسلموں کے سامنے بھی۔ ایک دفعہ پھر سید احمد خاں نے لکھا:

> پہلے کی طرح آج بھی ہمیں ایک نئے علم کلام کی ضرورت ہے جس سے ہم یا تو جدید علوم کے نظریات کو رد کر دیں یا ان کی بنیادوں کو ہلا کر رکھ دیں یا یہ دکھائیں کہ وہ اسلام کی موافقت میں ہیں۔ اگر ہمیں ان علوم کی تبلیغ مسلمانوں میں کرنی ہے جن کے متعلق میں نے ابھی کہا ہے کہ وہ آج کے اسلام سے کس قدر غیر متفق ہیں تو یہ میرا فرض ہے کہ میں صحیح یا غلط، مذہب اسلام کا دفاع کروں اور لوگوں کے سامنے اسلام کا اصل رخ تاباں لے آؤں۔ میرا ضمیر مجھ سے کہتا ہے کہ اگر میں ایسا نہ کروں تو میں خدا کے سامنے گناہگار رہوں گا۔

تاہم یہاں سے آگے محمد عبدہٗ اور سید احمد خاں مختلف راستوں پر چل دیتے ہیں۔ محمد عبدہٗ (۱۲۶۱-۱۳۲۳ھ/ ۱۸۴۵-۱۹۰۵ء) جو روایتی خطوط پر ایک تربیت یافتہ عالم الٰہیات تھے اور جنھیں یقین تھا کہ سائنس اور مذہب اسلام باہم متضاد نہیں ہو سکتے، یہ دلیل لاتے ہیں کہ ایمان اور سائنسی عقل مختلف سطحوں پر کام کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کا منصب اسلام کے بنیادی عقائد کو ایسی صورت میں پیش کرنا ہے جو ایک جدید ذہن کے لیے قابل قبول ہوگی، نیز ایک طرف وہ ان کی مزید اصلاح کے لیے سازگار ہوگی اور دوسری طرف انھیں جدید علم کے حصول پر آمادہ کرے گی۔ بلکہ وہ اسلام کو عملاً پیش کرتے ہوئے اور آگے بڑھتے ہیں اور اس بات پر زور دیتے ہیں کہ صرف یہی نہیں کہ اسلام عقل کے غیر موافق نہیں ہے، بلکہ وہ واحد مذہب ہے جو مذہبی بنیادوں پر انسان کو دعوت دیتا ہے کہ اپنی عقل استعمال کرے اور مظاہر قدرت کی تحقیق کرے۔ اس سلسلے میں وہ قرآن کی ان متعدد آیات کا حوالہ دیتے ہیں جو انسان کو ذہانت سے سوچنے اور فطرت کا خدا کی نشانی کے طور پر مطالعہ کرنے کا حکم دیتی ہیں۔ اس طرح اگرچہ محمد عبدہٗ نے اسلام کی تعبیر نو کرتے ہوئے اپنی تحریروں کے

اندر روایتی اسلامی نظریات میں کسی قسم کے نئے خیالات نہ داخل کیے، پھر بھی ان کا مقام قبل از جدید مصلحین کے مقابلے میں دو اہم نکات پر ایک پیش رفت ہے۔ پہلا ان کا اسلام میں عقل کے کردار پر زور اور تاکید، یعنی یہ خیال کہ اگر چہ ایمان اور عقل دو مختلف دائروں میں کام کرتے ہیں، وہ صرف یہی نہیں کہ ایک دوسرے سے متصادم نہ ہوں بلکہ مثبت طور پر انسانی ترقی میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کریں۔ دوسرا، جو انھیں بنیادی اہمیت کا لگتا ہے، اسلام کے بنیادی نظریات کو اس طرح نئے سرے سے بیان کرنا ہے کہ نئے افکار کی تاثیر اور عام طور پر نئے علم کے حصول کا دروازہ کھل جائے۔ اس تعلیم کو جس چیز نے امتیاز بخشا اور اسے ہر دلعزیز بنایا، وہ یہ تھی کہ یہ ایک ایسے انسان کی طرف سے آئی تھی جو روایتی انداز سے ایک بڑا مذہبی عالم تھا، اور ان معنوں میں تھی جو علما کے لیے بھی قابل فہم تھے۔ یہ ماضی کے ساتھ تسلسل قائم رکھتے ہوئے ترقی کے امکانات پیش کرتی تھی۔

سید احمد خاں (۱۲۳۲-۱۳۱۶ھ/ ۱۸۱۷-۱۸۹۷ء) اگر چہ ان کی یہ رائے کہ اسلام کی صحیح تعلیم عقل کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے، محمد عبدہٗ کی رائے سے اتفاق رکھتی ہے، انھوں نے اس موقف پر اکتفا نہ کیا۔ انھوں نے صریحی طور پر محمد عبدہٗ کے اس موقف کو کسی فارمولے میں نہ ڈھالا اور اندرونی طور پر اسے رد کیا کہ عقل اور ایمان، اگر چہ یہ اسلام میں ایک دوسرے سے تعاون کرتے ہیں، تاہم ان کے مختلف کردار ہیں اور عمل کی جداگانہ سطحیں ہیں۔ انیسویں صدی کی پوری عقلیت پسندی اور نیچرل فلسفے سے بہت زیادہ متاثر ہو کر (وہ ۱۸۲۷ء سے ۱۸۷۱ء تک انگلستان میں رہے تھے) انھوں نے ایک ایسی چیز وضع کی جسے انھوں نے مذہب کے نظاموں کے مواد کو جانچنے کے لیے 'نیچر کے ساتھ مطابقت' کی کسوٹی کا نام دیا، اور اس نتیجے پر پہنچے کہ اسلام اس اصول پر افضلیت کے ساتھ اپنے آپ کو برحق ثابت کرتا ہے۔ اس طرح عقل ان کے خیال میں برتر معیار تھی۔ اسلام کے مثبت مواد کو غور کے لیے پیش کرتے ہوئے سید احمد خاں نے جدید سائنٹیفک نظریۂ کائنات کو اسلامی عقائد کے ساتھ ضم کرنے کی کوشش کرتے ہوئے اپنی یادداشت تازہ کی اور اسلام کی راسخ العقیدہ تعبیر پر اعتماد نہیں کیا (جیسا کہ محمد عبدہٗ نے کیا تھا) بلکہ وسطی زمانوں کے مسلم فلاسفہ کے بنیادی نظریات کا آسرا لیا۔ چنانچہ نیچر اور نیچرل قوانین کی خود ارادیت کا اثبات کرنے کے لیے انھوں نے نہ صرف معجزات کا عقیدہ رد کر دیا، بلکہ مسلم فلاسفہ کے نظریہ صدور کا احیا کیا اور انھی کے انداز میں خدا کو 'علت اولیٰ' قرار دیا۔ چونکہ سید احمد خاں کا نقطہ آغاز مغربی عقلیت پسندی کی ایک صورت ہے، اس کا نتیجہ اسلام کی ایک ذاتی تعبیر ہے، بجائے اس کو از سر نو بیان کرنے کے، عقائد کے ایک معلوم مجموعے کو اسلام میں ضم کرنے کی ایک کوشش بجائے، اس کی دوبارہ تشکیل کے کم و بیش قرون وسطیٰ کے مسلم فلسفہ کے نمونے پر۔

تاہم اس طرح کی انفرادی تعبیروں کی قدر نہیں گھٹانی چاہیے۔ وہ نہ صرف ذاتی ایمان کا بیان اور آزاد خیالی کے اصولوں کا اظہار کرتی ہیں، بلکہ انجام کار ایمان کی تشکیل جدید کے لیے خیالات کا خمیر اور کھاد مہیا کرتی ہیں۔ پھر یہ بات بھی نوٹ کرنے کی ہے کہ شیخ محمد عبدہٗ اور سید احمد خاں کے طریقہ ہائے کار میں بنیادی اختلاف

ہونے کے باوجود مذہبی سطح پر وہ جو اصل سفارشات کرتے ہیں، جہاں امت کی عملی زندگی اور اس کے رویوں کا سوال آتا ہے تو ان سفارشات میں بہت قریبی تعلق جاتا ہے۔ اس کی مثال وسطی زمانوں کے عقیدہ معجزات کے ساتھ ان کا رویہ ہے۔ دونوں جدیدیت پسند امت کو ان برائیوں سے بچانا چاہتے ہیں جو مروج تصوف کے معجزات اور دوسرے اعمال کو رواج دینے والے عقائد سے پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن جہاں سید احمد خاں عقلی طور پر معجزات کے امکان کو اصولاً رد کرتے ہیں، شیخ محمد عبدہٗ پیغمبرؐ کے روایتی تصور میں کوئی خلل نہ ڈالتے ہوئے اور معجزات کے نظری امکان کو تسلیم کرتے ہوئے اعلان کرتے ہیں کہ کسی غیر نبی کا کوئی معلوم اور مخصوص معجزاتی دعویٰ جب بھی سامنے آئے تو مذہبی بے خوفی کے ساتھ اس کا انکار کر دیا جائے۔ وہ صوفی بزرگان کے خود ایما (auto suggestive) اعمال کی بھی مذمت کرتے ہیں جو عام مذہب کے لیے نحوست ہیں۔

اس نئی صورت حال میں ایک بہت اہم فینا منا حدیث کے بارے میں وہ نیا رویہ ہے، جس کے پھیلاؤ کے ضروری خد و خال ہم نے باب ۳ میں بیان کیے۔ حدیث، خاص طور پر اپنے قانونی پہلو میں، لیکن جزوی طور پر اپنے اخلاقی اور معاشرتی پہلو میں بھی، اپنے اندر اسلام کی قرون وسطیٰ کی صورت لیے ہوئے ہے۔ محسوس کیا گیا کہ اس مواد کا بہت سا حصہ اسلام میں افکار کے ڈھانچے کو جدید بنانے کے کام میں گراں بار ثابت ہوگا، جب تک کہ اسے خالصتاً تاریخی اعتبار سے نہ سمجھا جائے اور اس کی نئی تعبیر نہ کی جائے۔ دراصل یہ کام مسلم تجدید پسندی نے اب تک ہاتھ میں نہیں لیا، باوجود اس کے کہ اسلامی فکر کے ڈھانچے کی کسی بھی تعمیر نو کے لیے یہ بنیادی اہمیت کا ہے، حتیٰ کہ حدیث کے مسئلے سے بھی ابھی تک ذہانت کے ساتھ نہیں نمٹا گیا۔ مسلمانوں کے لیے اس مسئلے کا سامنے سے مقابلہ کرنا، حتیٰ کہ اس کی واضح طریقے سے تشکیل کرنا جس چیز نے مشکل بنا دیا ہے وہ حدیث کے مجموعے کی اہمیت ہی ہے اور پھر یہ خوف کہ اس کو اپنی جگہ سے ہلانے سے کہیں اسلام کی بطور عقیدہ و عمل کے ایک نظام کے بنیادیں ہی نہ ہل جائیں۔ اس مسئلے پر پھر محمد عبدہٗ اور سید احمد خاں کے موقف ان کے رویوں کی بہت عمدہ مثال سامنے لاتے ہیں۔ مؤخر الذکر نے اپنی جدیدیت پسندی کے ابتدائی مرحلے میں اس بات پر زور دیا کہ صحیح حدیث اور غیر صحیح حدیث میں فرق کیا جائے، جیسا کہ جدیدیت پسندی سے قبل کے مصلحین کا ذہنی رجحان تھا لیکن اپنے خیالات کی نشو و نما کے دوسرے مرحلے میں انھوں نے اپنے جدیدیت پسند ساتھی چراغ علی کی طرح پوری حدیث ہی کو رد کر دیا۔ اس چیز نے برصغیر ہندوستان میں ایک مستقل میراث چھوڑی ہے جہاں ایک گروہ ایسا سامنے آیا ہے جو اپنے آپ کو اہل قرآن کہتے ہیں اور جو حدیث کو رد کرتے ہیں لیکن حدیث کی تاریخی نشو و نما یا اپنے موقف کے مضمرات کے بارے میں وہ صحیح فہم کا بہت ہی کم مظاہرہ کرتے ہیں۔ دوسری طرف محمد عبدہٗ بھی عملاً وہی نتائج پیدا کرنا چاہتے ہیں یعنی جدید بنانے کے عمل میں حدیث کی ظاہری رکاوٹوں کو دور کرنا، یہ تجویز دے کر کہ صرف وہی حدیثیں قبول کی جائیں جن پر مسلمانوں کا عالمگیر اتفاق ہو چکا ہے اور اس سے بھی زیادہ اہم یہ کہ کوئی بھی حدیث ہو جس کے بارے میں انسان سمجھتا ہے کہ یہ پیغمبرؐ سے صحیح طور

پر صادر نہیں ہوئی، اسے انسان خاطر جمعی کے ساتھ رد کر سکتا ہے۔

ان عقلی ترقیوں کے نتیجے میں ایک نئی تجدید پسند تجویز سامنے آئی کہ اسلام ایک ترقی پسند تہذیب پیدا کرتا ہے اور دراصل زمانہ قدیم کے بطن سے جدید دور کو راہ دینے کا وسیلہ رہا ہے۔ یہ عقیدہ درحقیقت اس موقف میں پوشیدہ ہے کہ اسلام عقلی ہے۔ محمد عبدہٗ نے پہلے ہی یہ ثابت کرنے کے لیے ایک کتاب لکھی کہ اسلام ایک ترقی پسند تہذیب لایا تھا، جب کہ مسیحیت نے کم از کم چرچ کے سرکاری متولیوں کے ہاتھوں میں عقل اور تہذیب کی مخالفت کی تھی۔ لیکن اس نکتے کو ممتاز ہندوستانی قانون دان سید امیر علی (۱۹۳۸ء) نے اور زیادہ عام کیا اور اس کے حق میں اپنی کتاب 'The spirit of Islam' میں مضبوط دلائل دیے۔ امیر علی نے 'A Short History of Saracens' بھی لکھی۔ امیر علی کے اساسی موقف کا خلاصہ یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ اسلام کو اگر ٹھیک طرح سمجھا جائے تو وہ بعض اخلاقی اور معاشرتی قدریں دلوں میں بٹھاتا ہے، جن کی قرآن اور پیغمبر کے ہاتھوں تشکیل اور جن کی تجسیم سے ہی اسلام کے بنیادی ادارے بنتے ہیں۔ جب ایک طرف پہلی صدی ہجری (ساتویں صدی عیسوی) کے عرب کی معاصر صورت حال پر غور کرتے ہیں تو دوسری طرف جدیدیت کی طرف ایک بنیادی اور مغالطے سے بالاتر رجحان ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن اسلام کے قرون وسطیٰ کے شارح ان کا صحیح مدعا اور معنی نہ سمجھ سکے، اس لیے اس پر ایک ناموافق ڈھانچے کا بوجھ لاد دیا۔ ہم امیر علی کے معاشرتی آزاد خیال نظریوں پر آگے بات کریں گے۔ یہاں ہم ان کے استدلال کا عام رجحان نوٹ کرتے ہیں، یعنی اسلام بطور ایک مہذب بنانے والی قوت کے۔ اسلام کی مخصوص مذہبی روایات، جیسا کہ روزانہ پانچ نمازوں، کی امیر علی جسمانی اتحاد اور معاشرتی یک جہتی کے معنوں میں وضاحت کرتے ہیں۔ تاہم وہ زیادہ مضبوط بنیادوں پر کھڑے ہوتے ہیں جب وہ روزہ رکھنے کو ضبط نفس کا ایک طریقہ بتلاتے ہیں، جو اقتصادی انصاف کے لیے بھی سازگار ہو سکتا ہے۔

اسلام کی تاریخی اور تہذیبی اہمیت سے ذہنی طور پر مصروف رہنے کا کوئی شک نہیں تین طرفہ محرک ہو سکتا ہے۔ یہ جزوی طور پر مغرب کے خلاف متنازعہ مقاصد کے لیے استعمال ہوتا ہے اور کسی حد تک ایک معذرت خواہانہ تدبیر کے طور پر مغرب کے طاقتور اور پھیلتے ہوئے کلچر کے مقابلے میں مسلم کی خود اعتمادی کو تقویت پہنچانے کے لیے۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ پوری کہانی نہیں ہے، اس لیے کہ بنیادی طور پر محرک اصلاحی مقصد لیے ہوئے ہوتا ہے۔ اس کا مقصد ایک مسلمانوں کو اس بات کا حوصلہ دلانا ہوتا ہے کہ وہ جدید مغرب کی تعقل پسندی اور انسان دوستی کو خود اسلامی تہذیب کے اوج کی ایک صحیح توسیع بلکہ دراصل اسلام کے سچے پیغام کے طور پر قبول کرے۔ یہ دلیل کہ جدید مغربی فکر اسلام کے قرون وسطیٰ کی شان دار عقلی ثقافت کی جانشین ہے، جو مغرب میں اٹلی اور اسپین کے واسطے سے پھیلی تھی، اسے سر محمد اقبال (۱۸۷۶-۱۹۳۸ء) نے خاص طور پر اپنی کتاب 'Reconstruction of Religious Thought in Islam' میں بہت اونچی فلسفیانہ سطح پر بیان کیا

ہے۔ چنانچہ اس سطح پر یہ دلیل قرآن اور اسلامی تعلیم کی بنیاد پر عقلیت پسندی کو اس سے پہلے جو اپیل کی گئی، اسے مزید تقویت دیتی ہے، جس کے لیے وہ ایک مسلمان سے یہ تقاضا کرتی ہے کہ وہ جدید عقلیت پسندی کے ثمرات کو قبول بھی کرے اور انھیں مزید ترقی بھی دے۔

لیکن تاریخ میں اسلام نے عقلیت پسندی اور مہذب بنانے کا جو کام کیا اور انسانی ترقی میں اس کا جو کردار رہا، اس کے بارے میں جو تجدید پسندانہ دعویٰ کیا جاتا ہے، اس کی ایک اور مختلف بُعد ہے۔ یہ مسلمانوں کے اس دعوے کے ساتھ جڑی ہوئی ہے اور اسے زیادہ مضبوط کرتی ہے کہ پیغمبر کے طور پر رسول اکرمؐ کا مشن بالکل آخری تھا۔ یہ دلیل جو اس کی پہلی صورت میں محمد عبدہٗ نے دی تھی، بعد میں سر محمد اقبال نے فلسفیانہ انداز میں دی۔ دلیل اس طرح دی جاتی ہے کہ یہ حقیقت کہ قرآن آخری وحی ہے اور محمدؐ آخری نبی ہیں، انسانیت کے ارتقا کے لیے بہت بامعنی چیز ہے، ان معنوں میں کہ انسانیت بلوغ کی ایسی حالت کو پہنچ چکی ہے جہاں اسے بنی بنائی وحی کی مدد کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ یہ اپنی اخلاقی اور عقلیتی نجات اور مقدر خود سوچ سکتی ہے۔ پھر اس صورت حال میں انسان کی عقلی اور سائنٹیفک صلاحیتوں کو خود آگاہ بنا کر اسلام نے ایک فیصلہ کن رول ادا کیا۔ قرآنی وحی کو چھوڑ کر، دیکھنے میں آتا ہے کہ اصل تاریخ میں وہی عمل واقع ہوا ہے: عقلی سائنٹیفک دونوں میدانوں میں اسلام کی تہذیب قدیم زمانے کے اسرار فروشی کے ماحول کو گھما کر جدیدیت کی سائنٹیفک اور سنجیدہ روح کی طرف لے آئی اور اس جدید دور میں داخل کر دیا۔ یہ دعویٰ، جب انھی الفاظ میں کیا جائے تو اپنے اندر سچ کا کافی عنصر رکھتا ہے جسے انسانی تہذیب کے ایک غیر متعصب اور دیانت دار مورخ کو ضرور پہچاننا چاہیے لیکن خاص معنوں میں اس دعوے کو تیار کرنا، جس کے لیے ایک صحیح قسم کی عالمانہ کوشش اور تاریخ کی ایک سنجیدہ تعبیر درکار ہوگی ابھی تک خود مسلمانوں نے بھی ہاتھ میں نہیں لیا۔ علاوہ ازیں تاریخ کی اس تعبیر کے ساتھ انصاف کرنے کے لیے وحی کی ماہیت کے بارے میں ایک نئی رائے بھی ضروری ہوگی۔ لیکن اس معاملے میں مسلم تجدید پسندی اب تک بالکل خاموش رہی ہے۔ ہمیں اگلے باب میں اس مسئلے پر کچھ بات کرنی ہوگی۔

دریں اثنا مسلم معاشرے میں زیادہ پیچیدہ تبدیلیاں واقع ہوتی رہیں۔ شروع کی اسلامی تجدید پسندی نے جدید افکار اور اداروں کو اسلام کی بنیادوں کے ساتھ ضم کرنے کی وکالت کرتے ہوئے، کسی حد تک مغربی افکار اور تعلیم کی وافر درآمد کی حوصلہ افزائی کی، اور کسی حد تک مغرب کے ان عقلی اثرات کو جو اس وقت موجود تھے اور لازماً آنے والے تھے، برحق ثابت کیا۔ تاہم مغربیت کو اسلامی اقدار میں واقعتاً شامل کرنا ایک طویل عمل تھا اور یہ شروع کے تجدید پسند اس سے زیادہ کچھ نہ کر سکے کہ انھوں نے تجدید پسندی کے خطوط پر بعد کے ارتقا کے لیے ایک بنیاد مہیا کر دی لیکن یہ عمل آگے کون لے جائے؟ علما، اسلامی عقیدے اور عمل کے قدامت پسند نگران نہ صرف یہ کام کرنے کے قابل نہیں تھے، اس لیے یہ ان کی تعلیم روایتی حدود میں بندھی ہوئی تھی، بلکہ اس کی وجہ سے وہ مسئلہ کو سمجھ بھی نہ سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ تجدید پسندی جہاں تک یہ موجود تھی، آزاد تعلیم سے بہرہ ور غیر

پیشہ ورمسلمانوں کا کام کررہا ہے۔لیکن ایک بے ہنر تجدید پسند، اگرچہ روایت پسندی اور مغربیت (یعنی مسلم سوسائٹی میں مغربی رجحانات کے سیلاب) کے درمیان نفسیاتی اوراخلاقی توازن قائم رکھنے میں اس کی خدمات ناقابل انکار رہی ہیں، صرف اپنے بارے میں بات کرسکتا تھا، اور اسلامی حلقوں سے اس کے معتبر ہونے کی تصدیق چونکہ ہمیشہ کسی قدر مشتبہ رہی ہے، وہ ایک نئے اسلامی علم کلام کی بنیاد نہیں رکھ سکتا تھا۔ جزوی طور پر البتہ ایک آزادانہ صورت حال میں ہر تعبیر کنندہ اصلاً اپنی ہی بات کرتا ہے لیکن اس صورت حال کے بارے میں یہ پوری کہانی نہیں ہے۔جس چیز کی بنیادی طور پر ضرورت تھی، وہ ایک بجائے خود مکمل تعلیمی پروگرام تھا۔ لیکن بعینہ اسی طرح کا تعلیمی پروگرام ہے جو پروان نہ چڑھ سکا اور نہ بارآور ہوسکا، جس کی طرف ہم آگے اشارہ کریں گے۔

نتیجہ یہ ہوا کہ تحریک جو ابتدائی تجدید پسند محرک سے متاثر ہوئی تھی، وہ تبدیلیٔ حالات کی دو مختلف صورتوں میں بٹ گئی اور دو مختلف سمتوں میں حرکت کرنے لگیں۔ ایک تقریباً خالص مغربیت کی سمت میں اور دوسری بنیاد پرستی یا جسے احیا پسندی کہتے ہیں، کی طرف کھنچی چلی گئی۔ بیسویں صدی کے تقریباً دوسرے عشرے سے آگے کی طرف اسلامی معاشرے کے روحانی اور عقلی ارتقا کی تاریخ ان دو رجحانات کے درمیان تناؤ کی تاریخ ہے۔ اس کہانی میں احیا پسندی کو مغربیت زدہ لوگوں پر ایک نمایاں فوقیت حاصل رہی ہے؛ اتنی کہ تجدید پسند (یعنی وہ لوگ جنھوں نے ایک واضح اور شعوری کوشش اس امر کے لیے کی ہے کہ اسلامی اقدارا اور اصولوں کی جدید فکر کے مطابق دوبارہ تشکیل کی جائے یا جدید فکر اور اداروں کو اسلام کے ساتھ ضم کیا جائے) ثابت قدمی سے بنیاد پرستی کی طرف گھسٹتے چلے گئے اور بہت سی اہم مثالوں میں، جیسا کہ سر محمد اقبال، اس سے الگ پہچانے جانے کے قابل نہیں رہے یا شاید وہ اتنے اہم اس لیے بن گئے کہ اس طرح ان کے قدم احیا پسندی کی طرف اٹھے۔

بنیاد پرستی کو جو طاقت حاصل ہے، اس کی کئی وجوہات ہیں۔ اول یہ کہ بنیاد پرست تجدید پسندی سے قبل کی اصلاحی تحریکوں کے براہ راست جانشین کے طور پر ایک ایسی روایت میں موجود ہے جو اسلام کے اندر سے اچانک نمودار ہوئی ہے اور اس کے لیے مقامی ہے۔ بنیاد پرستی جب بارھویں اور تیرھویں صدی ہجری (اٹھارویں اور انیسویں صدی عیسوی) کے دوران مسلم دنیا میں ایک عمومی فینا منا کے طور پر سامنے آئی تو یہ ایک جدت دکھائی دیتی تھی جس کا قدامت پسندوں نے مقابلہ کیا۔لیکن بیسویں صدی میں، جب کہ معاشرے کو وسیع پیمانے پر مغرب زدگی کا سامنا ہے، یہ اچھی روایت بن گئی ہے اور اس کا تطہیری پروگرام ابھی تک اپنے اندر کشش رکھتا ہے۔ پھر قدامت پسند علما کے مقابلے میں، یہ فعالیت پسند اور زوردار ہے اور اس لیے ترقی پسند بھی دکھائی دیتی ہے۔

دوسرے یہ کہ امت کے اتحاد کو جو شدید خطرات سے باہر تھے اور اس کے اندر جو تحلیل ہونے کا خطرہ تھا،

ان دونوں نے مل کر پیوستگی اور ایک متحد موقف کی ضرورت کا احساس دلایا، فوری حاجت کے ایک ایسے شعور کے ساتھ، جس کا امت کی تاریخ میں کبھی تجربہ نہ کیا گیا، سوائے مدینے میں اس کے مرحلۂ آغاز میں جب کہ اہل مکہ کے ساتھ وہ ایک مہلک کشمکش میں مبتلا تھی۔ اس طرح کے بحرانوں میں یہ ہمیشہ بنیاد پرستی ہی کی کوئی نہ کوئی صورت ہوتی ہے (جو قدامت پرست نرم خوئی اور پیش قدم اور پیش قدم حریت پسندی کی بے قابو مہمات دونوں کے خلاف لڑ سکتی ہے) جو حالات کی باگ سنبھال لیتی ہے۔ عقیدے کی توضیح اور تشکیل کے بجائے خود عقیدہ اور غیر مسلم فکری مواد کے بجائے وجدانی یقین وقت کی اہم ضرورت قرار پاتی ہے۔

تیسرے یہ کہ بنیاد پرستی کی قوت خود مغرب زدگی کی محض کمزوری تھی۔ مغرب زدگی یعنی مغربی جدیدیت کو غیر مغربی معاشروں میں رائج کرنا، مخصوص طرح کے جدید میدانوں میں کوئی اونچی سطح کے فوری نتائج پیدا نہیں کر سکتی تھی اور نہ اس نے کیے، اس لیے کہ یہ چیز نئے حالات سے مانوس ہونے اور نشو و نما کا تقاضا کرتی تھی۔ مغرب زدہ طبقے اپنے میدان میں روایت پسندوں کی اپنی ثقافت اور تعلیم کے میدان میں پختگی کا مقابلہ اس وجہ سے نہیں کر سکتے تھے کہ اس کے لیے ان کے پاس کافی وقت نہیں تھا لیکن کافی وقت کا نہ ہونا پوری کہانی ہے۔ مغرب زدگی کے ساتھ بنیادی مصیبت یہ تھی کہ اس میں خود اعتمادی اور اخلاق کی کمی تھی اور یہی دونوں چیزیں اسے قوت بہم پہنچا سکتی تھیں۔ صرف موثر تجدید پسندی کی کوئی صورت اسے مطلوبہ خود اعتمادی اور اخلاق سے سرفراز کر سکتی تھی اور نئی زمین میں اس کی جڑ لگا سکتی تھی۔ یہ موثر تجدید پسندی اس مغربیت سے قائم نہ ہو سکی جس کی وجوہات ہم آگے جدید معاشرتی فکر پر بات کرتے ہوئے بتائیں گے۔

لیکن مغربیت کی اصل طاقت اس ٹھوس حقیقت میں تھی کہ جدید سائنس اور تکنیک کی اجتماعی سطح پر بہت کشش تھی اور حریت پسندی، آزادی، پہل کرنے کی صلاحیت اور سازگار صورت حال کی انفرادی سطح پر بڑی جاذبیت تھی، یہ جدید تاریخ کا ایک قدرتی عمل ہے جو اپنے آپ کو خود اپنا جواز ہونے کا دعویٰ کرتا ہے؛ جسے اپنے باہر نہ کسی کا جواز تلاش کرنے کی ضرورت ہے اور نہ وہ کرتا ہے۔ اپنے قریبی معنوی باپ، قرون وسطیٰ کی یورپی تہذیب، سے شدید قسم کے روحانی انقطاع سے پیدا ہونے والی مغربی آزاد خیالی خود اپنے لیے ایک قانون ہے، اس لیے وہ کسی روحانی نظام یا اخلاقی انداز فکر کے ساتھ کوئی گفت وشنید نہیں کرنا چاہتی۔ اشتراکیت اپنی کلاسیکی تعریف میں اس مغربی تجدید پسندی کے مطلق اور غیر مصالحانہ کردار کی صرف ایک باضابطہ اور انتہا پسند راسخ الاعتقاد صورت ہے۔ اس لیے جدید مغربیت خالص لادینیت ہے۔ مغرب میں مسیحیت نے مسلسل اس جدیدیت کے قریب آنے کی کوشش کی ہے، مختلف سطحوں پر، مختلف نقطہ ہائے نظر سے اور کامیابی کے مختلف درجات کے ساتھ، جس سے امتزاج کی کچھ صورتیں پیدا ہوں یا کم از کم توازن اور اعتدال حاصل ہو سکے۔ لیکن مسلم معاشروں میں ابتدائی تجدید پسندی کی لہر کے بعد تحریک دو مختلف سمتوں میں بٹ گئی۔ شرق اوسط میں محمد عبدہٗ کی کارگزاری کا اتباع کیا گیا، جو ایک طرف تقریباً خالص مغربی عقلیتی تبدیلیوں نے کیا، اور دوسری طرف

سلفی تحریک نے کیا جو محمد عبدہٗ کے شاگرد شام کے رشید رضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵ء) کی قیادت میں باقاعدہ بنیاد پرستی کی ایک ایسی قسم کی طرف بڑھی، جو وہابیت کے ساتھ، یہ بات تسلیم کرتے ہوئے قریبی مماثلت رکھتی تھی۔ صحیح قسم کی تجدید پسندی نے جو خلا چھوڑا تھا، اس کو ایسے لوگوں کی نیم مصلحانہ اور نیم معذرت خواہانہ کارگزاری نے پُر کیا، جن میں سب سے بڑے مصر کے فرید وجدی (م۱۹۵۳ء) تھے۔ ہندوستان میں ایک بار سر سید احمد خاں نے اپنے قدامت پسند نقادوں کے دباؤ کے آگے جھکتے ہوئے علی گڑھ کالج میں جو انھوں نے ایک مؤثر پسندانہ تجدید پسندی یعنی مغربیت اور اصلاحی اقدار کے امتزاج کو فروغ دینے کے لیے قائم کیا تھا، اس میں الٰہیات اور مذہب کی تعلیم قدامت پسند علما کے سپرد کردی۔ اس دستبرداری کا نتیجہ خالص مغربیت کا پھیلاؤ تھا۔ اس چیز نے دوطرفہ ردعمل پیدا کیا؛ ایک معذرت خواہوں کی صورت میں اور دوسرے احیا پسندی کی نئی سرگرمی کی صورت میں جو 'اسلام کی طرف واپسی' کا ایک جذباتی نعرہ تھا۔

مغربیت پسند طبقہ اپنا موقف ذہانت کے ساتھ تشکیل نہیں دے سکا۔ ان میں سے بہت تو اندر سے لادینیت کے ماننے والے ہیں لیکن اپنا نقطہ نظر کسی قابل لحاظ صورت میں واضح نہیں کر سکے۔ خاص طور پر برصغیر ہندوستان میں ان کی عقلی کارکردگی بالکل معمولی ہے۔ مصر میں کچھ کوششیں علی عبدالرزاق (۱۸۸۸ء) اور طٰہٰ حسین (۱۸۹۱ء) نے کی ہیں۔ ہم اول الذکر کے نظریات پر آگے بات کریں گے، کیوں کہ انھوں نے نہ صرف عام عقلی مسائل پر اظہار خیال کیا بلکہ ریاست کے ایک لادینی نظریے کی وکالت کی۔ لیکن ایک دانشور مغربیت پسند، جب وہ اندر سے غیر مذہبی بھی ہو، ایک لازمی امر کے طور پر ایک ایسے تجدد پسند کا جامہ پہن لیتا ہے جس کے ہاں اسلام کے لیے ایک جذباتی کشش ہوتی ہے، چاہے وہ اصلی ہو یا اس لیے ہو کہ لوگ اس کی بات پر کان دھریں۔ یہی وجہ ہے مغربیت پسند گروہ میں لوگوں کی اس طرح شناخت کرنا کہ وہ لادینی ہیں یا تجدید پسند، بے حد مشکل ہے۔ یہ اس بات کی اصل وجہ بھی ہے کہ اس گروہ نے اپنے موقف کا جو بھی اظہار کیا ہے، وہ زیادہ مؤثر نہیں رہا اور صرف ترکی ہی ایسا ملک ہے جس میں لادینی مغربیت پسندی کامیاب ہوئی ہے یا زیادہ صحیح یہ کہ وہ عائد کی گئی ہے۔ اس لیے کہ یہ فوجی سیاسی قوت ہی تھی جس کے ذریعے لادینیت کا پروگرام نافذ کیا گیا۔ اور یہی وجہ ہے کہ اگرچہ ترکی شہر (بخلاف پورے ملک کے) اس سمت میں سرکاری تعلیمی پالیسیوں کی وجہ سے اثر پذیر ہوئے ہیں، تاہم کمال اتاترک کی حکومت کے وقت سے ترک دانشوروں کی طرف سے لادینیت کا کوئی بامعنی عقلی اظہار نہیں ہو پایا۔

دوسری طرف مغربیت پسندی کے خلاف جو ردعمل ہوئے، چاہے انھوں نے بنیاد پرستی کی صورت اختیار کی ہو یا احیا پسندی (revivalism) کی، ان کے نتیجے میں خاص گروہ یا مذہبی جماعتیں بن گئی ہیں جن میں سے کچھ فعالیت پسند ہیں اور کچھ عقلیت پسند۔ انھوں نے اکثر زوردار طریقے سے اپنا مافی الضمیر بیان کیا ہے اور رسالوں اور طرح طرح کے پمفلٹوں اور کتابوں کے ذریعے اپنے نظریات کا اظہار کیا ہے۔ مصر کی سلفی تحریک

نے اپنے رسالے 'المنار' کے ذریعے اپنے نظریات کو مصر کی حدود سے بہت دور تک پھیلایا ہے اور مسلم رائے پر انڈونیشیا جیسے دور افتادہ ملک تک میں بھی اپنا اثر ڈالا ہے۔ اگرچہ مسلم سوسائٹی میں اس کا اصرار معاشرتی اور قانونی اصلاح پر تھا، تاہم اس کا مزاج آہستہ آہستہ بنیاد پرستی اور عقلیت پسندی کی مخالفت پر مائل ہوتا چلا گیا۔ اس کی وراثت کے براہ راست جانشین اخوان المسلمون تھے، جو خالصتاً ایک فعالیت پسند تحریک تھی جو کچھ حد تک اصلاح پسند تھی اور کچھ حد تک احیا پسند، جس کا مقصد سیاسی قوت کا حصول تھا تاکہ وہ اس کے بل پر اپنا اصلاحی پروگرام روبہ عمل لا سکے، لیکن یہ تحریک مصر میں ۱۹۶۵ء سے دبا دی گئی ہے۔ برصغیر ہند میں علی گڑھ کی مغربیت پسندی کے خلاف ایک اسی طرح کا ردعمل شروع ہوا جو اکبر الہ آبادی (م ۱۹۲۱ء) جیسے شعرا کے طفیل عوامی سطح پر بھی مقبول ہوا اور شبلی نعمانی (م ۱۹۱۴ء) اور ابوالکلام آزاد (م ۱۹۵۶ء) جیسے لوگوں کی وجہ سے زیادہ عقلی سطح پر بھی۔ مغربیت پسندی کے خلاف اپنی مسلسل تنقیدوں کی وجہ سے اگرچہ ان لوگوں نے کوئی مؤثر دانشورانہ تجدید پسندی نہ پیدا کی، انھوں نے بالآخر جماعت اسلامی نام کی ایک احیا پسند تحریک کے ظہور کے لیے راہ ضرور ہموار کردی۔ جماعت اسلامی اپنے جوش وخروش اور مقصد میں شرق اوسط کی اخوان المسلمون کے بنیادی خدوخال کا اظہار کرتی ہے، لیکن اس کے برخلاف وہ خالصتاً فعالیت پسند نہیں ہے بلکہ اس نے اپنے معاشرتی، سیاسی پروگرام کے لیے ایک نظری بنیاد بھی قائم کر لی ہے، جس پر ہم آگے بات کریں گے۔

لیکن ہندوستانی اسلام میں مغربیت پسندی اور اسلامی بنیاد پرستی کے درمیان تناؤ نے ایک غیر معمولی شخصیت پیدا کی ہے، سر محمد اقبال کی، جو نئے زمانے میں سب سے سنجیدہ مسلم فلسفیانہ مفکر ہیں۔ اقبال (۱۸۷۶-۱۹۳۸ء) اپنے فلسفہ کے مواد سے قطع نظر، اپنے ذہنی کروفر اور بنیادی روحانی اور عقلی کردار میں ایک امتزاج پیدا کرنے والی شخصیت ہیں؛ ایک سنجیدہ دانشور اور ایک صحیح معنوں میں سوچنے سمجھنے والا ذہن۔ انھوں نے دانشوریات اور عقل کو کھوکھلا اور بے فائدہ سمجھ کر ان کی مذمت کی اور واحد رہنما کے طور پر ایمان پر زور دیا۔ وہ کہتے ہیں:

یقیں مثل خلیل آتش نشینی
یقیں اللہ مستی ، خود گزینی
سن اے تہذیب حاضر کے گرفتار
غلامی سے ہے بد تر بے یقینی

(بال جبریل:ص۳۷۳)

اس طرح اقبال ایمان اور وجدان پر زور دیتے ہیں، بعض اوقات عقل کے مقابلے میں اور بعض اوقات عقل کو قربان کر کے۔ اس کا دارومدار اس حوالے پر ہے جس میں وہ بول رہے ہوتے ہیں اور ان لوگوں کے طبقے پر ہے جن سے وہ مخاطب ہیں۔ وجدان اور عقل کے درمیان تعلق کے حوالے سے اقبال تین طرح کی حیثیتیں

اختیار کرتے ہیں، (ا) یہ کہ عقل اور وجدان الگ الگ سمتوں میں جاتے ہیں (۲) یہ کہ عقل وجدان یا حکمت کے ماتحت ہے اور یہ ایک طرح سے موخر الذکر ہی کا راستہ دکھاتی ہے اور (۳) یہ کہ ان دونوں کے درمیان ایک نامیاتی تعلق ہے۔ چنانچہ ان میں کوئی بھی دوسرے کے بغیر کام نہیں چلا سکتا۔ مغرب اور مغرب زدہ مسلم کو خطاب کرتے ہوئے وہ عقل کے کردار کو کم سے کم رتبہ دیتے ہیں، بلکہ اس کی تحقیر کرتے ہیں، جب کہ وہ اس بات پر زور دیتے ہیں؛ جب وہ قدامت پسند طبقے سے مخاطب ہوتے ہیں جن کے لیے وہ چاہتے ہیں کہ مغربی عقلیت پسندی اور سائنسی طریقہ کار کو وہ پھر سے اپنائیں اور تصرف میں لائیں۔ اس لیے اندرونی طور پر اقبال کے اندر ایک گہری یک جہتی اور مقصد کا احساس ہے اور خالص، غیر مشروط اور بے سمت عقلی فکر کی مذمت کسی حد تک تو مغربی فکر کی تنقید ہے اور بالواسطہ طور پر مغربیت پسندی کی ایک تنقید۔ یعنی مسلم امت کے اندر مغربی قوم پرستی کے نتائج کو خالصتاً اور علی الاعلان قبول کر لینا۔ اس لیے کہ دوسری طرح انھوں نے درحقیقت مغربی فکر کے لیے ایک مؤدبانہ اور ہمدردانہ لیکن ساتھ ہی آزادانہ رویہ اختیار کرنے کی سفارش کی۔ لیکن اگر ان کے، خاص کر ان کی شاعری والے، ملفوظات کو الگ کر کے دیکھا جائے تو باہر سے ان کے اندر صریح تضادات دیکھنے میں آتے ہیں۔ انھوں نے یہ بھی نہ کیا کہ اپنے بنیادی ترکیبی (Synthetic) رویے کی تشکیل کرنے اور اپنے ظاہری تضادات کو دور کرنے کے لیے کوئی سنجیدہ نظری کوشش ہی کرتے۔

نتیجہ یہ ہے کہ جہاں تک اقبال کی تعلیم کے ذی اثر ہونے کا تعلق ہے، اور یہ اتنے گہرے اور دوررس انداز میں ذی اثر رہی ہے کہ روحانی طور پر یہ پاکستان کی تخلیق کے پیچھے سب سے بڑی طاقت تھی۔ اس نے اپنا بہت زیادہ وزن دین کے احیا کے پلڑے میں ڈال دیا ہے اور اس کا مفہوم زیادہ تر مخالف عقل سمت میں لیا گیا ہے۔ فعالیت پسندی اور قوتیت (dynamism) کا نظریہ جس کی اقبال کی چھوڑی ہوئی فکری میراث پر عمل نہیں کیا جا سکا۔ کچھ اس کی وجہ سے جو انھوں نے کہا ہے اور زیادہ تر اس وجہ سے کہ ان کو غلط سمجھا گیا ہے اور ان کے سیاست باز پیروؤں نے انھیں غلط استعمال بھی کیا ہے۔ ان کی کتاب 'Reconstruction of Islamic Thought in Islam' نے دین اسلام کے بارے میں ان کی خالصتاً نجی فکر کا اظہار ہے اور اس وقت تک وہ بطور ایک نقطہ آغاز (datumline) کے اپنا وظیفہ ادا نہیں کر سکی، جہاں سے ترقی کی نئی نئی صورتیں پیدا ہوتیں۔ اگر اس طرح کی کوئی صحیح قسم کی تبدیلی (development) واقع ہو تو اسلام کی حقیقت کے بارے میں اقبال کی خالص بصیرت کو سائنس کی فلسفیانہ تعبیروں سے، خصوصاً طبعی پہلو کے اس رجحان کو کہ وہ روحانی پہلو کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے، احتیاط کے ساتھ چھڑا کر الگ کرنا ہوگا۔

سیاسی تجدید پسندی

مسلم ممالک کے ساتھ مغرب کے توسیع پسندانہ تصادم کے بالکل آغاز ہی سے، مسلمان مغرب کے

خلاف اپنی ابتدائی عسکری اور سیاسی مزاحمت کی ناکامی کے بعد، مؤثر سیاسی تنظیم نو کے مسئلے میں الجھے رہے ہیں۔ لیکن بالکل اسی طرح جیسے وہ مسائل جن کو پہلے خالصتاً فوجی سمجھا گیا تھا، وہ سیاسی اصلاح کی ضرورت سے آگاہ کرنے کا سبب بنے۔ اسی طرح سیاسی تعمیر نو بھی معاشرتی اصلاح اور اقتصادی عمل تجدید کے بغیر ناممکن پائی گئی اور چونکہ معاشرتی اقتصادی تجدید (modernization) نئی قانون سازی (علاوہ تعلیم) کے بغیر رُوبہ عمل نہیں لایا جا سکتا، جس کا دارومدار پھر سیاسی حاکمیت پر ہوتا ہے۔ اس لیے معاشرتی اور قانونی اصلاحات کے مسائل سیاسی مسائل کے ساتھ اس طرح جڑے ہوئے ہوتے ہیں کہ ان سے الگ نہیں کیے جا سکے۔ اس پر ان لامتناہی الجھنوں کا اضافہ کر دیجیے جو مغرب کی سیاسی قوتوں نے پیدا کی ہیں، جن کی اپنی انفرادی دلچسپیاں باہم متناقض رقابتوں کی دائمی حالت میں رہیں اور جو دشمنوں کا کام بھی کرتی تھیں (یعنی وہ جو اپنے آپ کو سیاسی اور اقتصادی طور پر مسلط کرنا چاہتی تھیں) اور مسلمانوں کی صلاح کار بھی بنتی تھیں، تو ان ساری باتوں سے یہ تصویر مکمل ہوجاتی ہے۔ مسلم دنیا کی خالص سیاسی تبدیلیاں اس کتاب کی حدود سے باہر ہیں لیکن چونکہ وہ قوم پرستی اور لادینیت کے سوالوں کے ساتھ بہت قریب سے جڑی ہوئی ہیں، ان کا اسلام کی مذہبی تاریخ کے ساتھ ایک گہرا اور راست تعلق ہے۔ پھر یہ کہ جدید ریاست میں حاکمیت کا مقام اور خاص طور پر قانون سازی کا اختیار، جو اسلام کی تاریخ میں اسلامی نقطہ نظر سے حکومت کے ہاتھ میں کبھی نہیں رہا۔ اسلام کے لیے بطور ایک معاشرتی فینا منا کے قدرتی اور فطری اہمیت کا ہے۔

سیاسی اصلاح کا پہلا تجدید پسند خیال جمال الدین افغانی نے پیش کیا تھا۔ ان کی سیاسی فکر میں دو عنصر نمایاں تھے؛ ایک مسلم دنیا کا اتحاد اور دوسرے عوامیت، مسلم دنیا کے سیاسی اتحاد کا نظریہ جسے پان اسلامزم کہا جاتا ہے۔ افغانی کی پُرزور رائے میں مسلم ممالک میں بیرونی دخل اندازیوں اور تسلط کے خلاف ایک پختہ بند کا کام کرتا ہے۔ عوامیت کی حامی لہر اس نظریے کے جبلی انصاف کو ذہن میں رکھنے سے اٹھتی ہے اور پھر براہ راست اس حقیقت کے پیش نظر بھی کہ صرف ہر دلعزیز آئینی حکومتیں ہی مضبوط کر سکتی ہیں، اور غیر ملکی قوت اور سازش کے خلاف صحیح معنوں میں ایک ضمانت۔ افغانی کے اثر کا راست نتیجہ مصر میں عرابی پاشا کی بغاوت اور ایران میں آئینی تحریک کا ظہور تھا لیکن اس کی اپیل کی طاقت عام طور پر ترکی اور ہندوستان میں بھی محسوس کی گئی۔ تاہم مغرب کے خلاف عوامی ارادے کو اپیل کرنے کے جوش میں افغانی نہ صرف عالمگیر اسلامی جذبے کو اکسایا بلکہ مختلف ملکوں کے قومی اور مقامی جذبات کو بھی ابھارا۔ اس لیے ان کا حقیقی اثر اتحاد اسلامی اور قومی پرستی دونوں سمتوں میں تھا، جو بعض اوقات ایک دوسرے کے ساتھ متصادم ہوتی تھیں۔ اگر چہ اتحاد عالم اسلامی کی مثالیت ٹھوس صورت میں کامیاب نہیں ہوسکی، تاہم یہ مختلف ملکوں میں متعدد فعال جماعتوں میں جوش پیدا کر رہی ہے اور لوگوں کی امنگوں میں بین طور پر اگر چہ بے ہیئت انداز میں ابھی تک زندہ ہے۔

لیکن اتحاد اسلامی کے اس توانا جذبے کے باوجود قوم پرستی زوردار طریقے سے مسلم دنیا میں نفوذ کر گئی

ہے اور بعض مسلم ممالک کے حکومتی مطمح نظر میں اسے ایک خاص تاکید کے ساتھ سرکاری طور پر ایک ٹھوس شکل دی گئی ہے۔ لیکن قوم پرستی کی اصطلاح میں معانی کی مختلف، اگرچہ ایک دوسرے سے ملی ہوئی، پرچھائیاں (shades) ہوتی ہیں جن میں امتیاز قائم کرنا بہت اہم ہے، اگر ہم مسلم صورت حال کے بارے میں کچھ صفائی اور وضاحت چاہتے ہیں۔ اول یہ کہ اس اصطلاح کے لازمی طور پر عمرانیاتی معنی ہیں جن کے مطابق قوم پرستی کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے کہ یہ بعض مشترک خصوصیات کا جذباتی شعور ہے، جن میں زبان بھی شامل ہے جو کسی گروہ کو باہم چسپیدہ (cohesiveness) ہونے کا احساس دلاتی ہے۔ یہ چسپیدہ ہونے کا احساس شدت کے مختلف درجوں میں ہوسکتا ہے۔ ایک ترک، مصری یا پاکستانی کسان اس معنی میں قوم پرست ہے اور وہ ہمیشہ سے ایسا ہی ہے۔ لیکن ایک ترک، ایک مصری اور ایک پاکستانی کسان ایک طاقتور اسلامی جذبے کے ساتھ بندھے ہوئے ہیں۔ اس لیے یہ قوم پرستی کسی وسیع تر وفاداری کے خلاف نہیں ہے، اور ایک غیر مسلم حملہ آور کے خلاف (جس کا ہم نے موجودہ اور گزشتہ صدی میں اکثر مشاہدہ کیا ہے) یہ دو جذبے ایک غیر معمولی طور پر طاقتور تعاون قائم کر لیتے ہیں۔ تاہم دوسری سطح پر اس پرانے وقتوں کی قوم پرستی کی ایک سایسی مطمح نظر کے طور پر تشکیل کی جاتی ہے اور اسے ایک قومی ریاست میں بدل دیا جاتا ہے جو حاکمیت کا دعویٰ کرتی ہے اور پوری پوری وفاداری کا تقاضا کرتی ہے۔ یہی سیاسی تصور ہے، جیسا کہ یہ جدید مغرب میں نمو پا کر سامنے آیا ہے، جس کو جب اس کی منطقی انتہاؤں تک لے جایا جائے تو یہ اسلام کے اصولوں کے ساتھ متصادم ہو کے رہتا ہے۔ جب تک اس انتہا پسندانہ قوم پرستی سے اجتناب کیا جائے (اور انتہا پسندانہ قوم پرستی سے اس ضمن میں میری مراد شاونزم نہیں ہے، بلکہ یہ اصول کہ ''ہر دوسری چیز سے اپنی قوم بالاتر ہے۔'') تو قومی ریاستیں پھر بھی وسیع تر اسلامی مقاصد کے لیے مختلف ریاستوں سے تعلق رکھنے والے باشندوں کو ایک حقیقی اور مثبت تعاون کی اجازت دے سکتی ہیں لیکن شدید قوم پرستی اپنی فطرت کے لحاظ سے لادینیت کا تقاضا کرتی ہے اور لادینیت آ کر اسلام کی جڑوں پر دوطرح سے ضرب لگاتی ہے۔ خارجی طور پر مسلم امہ کے اتحاد کے امکانات کو ختم کر کے اور اندرونی طور پر اسلام کو گرا کر ایک شخصی مسلک اور رواج کی سطح تک لے جا کر ''بطور ایک ایسی چیز کے جو انسان کے دل اور اس کے خدا کے درمیان ہے۔'' جیسا کہ ایک پٹے ہوئے لادینی فقرے میں کہا جاتا ہے۔

مسلم دنیا میں پہلی قسم کی قوم پرستی ہمیشہ سے رہی ہے، بلکہ یہ ایک عالمگیر فینا منا ہے، سوائے اس کے کہ ایک کلچر پوری طرح دوسرے کلچر میں جذب ہوجائے یا وہ دوسرا کلچر اس کی جگہ لے لے۔ لیکن قوم پرستی کی زیادہ شدید قسم، یعنی جو لادینیت کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہے (اور اس لیے ایسے تصور پر مبنی ہوتی ہے جیسا کہ نسل) اب تک سرکاری طور پر صرف ترکی میں قائم کی گئی ہے۔ اگرچہ اس کی طاقتور لہریں شرق اوسط کی عرب دنیا میں بھی پائی جاتی ہیں۔ ترکی میں قوم پرستوں اور اسلام پسندوں کے درمیان ایک طویل مباحثے کے بعد، قوم پرستی کو بہت سی وجوہات کے سبب سرکاری فتح حاصل ہوگئی، جن میں سے سب سے قریبی اور اہم یہ تھی کہ پہلی جنگ عظیم

کے دوران عربوں نے ترکوں کے خلاف بغاوت کر دی تھی اور سب سے بڑھ کر خود کمال اتاترک کی شخصیت تھی۔ ترکی قوم پرستی کے سب سے اہم اور تعقلی معمار ضیا گوکلپ (م۱۸۲۴ء) بنیادی طور پر ایک ماہر عمرانیات تھے، نہ کہ ایک سیاسی مفکر۔ تاہم مذہب اور ریاست کے تعلق کے بارے میں ان کے بیانات سے ظاہر ہے کہ وہ لادینیت کے وکیل نہیں تھے۔ وہ اصل میں روایت پرستی اور خالص لادینیت کو کھلم کھلا رد کرتے ہیں، بلکہ اس ثنویاتی رویے پر بھی تنقید کرتے ہیں جو مذہب کو ریاست سے الگ کرنا چاہتا ہے اور ان کے امتزاج کے حق میں پُر زور دلائل دیتے ہیں۔ جو کچھ وہ رد کرتے ہیں، وہ وہ چیز ہے جسے وہ حکومت الٰہیہ یا کلیسائیت کہتے ہیں۔ اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ترکی کی سیاسی لادینیت ان کی پیدا کردہ ہے۔ بطور ایک عالم عمرانیات کے انھوں نے ترکی کلچر کے تین عناصر سے ترکی قوم پرستی کی تعمیر کی کوشش کی؛ اسلامی تہذیب اور جدید مغربی سائنس۔ جہاں معاصر عرب شرق اوسط میں لادینی قوم پرست لہروں کا تعلق ہے، ان میں ایک توانا عامل طاقتور مسیحی اقلیتوں کی موجودگی ہے جو جدید مغرب سے ذہنی طور پر سب سے پہلے متاثر ہوئی تھیں اور جن کے لیے لادینیت کی طرف بلایا جانا مسلمانوں کے سمندر میں گویا ایک حفاظتی تدبیر ہے۔

تاہم تجدید پسند نے جو کچھ اپنے پیش نظر رکھا تھا، وہ خلافت کے ادارے کے تحت (جس پر اتاترک نے ضرب کاری لگائی تھی) مسلم دنیا کا اتحاد نہیں تھا، بلکہ مسلم ریاستوں کی ایک مجلس تھی۔ گوکلپ نے لکھا، ''اسلام کا ایک صحیح معنوں میں مؤثر سیاسی اتحاد قائم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ تمام مسلم ممالک پہلے آزاد ہو جائیں۔ کیا اس وقت یہ چیز ممکن ہے؟ اگر آج ممکن نہیں ہے تو انسان کو انتظار کرنا چاہیے۔ دریں اثنا خلیفہ کو چاہیے کہ اپنے گھر (یعنی ترکی) کو نظم وضبط میں لے آئے اور ایک قابل عمل جدید ریاست کی بنیاد رکھ دے۔'' اس پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں، ''سردست ہر مسلم قوم کو اپنے آپ میں گہرا اترنا چاہیے۔ یہاں تک کہ سب اتنے مضبوط اور طاقتور ہو جائیں کہ جمہوریتوں کا ایک زندہ خاندان تیار کر سکیں۔ ایک سچا اور زندہ اتحاد اتنا آسان نہیں ہے کہ محض ایک علامتی اقتدار اعلیٰ اسے حاصل کر سکے۔ مجھے ایسا لگتا ہے کہ خدا تعالیٰ آہستہ آہستہ ہمیں اس سچائی سے آگاہ کر رہا ہے کہ اسلام نہ قوم پرستی ہے نہ سامراجی نظام حکومت ہے، بلکہ قوموں کی ایک مجلس ہے جو مصنوعی سرحدوں اور نسلی امتیازات کو صرف حوالے کی سہولت کے لیے تسلیم کرتی ہے، نہ کہ اس کے ارکان کے معاشرتی افق کو محدود کرنے کے لیے۔'' تاہم بڑا سوال یہ ہے کہ آیا اور کہاں تک، جب یہ قومیں اپنے آپ کو اتنی تعداد میں آزادانہ انفرادیتوں (selfhoods) کی صورت میں قائم کر لیں گی، تو یہ اپنے آپ کو ایک بڑے اتحاد میں مدغم کرنے کی اجازت دیں گی۔ تاہم کوئی شک نہیں کہ یہ تجدید پسند کی، نہ کہ لادینیت پسند کی بہت ہی عزیز امید ہے۔

لیکن مسلم دنیا کے خارجی اتحاد کے سوال کے علاوہ خود اسلام کے مستقبل کے بارے میں سب سے سنجیدہ سوال؛ ایسا سوال جس کا جواب ہی یہ فیصلہ کرے گا کہ آیا اسلام کا کوئی مستقبل ہے یا نہیں۔ ریاست اور مذہب

کے درمیان تعلق کا نظریاتی سوال ہے۔ یہ تنازعہ احیا چاہنے والوں، تجدید پسندوں اور لادین لوگوں کے درمیان ہے۔ لادینیت پسندوں اور غیر لادینیت پسندوں کے درمیان اختلاف اس بات پر ہے کہ آیا اسلام صرف ایک پرائیویٹ مذہب ہے یا یہ بھی معاشرتی اور سیاسی زندگی میں براہ راست عمل دخل رکھتا ہے۔ لادینی نقطہ نظر کی بمشکل کوئی عقلی تشکیل ہو پائی ہے، سوائے علی عبدالرزاق کی کتاب 'الاسلام واصول الحکم (اسلام اور حکومت کی بنیادیں) کے، جس پر ازہر کے علما نے ایک طوفان اٹھا دیا تھا۔ عملاً ترکی میں لادینی اصول بطور ایک سیاسی ڈھانچے کے اتاترک نے نافذ کیا تھا جس نے قانونی ضابطے مغرب سے مستعار لیے تھے، اسلام کو ہر طرح کی ریاستی اہمیت سے بے دخل کر دیا تھا اور مخالفت کو بے رحمی سے دبا دیا تھا۔ تاہم اس وقت سے عوامی دباؤ کے تحت ۱۹۵۰ء سے ۱۹۵۹ء تک کے عرصے میں کچھ چھوٹی موٹی تبدیلیاں عمل میں لائی گئیں۔ ۱۹۵۹ء میں ایک فوجی انقلابی حکومت نے اختیار سنبھال لیا اور سرکاری طور پر اتاترک کی پالیسی کی دوبارہ توثیق کر دی۔

لیکن اگرچہ مسلم دنیا میں کھلی کھلی لادینیت بہت کم ہے (ایک حقیقی لادین کے سامنے مشکل یہ ہے کہ اسے ایک ناممکن بات ثابت کرنی ہوتی ہے، یعنی یہ کہ آنحضرتؐ نے جب ایک شارع یا ایک سیاسی رہنما کے طور پر عمل کیا تو انھوں نے مذہب سے باہر رہ کر اور لادینی طریقے سے ایسا کیا) معاصر سیاسی زندگی میں عملی لادینی رجحانات درحقیقت بہت طاقتور ہیں۔ اس فینامنا کے لیے ایک عام اور ایک خصوصی وجہ ہے، اگرچہ یہ دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہیں۔ عام وجہ خصوصیت کے ساتھ ریاستی زندگی سے متعلق نہیں ہے، بلکہ عام طور پر انسان کے تصور کائنات کے بارے میں ہے۔ نہ یہ خصوصی طور پر اسلام سے متعلق ہے، بلکہ اس کا تعلق ان تمام مذاہب سے ہے جو انسانی زندگی کو کسی طرح سے راہ دکھانے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ یہ سوال بنیادی طور پر اس طرح ہے کہ کیا مذاہب اپنا قدیمی نظریۂ کائنات ترک کر کے اپنے آپ کو جدید ذہن کے لیے روحانی اخلاقی قوتوں میں تبدیل کر سکتے ہیں۔ سوال مختلف درجوں میں محض ایک دقیانوسی کونیات (cosmology) کا نہیں ہے، اس لیے کہ یہ نسبتاً آسان ہے، بلکہ بنیادی طور پر دوسری دنیا یا حیات بعد موت کا ہے کہ اس ماورائیت کو کس طرح نفوذیت (immanence) کی صورت میں تبدیل کر دیا جائے اور اس کے باوجود انسان دوستی کی فرسودگیاں اپنے اوپر طاری نہ کی جائیں۔ دوسرے لفظوں میں مذہب کو ضرور لادین بنانا چاہیے، اگر لادین کو مذہبی بنانا ہے۔ لیکن اسلامی الٰہیات اور راسخ الاعتقاد نظریات، دوسرے مذاہب کی الٰہیات اور راسخ الاعتقادی کی طرح ابھی تک اس تبدیلی کے عمل سے نہیں گزرے کہ وہ جدید ذہن کے لیے قابل قبول ہوتے۔ یہ تبدیلی مغرب میں جزوی طور پر واقع ہو چکی ہے، یا یوں کہیے کہ مغرب کے جدید ذہن نے ماورائیت کے تصور کو نفوذیت میں اور دوسری دنیا کو اس دنیا میں بدل دیا ہے، لیکن صرف جزوی طور پر اور وہ بھی غیر مذہبی انداز میں۔ اسلام میں یہ سوال ابھی نہیں اٹھایا گیا، اس لیے جدید تعلیم یافتہ ذہن سراسر تشکک پر ہی ڈولتا ہے۔

لیکن زیادہ خصوصی وجہ جو تجدید پسند کو مجبور کرتی ہے کہ وہ پورے یا بظاہر لادین کے طور پر اپنا رویہ رکھے،

وہ کشمکش ہے جو تجدید پسند اور احیا پسند کے درمیان پائی جاتی ہے۔ احیا پسند یا بنیاد پرست قدامت پسند کی وہ قسم ہے جو تجدید پسندی سے پہلے کی اصلاحی تحریکوں کا براہ راست جانشین ہے۔ وہ ایک عام قدامت پسند سے اس طور مختلف ہے کہ وہ ان سارے روایتی مقاصد اور اعمال کو مستند تسلیم نہیں کرتا جو پورے اسلامی ماضی میں نمو پذیر ہوئے ہیں بلکہ وہ پہلے کے مصلحین کے انداز میں سلف کے طریق عمل کی طرف واپس جانا چاہتا ہے۔ اس بات میں تجدید پسند عام طور پر اس سے اتفاق کرتا ہے لیکن جہاں ایک احیا پسند لازماً ماضی کو پھر سے روبہ عمل لانا چاہتا ہے، تجدید پسند اسے غیر معقول سمجھ کر از سرنو تعبیر وتفسیر کی بات کرتا ہے وعلیٰ ہذا القیاس۔ لیکن معاملے کا فیصلہ کن نکتہ یہ ہے کہ تجدید پسند جو نئی یونیورسٹیوں کا تعلیم یافتہ ہے اور اسلام کا عالم نہیں ہے، اس ماضی کی اطمینان بخش طور پر تعبیر نہیں کر سکتا، اس لیے وہ معاندانہ احیا پسند کے سامنے ہمیشہ تنقید کی زد میں ہوتا ہے۔ چنانچہ تجدید پسند تقریباً لادین کی طرح خاموش ہوتا ہے۔ ایک ہدف ہوتا ہے لیکن تیر انداز نہیں۔ انسان اس نئے زمانے میں اسلامی سیاسی نظریے پر ایک بھی تجدید پسند تصنیف کا نام نہیں لے سکتا۔ پاکستان کی مثال جو شعوری طور پر (۱۹۴۷ء) ایک اسلامی ریاست بننے کے لیے نکلا تھا، تجدید پسندی کے دفاعی رویے کی اعلیٰ ترین مثال ہے اور اس حملے کی بھی جو احیا پسند جماعت اسلامی کے امیر ابوالاعلیٰ مودودی کی قیادت میں اس کے خلاف کیا گیا۔

اس نئی صورت حال کا انجام یہ ہے کہ تجدید پسندوں کی ایک بڑی تعداد رفتہ رفتہ اپنے ابتدائی لنگروں (moorings) سے آزاد ہوتی جاتی ہے اور قدامت پسندی یا احیا پسندی کی طرف کھنچی چلی جاتی ہے۔ ایک ایسی بات جو انھیں کم از کم معاشرتی ہم آہنگی اور ذہنی سکون مہیا کرتی ہے۔ یہ اس متضاد صورت حال کی توجیہ ہے کہ بہت سے آزاد خیالی کے دعویدار ایسے بن جاتے ہیں کہ قدامت پسندوں سے ممیّز نہیں کیے جا سکتے لیکن وہ تجدید پسند جس کے ذمے ریاست کا نظام چلانے کا کام ہوتا ہے اور وہ صرف سیاست دان نہیں ہوتا، وہ مخالف سمت میں اپنے آپ کو بہتا ہوا پاتا ہے۔ اس لیے وہ ذمے دارانہ طور پر آگاہ ہوتا ہے کہ ایسے سوال جیسے کہ غیر مسلموں کی حیثیت اور بینک کا سود، ان کا ایک ایسی ریاست میں جو ایک جدید معاشرے میں اپنا نظام چلانا چاہتی ہے، من وعن احیا پسندی کے خطوط پر فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے ساتھ ہی وہ کلاسیکی اسلامی ریاست کے مخصوص مزاج کی جدید معنوں میں تعبیر نہیں کر سکتا، سوائے شاید یہ کہنے کے کہ اسلام آج کے زمانے میں جمہوریت کی کسی نہ کسی شکل کا تقاضا کرتا ہے اور یہ کہ اسلامی ریاست ایک حکومت الٰہیہ نہیں ہے۔ چنانچہ وہ اس طرح عمل کرنے پر مجبور ہوتا ہے جیسے کہ وہ اسلام کے باہر رہ کر عمل کر رہا ہو، اور بعض حالات میں اس کا باطنی ارادہ تبدیل ہو کر لادینی سمت میں جا سکتا ہے، جس کی وجہ تعصّبات کی اسیر اور نحیف ونزار قدامت پرستی کے بے حس دباؤ بھی ہوں گے۔

تجدید پسندی اور معاشرہ

سیاسی قانونی تجدید کے مسئلے کے ساتھ ساتھ معاشرتی اور تہذیبی تبدیلی اور نئے معاشرتی اور تہذیبی تبدیلی اور نئے معاشرتی ضابطہ اخلاق کے ساتھ توافق کے لیے کشمکش عمل میں آئی۔ درحقیقت مسلم طرز زندگی پر جدید مغربی تنقیدوں میں، خود تجدید پسند مسلم فکر میں اور بعد کی معذرت خواہیوں میں مرکزی مقام روایتی مسلم معاشرتی اداروں کو حاصل ہے، خصوصاً شادی اور طلاق کے مسلم قوانین اور معاشرے میں عام طور پر عورت کا مقام۔ یہ آخری معاملہ مغربی ذہن میں اس طرح گہرا اترا ہوا ہے کہ مغرب میں گلی بازار کا کوئی آدمی بھی اسلام کے متعلق جو کچھ جانتا ہے اور اس کا خلاصہ عملی طور پر ان دو لفظوں میں ادا کیا جا سکتا ہے؛ کثرت ازدواج (یا حرم) اور پردہ۔ ابتدائی مسلم تجدید پسند نے یہ چیلنج قبول کیا۔ اس نے اسلامی بنیادوں پر مرد و زن کی مساوات کے حق میں دلائل دیے۔ عورتوں کی تعلیم کی وکالت کی اور اس پر عمل کیا۔ لیکن پھر بعد میں تجدید پسندی کی جگہ جب قدامت پسندی نے لے لی تو اس تبدیلی کا اثر جتنا معاشرتی اخلاقیات میں نمایاں ہے، اتنا اور کہیں نہیں۔

معاشرتی تجدید پسندی جس کے سب سے لائق ترجمان اپنی تصنیف 'The Spirit of Islam' میں سید امیر علی تھے، انھوں نے ایک ایسی بنیاد پر استدلال کیا جو اخلاقی تصورات اور قرآن کی خصوصی قانونی تجاویز کے درمیان امتیاز کرتی تھی، اگرچہ یہ امتیاز بھی بہت وضاحت کے ساتھ تشکیل نہیں کیا گیا۔ چنانچہ اگرچہ قرآن نے قانونی طور پر غلامی کے ادارے کو قبول کر لیا اور قانونی سطح پر کچھ ایسی شرائط تجویز کیں جو غلاموں کی حالت میں سدھار پیدا کریں (بلکہ غلام کا نام استعمال کرنا بھی پیغمبرؐ نے منع کر دیا تھا) اخلاقی سطح پر اس نے مسلمانوں کو غلام آزاد کرنے کی نصیحت کی۔ تجدید پسند نے معقولیت کے ساتھ یہ دلیل دی کہ اس کے صاف معنی یہ تھے کہ قرآن کا ارادہ اگر ایک دفعہ حالات اجازت دیتے، غلامی کو ختم کرنے کا تھا۔ اسی طرح کثرت ازدواج کے مسئلے پر قرآن نے قانونی طور پر یہ ادارہ قبول کر لیا، اگرچہ یہاں اس نے بیویوں کی تعداد کو زیادہ سے زیادہ چار تک محدود کر دیا اور کچھ ایسی اہم تجاویز نافذ کیں جو عورتوں کی حالت کو بہتر بنائیں جو مجموعی طور پر عرب میں اتنی بری بھی نہیں تھی۔ لیکن آگے تجدید پسند نے از راہ ترغیب اس امر کی نشاندہی کی کہ قرآن نے خبردار کیا تھا کہ ''تم بیویوں کے درمیان کبھی انصاف نہیں کر سکو گے۔'' (النسا،۴:۱۲۹) اور یہ کہ ''اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ تم (بیویوں کے درمیان) انصاف نہیں کر سکو گے تو پھر صرف ایک ہی (شادی کرو)۔'' (النسا،۴:۱۲۹) اس نے اصرار کیا کہ یہ شرط کثرت ازدواج پر عملاً پابندی کے مترادف ہے۔ اصل میں تجدید پسند نے مرد و زن کی، قرآن کی بنیاد پر مطلق مساوات کی توثیق کی اور اس آیت کا حوالہ دیا جس کے مطابق عورتوں کو مردوں پر حقوق حاصل ہیں، جس طرح مردوں کو عورتوں پر حقوق حاصل ہیں۔ اقبال کی اس دلیل کا ذکر کرتے ہوئے سر ہملٹن گب ان پر قرآن کے ان بعد کے الفاظ سے آنکھیں بند کر کے الزام لگاتے ہیں، ''لیکن مرد عورتوں سے ایک درجہ افضل ہیں۔''

(البقرہ،۲:۲۲۸)

تاہم بنیادی نکتہ جو تجدید پسند نے وضاحت کے ساتھ ترتیب نہ دیا لیکن جسے مغربی نقاد بھی اکثر نظر انداز کر جاتا ہے، یہ ہے کہ اگرچہ قرآن خدا کا ابدی کلام ہے لیکن یہ ایک معلوم معاشرے کو فوری طور پر خطاب کر رہا تھا، جس کا ایک خاص معاشرتی ڈھانچا تھا۔ قانونی طور پر بات کی جائے تو یہ معاشرہ صرف اس حد تک جا سکتا تھا، اس سے آگے نہیں۔ پیغمبرؐ اگر چاہتے تو محض پُرشکوہ اخلاقی ضابطے ترتیب دینے میں لگے رہتے لیکن پھر وہ ایک معاشرہ تعمیر نہ کر پاتے۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے ایک قانونی اور ایک اخلاقی طریق عمل دونوں یکساں ضروری تھے۔ اس لیے تجدید پسند ضمنی طور پر اس طرف اشارہ کرتا ہے، اکثر اس موقف کے اصولی مضمرات سے آگاہ نہ ہوتے ہوئے کہ تمام مسلم تاریخ 'اچھی' نہیں ہے، یعنی اسلامی نہیں ہے اور یہ کہ اسلام کے معاشرتی، اقتصادی، اخلاقی مقاصد اور بد کی تاریخ کے درمیان کچھ عدم توافق موجود ہے، جو ان مقاصد کو اپنے اندر شامل کرنے میں ناکام رہی۔ اس لیے وہ اس تاریخ کے بارے میں انتخاب پر عمل کرنے کا رجحان رکھتا ہے۔ تاہم اس نکتے پر مغربی نقاد (خاص طور پر پروفیسر ڈبلیوسی اسمتھ اپنی کتاب 'Modern Islam in India' میں) تجدید پسند پر اپنی تاریخ کے بارے میں 'موضوعیت' اور 'روحانیت' کا الزام لگاتا ہے۔ لیکن ہم اس مسئلے میں زیادہ تفصیلی بات اگلے باب پر اٹھا رکھتے ہیں۔

اس کے باوجود تجدید پسند موقف نے، اگرچہ یہ اپنے آپ میں بظاہر معقول تھا، ایک سخت قدامت پسند ردعمل پیدا کیا۔ اس کی وجوہات چند در چند ہیں۔ اول یہ کہ تجدید پسند نے اپنے لیے قرآن کو بنیاد بنایا، لیکن اس نے تاریخ کو نظر انداز کرنے کا تاثر دیا۔ دوسری طرف قدامت پسند موقف چاروں کھونٹ امت کے تاریخی تجربے پر مبنی تھا جو ایک قدامت پسند کے لیے قرآن کی واحد مستند تعبیر مہیا کرتا ہے۔ پھر اس قدامت پسند کو یہ یقین تھا کہ تجدید پسند پر یقیناً مغربی آزاد خیالی کا اثر ہے جہاں سے وہ بلاشبہ اپنا فکری مواد اخذ کرتا ہے، جس کی وہ قرآن کے ذریعے حمایت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے نتیجے میں یہ گہرا شبہ پیدا ہوا کہ تجدید پسند کسی طرح کی بھی مسلم اقدار، غالباً بنیادی اصولوں سمیت، مغرب کے تہذیبی مال و اسباب کے عوض بیچ دینے پر تیار ہو جائے گا۔ یہ چیز بھی مسلم تجدید پسندی کی ناکامیوں میں شمار ہونی چاہیے، یعنی یہ کہ اسے سیدھی سیدھی مغرب زدگی سمجھ لیا گیا۔ تجدید پسند نے اگر مغرب کے تہذیبی نمونوں اور طور اطوار سے کچھ لے بھی لیا تھا تو اس میں درحقیقت کوئی چیز بنیادی طور پر پریشان کرنے والی نہیں تھی۔ اس لیے کہ یہ وہ چیز ہے جو ہر نمونے پانے والی تہذیب کیا کرتی ہے اور یہی چیز اسلام نے بھی کی تھی، ایک دفعہ جب وہ اپنی ابتدائی عربی نرسری سے نکل کر دنیا میں پھیلا تھا۔ لیکن اسلام نے جو کچھ لیا، محض مستعار نہیں لیا تھا بلکہ اس نے جو کچھ بھی لیا، اسے اسلام کے سانچے میں ڈھال لیا اور اسے اسلامی اقدار کے فریم میں شامل کر دیا۔ جس کو پھر اگر وہ کافی ثابت نہ ہوا تو اور وسعت دے دی گئی اور یہ تعبیری عمل ہر ترقی پذیر کلچر کو پیش آتا ہے۔

لیکن نئے معاشرتی اور تہذیبی عناصر کو ایک معاشرے میں بعض بنیادی نصوص کی محض اتفاقی اور ہنگامی تعبیروں کی مدد سے ضم نہیں کیا جا سکتا۔ یہ چیز جذب کرنے والی تہذیب کی تعبیر ذات اور اظہار ذات کی بہت زیادہ نامیاتی کارگزاری کا تقاضا کرتی ہے، جس سے کہ اس کے اقداری نظام کو نئے معانی دیے جاتے ہیں۔ یہی چیز ہے جو مسلمانوں نے اپنے ابتدائی توسیعی زمانے میں کی تھی لیکن جو تجدید پسند نہ کر سکے۔ تجدید پسند کے لیے یہ ضروری تھا کہ وہ ایک نئی اسلامی انسان دوستی پیدا کرتا جو اس کے معاشرتی اصلاح کے پروگرام کو معنی اور مقصد عطا کرتی۔ یہ اس نے پیدا نہ کی اور اس کے بجائے اپنے آپ کو مغرب سے چوری کرتے ہوئے پکڑوا لیا گیا۔ لیکن خود مغرب میں انسان دوست آزاد خیالی نے ایک ایسا حمایتی پا لیا جو باہر سے تو ہم مزاج لگتا تھا لیکن جلد ہی اس نے اس کو اپنا قیدی بنا لیا۔ بڑے پیمانے پر وسیع طور پر اثر انداز اور غیر متوقع تبدیلیاں جو صنعتی اقتصادیات اور جدید ٹیکنالوجی کی تیز رفتار ترقی سے پیدا ہوئیں، انھوں نے نہ صرف زرعی معاشرے کی کمر توڑ دی بلکہ اس کے ساتھ عام طور پر خاندان کو بھی توڑ دیا۔ صنعتی ترقی مغرب پر طوفان بن کر آئی اور اسے حیرت زدہ کر دیا۔ حالات کی ان تبدیلیوں کی وجہ سے (جب انھیں زیادہ قریب سے دیکھا جائے) مغرب کی معاشرتی زندگی میں جو عدم توازن پیدا ہوا، اس نے خود مسلم تجدید پسند کے معاشرتی اصلاح کے بارے میں نظریات کو اساسی طور پر تبدیل کر دیا اور آزاد خیالی پر اس کا یقین کافی حد تک کمزور پڑ گیا۔ کوئی شک نہیں کہ حالات کی ان تبدیلیوں نے خود مغربی مصلحین کو بھی خلفشار میں مبتلا کر دیا ہے۔ اس فریب نظر سے نکلنے کے علاوہ تجدید پسند پر اندر سے بڑا دباؤ تھا۔ قدامت پسند اور احیا پسند قوتوں نے اس کی مزاحمت کو کمزور کرنے اور اسے جماعت میں واپس لانے کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہ دیا۔

چنانچہ یہ اس کی اندرونی کمزوریوں، اندرونی معاشرتی قوتوں اور خارجی عوامل کی وجہ سے ہے کہ مسلم معاشرتی تجدید نے عذر خواہوں کے لیے راستہ چھوڑ دیا۔ عذر خواہوں کو دراصل ایک مفید اندرونی فرض منصبی ادا کرنا ہوتا ہے اور جب ان سے احتیاط اور بصیرت کے ساتھ کام لیا جائے تو وہ تبدیلی کو کنٹرول میں رکھنے اور ماضی کا ایک تصور زندہ رکھنے میں بہت مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ خود اعتمادی کا ایک صحتمند احساس قائم رکھتے ہیں جو ایک تبدیل ہوتے ہوئے معاشرے کے لیے بہت ضروری ہے۔ لیکن مسلم عذر خواہ بے امتیاز ہو گیا، بالکل اسی طرح جیسے تجدید پسند نے اپنی روایات کی بعض نصوص اور اپنی تاریخ کے بعض ٹکڑوں کا انتخاب اس لیے کیا تھا کہ وہ اساسی طور پر ایک نئے تہذیبی نمونے کا جواز مہیا کر سکے، اسی طرح عذر خواہ اب معاصر مغربی معاشرے کے تاریک ترین پہلوؤں کا انتخاب کرنے لگا تا کہ وہ اپنے ماضی کی شان بڑھا سکے۔ فرید وجدی نے اپنی کتاب 'المرأۃ المسلمۃ' (مسلمان عورت) میں جو اس نے قاسم امین کی 'المرأۃ الجدیدۃ' (جدید عورت) کے جواب میں لکھی، اور زیادہ خصوصیت کے ساتھ جماعت اسلامی کے معاصر پاکستانی قائد ابوالاعلیٰ مودودی، اپنی کتاب 'پردہ' میں معذرت خواہ کی نمایاں مثالیں ہیں۔ موخر الذکر مغربی قحبہ خانوں کی ان

تفصیلات کو جو مغربی مصنّفین نے مہیا کی ہیں، بنیاد بنا کر اپنا استدلال تفصیل سے بیان کرتے ہیں اور یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر ہمیں محفوظ جانب رہنا ہے تو ہم عورتوں کو آزادی کی اجازت نہیں دے سکتے، اس لیے اگر ایسا نہ کریں تو ہم کہاں جا کر رکیں گے؟ بالکل اسی بنیاد پر کیا ہم ناپسندیدہ انسانی رجحانات اور انسانیت جن خوفناک پستیوں کا مظاہرہ کرتی ہے، ان کے پیش نظر یہ سوال نہیں کر سکتے کہ انسان کو آخر جی کر کیا کرنا ہے۔

اقبال نے بھی جو سنجیدہ ترین اور بہت بے باک دانشور تجدید پسند ہیں، جو مسلم دنیا نے پیدا کیا ہے، مغربی معاشرتی اخلاق کو وسیع پیمانے پر رد کرنے کا اعلان کیا اور جدید مغربی عورت کی یہ کہہ کر مذمت کی کہ وہ بے حس ہے اور نسوانی جبلت سے محروم ہے۔ اپنے شعری مجموعے 'جاوید نامہ' میں وہ ایک مغرب زدہ حقوق نسواں کی حامی عورت کو ایک مشرقی عورت سے خطاب کرتے ہوئے یوں دکھاتے ہیں:

اے زناں! اے مادراں ، اے خواہراں!
زیستن تا کے مثال دلبراں
دلبری اندر جہاں مظلومی است
دلبری محکومی و محرومی است

یہ دراصل مغربی معاشرے کے خلاف ایک ردعمل ہے جس میں مرکزی نقطہ عورت کی شخصیت اور خاندان کے ساتھ اس کا تعلق ہے۔ لیکن جب تک یہ ردعمل اہل دانش کے اندر باقی ہے یعنی عموماً تجدید پسند اور قدامت پسند دونوں میں، جدید ادارے جن میں سب سے اہم یونیورسٹیاں اور ان کے مخلوط تعلیمی نظام ہیں، اپنا راستہ آگے بناتے جاتے ہیں اور مختلف نتائج پیدا کر رہے ہیں۔ سچ یہ ہے کہ معاشرتی تبدیلی ناگزیر ہے اور جو رجحان اب تک قرار پکڑ چکے ہیں، ان کو واپس نہیں لے جایا جا سکتا۔ زیادہ متین اور واقعیت پسند عناصر کو اس صورت حال کا مقابلہ کرنا چاہیے اور اس تبدیلی کو صحیح راستے پر لگانا چاہیے جو بصورت دیگر یقیناً ایک بڑا خطرہ سامنے لا رہی ہے۔ اکثر مسلم حکومتوں نے شریعت کے قالب کے اندر کثرت ازدواج اور طلاق کے بے ضابطہ معاملات کو کنٹرول کرنے کے لیے کچھ قانون وضع کیے ہیں، البتہ صرف ترکی میں جہاں شریعت کو اپنے مقام سے پوری طرح اتارا جا چکا ہے، یہ اصلاحات خالصتاً لادینی بنیادوں پر کی گئی ہیں۔ تاہم ان ملکوں میں بھی جہاں یہ کوشش کی گئی ہے کہ یہ اصلاحات شریعت کی بنیاد پر ہوں، طاقتور قدامت پرستانہ برگشتہ رجحانات ایسے پائے گئے ہیں جن کا مقصد وقت کو پیچھے کی طرف لے جانا ہے۔ ان حالات میں ایک تعمیری اور حوصلہ مند انسان دوستی کی بہت سخت ضرورت ہے جو اسلامی معاشرتی معیاروں کو نئے سرے سے بیان کرے، تاکہ وہ اس نئی قانون سازی کی پشت پناہ ثابت ہوں۔

['اسلام'، مشعل، لاہور]

برصغیر کی اسلامی مذہبی تحریکیں

مبارک علی

مذہب کا انسانی زندگی سے اس قدر گہرا تعلق ہے کہ جب بھی کسی سیاسی وسماجی اور معاشی ضروریات کی تحت کسی جواز کی تلاش ہوتی ہے تو وہ اس کی جڑیں مذہب میں تلاش کرتا ہے۔ اگر چہ اب سائنس وٹکنالوجی اور سماجی علوم کی ترقی نے مذہبی اقدار کو کمزور کردیا ہے مگر اس کے باوجود مذہبی علامات و اشارے اب بھی انسانی ذہن کو متاثر کرتے ہیں۔ مسلمان معاشرے میں مذہب کی جڑیں اس قدر گہری اور مضبوط ہیں کہ وہ زمانہ کی نئ تبدیلیوں کے باوجود ابھی تک سیاست، معیشت اور سماجی اقدار کو اس کی بنیاد پر تشکیل کرنا چاہتے ہیں۔

اب تک مذہب کی تاریخ کے مطالعہ سے جو بات ہمارے سامنے واضح ہو کر آئی ہے، وہ یہ ہے کہ جب بھی نئ تبدیلیاں آتی ہیں تو یہ مذہب کے لیے ایک چیلنج کا باعث ہوتی ہیں۔ اور اس لیے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ اپنی قدامت کو برقرار رکھے یا نئ تبدیلیوں کے ساتھ خود کو بھی تبدیل کرے؟ اس چیلنج کا جواب مذہب دونوں صورتوں میں دیتا ہے۔ وہ اپنی قدامت اور بنیاد کو قائم بھی رکھنا چاہتا ہے اور اس کے ساتھ وہ اپنی تعلیمات کی نئ تعبیر وتفسیر کے ذریعہ نئ تبدیلیوں کو اپنے اندر سمانا بھی چاہتا ہے۔ یہ وہ مرحلہ ہوتا ہے کہ مذہب کی بنیاد پر مختلف شاخیں ابھرتی ہیں جو فرقوں کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔

ہر مذہب کی ابتدا ایک خاص ماحول اور فضا میں ہوتی ہے لیکن جیسے جیسے وقت بدلتا ہے، حالات میں تبدیلی آتی ہے۔ اس طرح سے لوگوں کی ضروریات بھی بدلتی رہتی ہیں۔ یہ تبدیلیاں انسانی عادات، رویوں اور طور طریق کو بھی بدلتی ہیں۔ اس کے نتیجہ میں ایک وقت وہ آتا ہے جب ابتدائی دور کا مذہب اور اس کی تعلیمات لوگوں کی ضروریات اور تقاضوں کو پورا کرنے سے قاصر ہو جاتی ہیں۔ اس مرحلہ پر مذہب کی نئ تفسیر کی جاتی ہے اور اس کی تعلیمات کو نئے انداز اور زاویہ سے دیکھا جاتا ہے تاکہ وہ بدلتے ہوئے حالات میں خود کو برقرار رکھ سکے۔ یہ نئ تفسیر اور تاریخ کسی ایک نئے فرقہ کو پیدا کرتی ہے۔ ہر فرقہ کسی جماعت یا گروہ کی ضروریات کو پورا کرتا ہے۔ وہ لوگ، جو بنیادی مذہب پر ایمان رکھتے ہیں، وہ راسخ العقیدہ کہلاتے ہیں اور جو اس سے علیحدہ ہو کر

زمانہ کی تبدیلی کے لحاظ سے یا کسی جماعت کے مفادات کے پیش نظر مذہب کی نئی تشکیل کرتے ہیں، وہ خود کو کسی نہ کسی نام سے موسوم کر لیتے ہیں، جیسے خارجی، معتزلہ، اشعری یا مرجیہ وغیرہ۔ چونکہ یہ فرقے بھی ایک ماحول اور ضروریات کے تحت پیدا ہوتے ہیں، اس لیے جب ان کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے تو یہ بھی وقت کے ساتھ ختم ہو جاتے ہیں اور ان کی جگہ اور دوسرے نئے فرقے وجود میں آ جاتے ہیں۔

اس لیے دیکھا جائے تو فرقے مذہب کو زندہ رکھنے میں مددگار ہوتے ہیں۔ اگر مذہب کی برابر نئی تاویل نہ ہو تو مذہب وقت کا ساتھ نہ دے سکنے کے سبب اپنی اہمیت کھو بیٹھے، لیکن فرقوں کی نئی توجیحات، جو ہر وقت اور ماحول سے ہم آہنگ ہوتی ہیں، یہ اس کے وجود کو قائم رکھتی ہیں۔

اب ہم اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کریں گے کہ معاشرے میں مذہبی تحریکیں کیوں پیدا ہوتی ہیں؟ اس کی دو وجوہات ہیں۔ ایک تو پسماندگی، زوال اور معاشرہ کا خرابیوں اور برائیوں میں اس حد تک مبتلا ہو جانا کہ اس سے ہر فرد کی زندگی متاثر ہونے لگے۔ جب بھی کوئی معاشرہ اس حالت کو پہنچ جاتا ہے تو اس وقت اس بات کا اعادہ کیا جاتا ہے کہ صرف مذہب کی بنیادی تعلیمات کے ذریعہ ہی ان خرابیوں کو دور کیا جا سکتا ہے۔ اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ جس طرح مذہب کے ابتدائی دور میں اس کی تعلیمات نے معاشرے میں تبدیلی کی تھی اور ایک مثالی معاشرہ مساوات کی بنیادوں پر قائم کیا تھا، وہ اب بھی ممکن ہے۔ اس دلیل کو ماضی کے شواہد سے تقویت دی جاتی ہے۔ تاریخی واقعات اس تحریک کو ایک نئی توانائی اور جذبہ دیتے ہیں۔ لہٰذا ابتدائی دور کے مثالی معاشرے کا خواب بار بار احیا کی تحریکوں کو پیدا کرتا ہے۔

اس کی مثال خصوصیت سے نوآبادیاتی دور میں ملتی ہے کہ جب سامراجی قوتوں کے خلاف سیاسی اور سیکولر طاقتیں شکست خوردہ ہو گئیں تو اس وقت احیا کی مذہبی تحریکوں نے اس نعرہ کے تحت سامراجی طاقتوں سے لڑائی لڑی۔ یہ لیبیا کی سنوسی تحریک ہو یا سوڈان کے مہدی سوڈانی کی پُر جوش مہم ہو اور ہندوستان میں سید احمد شہید کی تحریک ہو؛ ان سب میں جو مشترک چیز تھی، وہ ماضی کے مثالی معاشرے کا احیا تھا اور اس کی واپسی کے لیے لوگ ان کے ساتھ ہوئے۔ اس لیے احیا کی تحریکیں تاریخ کے سنہری دور کو استعمال کر کے لوگوں کو اپنے حق میں ہم نوا بناتی ہیں۔

اس کے برعکس دوسری تحریکوں کو ہم اصلاحی کہیں گے، کیوں کہ یہ نہ تو احیا کا نعرہ لگاتی ہیں اور نہ انقلاب کا، بلکہ یہ موجودہ معاشرے میں کسی بنیادی تبدیلی کے بغیر اس میں اصلاح کی خواہش مند ہوتی ہیں۔ یہ مذہب کو جدید زمانے کے مطابق ڈھال کر اسے ماضی سے باہر نکال لاتی ہیں اور اس کی تعلیمات کو اپنے زمانے کے مطابق کر کے ان تضادات کو ختم کرنے کی کوشش کرتی ہیں جو بنیادی مذہب اور جدید تقاضوں میں ہوتا ہے۔

وہ لوگ جو مذہب کی بنیادی تعلیمات کو مانتے ہیں، ان کے لیے یہ بڑا مشکل ہوتا ہے کہ وہ اپنی موجودہ ضروریات اور بنیادی تعلیمات کو ایک دوسرے سے ہم آہنگ کریں۔ اس لیے اس کا حل یہ نکالا جاتا ہے کہ ایک

طرف وہ ان تعلیمات کو مانتے ہیں مگر اپنی عملی زندگی میں اور اپنے مفادات کے تحت اس راستہ کو اختیار کرتے ہیں جو بنیادی تعلیمات سے متضاد ہوتا ہے۔ اس رویہ کی وجہ سے ان میں 'منافقت' کی رویے پیدا ہوجاتے ہیں۔ مذہب ان کے لیے ظاہری رسم و رواج کی علامت بن کر رہ جاتا ہے۔ فقہا نے اس تضاد کو حل کرنے کے لیے 'حیلہ' کے ہتھیار کو استعمال کیا ہے۔ اس لیے فقہا کی مستند کتابوں میں باب الحیل کے نام سے وہ ترکیبیں درج ہوتی ہے، جن کے ذریعہ مذہب کی بنیادی تعلیمات بھی متاثر نہ ہوں اور فائدہ بھی ہوجائے۔ مثلاً اکبر کے زمانہ میں ایک بڑے عالم زکوٰۃ سے بچنے کے لیے یہ کرتے تھے کہ سال کے ختم ہوتے ہی وہ اپنی تمام جائیداد اپنی بیوی کے نام کردیتے تھے۔ جب سال گزر جاتا تو واپس اپنے نام لیتے تھے۔ اس طرح سے روزوں سے بچنے کے لیے فقیروں کو کھانا کھلانا یا غلاموں کو رہا کرنا ایک حیلہ بن گیا۔ ان فتوؤں کے ذریعہ مذہب کی بنیادی تعلیمات کی نفی نہیں کی گئی اور مفادات کے تحت ان سے انحراف بھی کرلیا گیا۔

جدیدیت کی تحریکیں اس وقت پیدا ہوتی ہیں، جب پرانی قدریں یا ادارے معاشرے کی راہ میں رکاوٹ بنتے ہیں۔ یہ تحریکیں ان رکاوٹوں کو دور کرنے کا کام کرتی ہیں۔ اس کی ایک مثل برصغیر میں سید احمد خاں کی جدیدیت کی تحریک ہے جس کے ذریعہ کوشش کی گئی کہ مذہب کو زمانہ کے مطابق ڈھالا جائے اور آگے کی جانب دیکھا جائے نہ کہ ماضی کے اندھیروں میں گم ہوا جائے۔

احیا کی تحریکوں میں مسیح اور مہدی کا تصور بھی اہم کردار ادا کرتا ہے۔ ایک ایسی شخصیت جو معاشرے کو اس کی پستیوں سے نکالے گی اور برائیوں کا خاتمہ کرے گی۔ اس کا تصور تقریباً ہر مذہب میں ہے۔ یہ اس بات کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ جب معاشرہ میں اقتدار اور طاقت محدود افراد کے ہاتھوں میں ہوتی تھی اور عوام فلاح و بہبود کے لیے ان کے احسان مند ہوتے تھے، اس وقت شخصیتوں پر ہی بھروسہ کیا جاتا تھا اور انھیں سے تمام امیدیں وابستہ کی جاتی تھیں۔ اس وقت شخصیت ہی روحانی اور سیاسی طاقت کی مالک ہوا کرتی تھی۔ لہٰذا مہدی اور مجدد کا نظریہ پسماندہ معاشرہ میں مقبول رہتا ہے جو امید کرتا ہے کہ لوگوں کو اپنی حالت بہتر بنانے کے لیے خود کچھ نہیں کرنا چاہیے بلکہ کسی مسیح، مہدی اور مجدد کا انتظار کرنا چاہیے جو معاشرے کو تمام آلودگیوں سے پاک کرے گا۔ اس نظریہ سے فائدہ اٹھا کر سیاسی اقتدار کے حصوں کے لیے لوگ اس قسم کا دعویٰ کرتے رہے ہیں اور خود کو مسیح و مہدی و مجدد کہہ کر اقتدار پر قابض ہوتے رہے ہیں یا اس پر قابض ہونے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔

ہر نئی مذہبی تحریک معاشرے کی اکثریت کو متاثر نہیں کرتی ہے بلکہ اس کے پیروکاروں کی تعداد ہمیشہ اقلیت میں رہتی ہے۔ لیکن نئی تحریک اپنے پیروکاروں میں جو جذبہ اور ولولہ پیدا کرتی ہے، اس کے تحت وہ خود کو سچا اور درست سمجھتے ہیں اور دوسروں کو گمراہ۔ اس لیے دوسرے لوگوں کو اپنے عقائد تسلیم کرانے کے لیے یہ تبلیغ اور تشدد دونوں حربوں سے کام لیتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ معاشرے میں فرقہ وارانہ اختلافات دشمنی، نفرت اور عدم رواداری کی شکل اختیار کرلیتے ہیں۔ ہر فرقہ ایک دوسرے کو شک کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور اپنے

پیروکاروں کو ان سے دور رکھنے کے لیے بہتان اور الزام تراشی سے کام لیتا ہے۔

ہر فرقہ اپنے اتحاد اور استحکام کو برقرار رکھنے کے لیے اپنی علیحدہ شناخت کو قائم کرتا ہے۔ اس کی شناخت لباس، زبان کے استعمال، جسمانی حرکات، داڑھی کی تراش و خراش اور اس کی مختلف شکلوں سے ہوتی ہے۔ اس شناخت کو خاص رسومات اور تہواروں کے ذریعہ مزید تقویت دی جاتی ہے۔ جب ہر فرقہ علیحدہ سے اپنی شناخت بنا لیتا ہے تو وہ معاشرے کے دھارے سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور اپنی ایک محدود دنیا بنا لیتا ہے۔ اب یہ صرف اپنے فرقے کے لوگوں کی فلاح و بہبود کا خیال رکھتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ اس کے پیروکار باہم متحد رہیں اور ایک دوسرے کے کام آئیں۔ اکثر حالات میں یہ سماجی طور پر بھی دوسروں سے کٹ کر اپنی ہی فرقہ کی برادری میں محدود ہو جاتے ہیں، یہاں تک کہ شادی بیاہ بھی آپس میں کرتے ہیں۔

ان موقعوں پر فرقوں میں دو قسم کے رجحانات پیدا ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ پورے معاشرے کو نہیں سدھار سکتے ہیں۔ اس لیے ان کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ خود اپنی حالت کو بہتر بنایا جائے۔ یہاں بھی ایک رویہ تو یہ ہوتا ہے کہ اگر فرقہ کے پیروکاروں کی حالت اچھی ہوگی تو دوسرے بھی اس میں آئیں گے لیکن ایک اور رویہ یہ ہو جاتا ہے کہ جب فرقہ معاشی طور پر خوش حال ہے تو اس میں کسی اور کو داخل نہیں ہونے دیا جائے، کیوں کہ وا پنی مراعات میں کسی اور کو شریک نہیں کرنا چاہتے۔ اس صورت میں فرقہ کی سیاسی خواہشات ختم ہو جاتی ہیں اور اس کا دائرۂ کار معاشی و سماجی بہبود رہ جاتا ہے۔

دوسرا رجحان یہ ہوتا ہے کہ کیوں کہ فرق حق پر ہے، لہٰذا اس پیغام میں سب کو شریک کیا جائے۔ یہاں بھی دو پالیسیوں پر عمل درآمد ہوتا ہے۔ یہ کہ معاشرے کو اپنے عقیدے و تعلیمات کے مطابق ڈھالا جائے، دوسرا یہ کہ حکومت اقتدار کو حاصل کر کے بزور طاقت معاشرے کو اپنے عقیدے و تعلیمات کے مطابق ڈھالا جائے۔ جو فرقے اقتدار کے ذریعہ تبدیلی چاہتے ہیں، وہ بادشاہت کے دور میں اس بات کی کوشش کرتے تھے کہ بادشاہ و امرا کو اپنا ہمنوا بنالیں اور ان کے ذریعہ اپنا نظام قائم کیا جائے۔ آج کے اس جمہوری زمانہ یہ سیاسی جماعت کے روپ میں آتے ہیں اور انتخابات کے ذریعہ اقتدار میں آ کر تبدیل کرنا چاہتے ہیں۔ جب انتخابات میں عوام کی اکثریت انھیں ووٹ نہیں دیتی تو جمہوریت کی مخالفت کرتے ہوئے یہ سازش یا آمریت کے ذریعہ اقتدار کا حصول کرنا چاہتے ہیں۔

(۲)

اب ہم اول اس پس منظر پر روشنی ڈالیں گے کہ جس میں ہندوستان کے لوگ مسلمان ہوئے اور وہ وجوہات کیا تھیں کہ ہندوستان میں اسلام کی اپنی ایک علیحدہ سے شناخت ابھری جو عرب کے اسلام سے ثقافتی و سماجی طور پر جدا تھا؟ اور پھر ہندوستان کی تاریخ میں کن کن ادوار میں کون کون سی خاص مذہبی تحریکیں پیدا ہوئیں

اور ان کی کیا خصوصیات تھیں؟

ہندوستان میں مسلمان حملہ آوروں نے جیسے جیسے اپنا اقتدار قائم کیا، اسی کے ساتھ یہاں پر سیاسی، سماجی اور معاشی ضروریات کے تحت لوگوں نے اسلام قبول کرنا شروع کیا۔ مثلاً جب محمد بن قاسم نے سندھ پر حملہ کیا (۷۱۱ء) تو اس وقت ان سرداروں نے جو راجہ داہر کے خلاف تھے۔ اس کی مخالفت میں عربوں کا ساتھ دینے کے لیے اسلام قبول کر لیا۔ چنانچہ اکثر مثالوں سے پتہ چلتا ہے کہ جب بھی قبیلہ کا سردار، حکمران یا زمیندار مسلمان ہو جاتا تھا تو اس کے ساتھ قبیلہ اور برادری کے لوگ بھی مسلمان ہو جاتے تھے۔ اس کی مثالیں صوفیا کے تذکروں میں بھی ملتی ہیں کہ جو لوگوں کو بڑی تعداد میں مسلمان کرنے کا کریڈٹ لیتے ہیں کہ ان کے ہاتھوں برادریاں اور گاؤں کے گاؤں مسلمان ہوئے۔

ہندوستان کی تاریخ میں اس قسم کی کوئی مثال نہیں ملتی کہ علما یا مبلغین کی جانب سے باقاعدہ تبلیغی مشن منظّم کر کے لوگوں کو مسلمان بنایا گیا ہو اور مذہب کو تبدیل کرنے سے پہلے انھیں اسلام کی تعلیمات سے روشناس کرایا گیا ہو۔ تبدیلیٔ اسلام کے جو واقعات صوفیا کے منسوب ہیں، ان میں ان کی کرامات اور شخصی عبادت گزاری اور نیک کردار کو وجہ بتایا گیا ہے۔ جو زمیندار یا حکمران اپنی جائیدادوں کو بچانے یا اپنی مراعات کے تحفظ کی خاطر مسلمان ہوئے، ان کے ہاں بھی تبدیلیٔ مذہب کی وجہ ان کی ذاتی اغراض بھی ہیں۔ صرف اسماعیلی داعین تھے جو اپنے عقائد کی تعلیم دیتے تھے اور لوگوں کو ذہنی طور پر آمادہ کر کے انھیں تبدیلیٔ مذہب پر تیار کرتے تھے۔

لہٰذا، اس طرح ہندوستان میں جو تبدیلیٔ مذہب عمل میں آئی، اس کے دو نتائج نکلے:

اول تو یہ کہ اس تبدیلیٔ مذہب کی وجہ سے ان لوگوں کی طرز زندگی میں کوئی فرق نہیں آیا اور سماجی و ثقافتی طور پر انھوں نے اپنی روایات اور عادات کو برقرار رکھا۔ اسماعیلیوں نے بھی جن لوگوں کو اپنے فرقہ میں شامل کیا، انھیں ہندووانہ رسومات چھوڑنے پر مجبور نہیں کیا بلکہ ان کے نام بھی ہندوانہ رہنے دیے، حتیٰ کہ اکثر داعیوں نے بھی اپنے نام بدل ہندوستانی رکھ لیے۔ چنانچہ سندھ کے سومرو اور سمر خاندان جو اسماعیلی یا قرامطی تھے، ان کے نام ہندوستانی ہیں اور اسی لیے بعض مورخین ان کے مسلمان ہونے پر بھی شبہ کرتے ہیں۔

اپنے سماجی اور ثقافتی ڈھانچہ کو برقرار رکھنے کی وجہ سے مقامی مسلمانوں میں اور عرب و ایران و وسط ایشیا سے آنے والے مسلمانوں کے درمیان فرق قائم رہا۔ غیر ملکی مسلمان بحیثیت فاتح کے ثقافتی طور پر نہ صرف خود کو برتر سمجھتے تھے بلکہ غیر ملکی مسلمانوں کو مذہبی اعتبار سے نچلا اور کم تر گردانتے تھے۔ لہٰذا مقامی اور غیر مقامی کا فرق ہندوستان کی پوری تاریخ میں جاری رہا۔

دوم یہ کہ چونکہ ان کو مسلمان کرنے میں شخصیتوں کا ہاتھ تھا، اس لیے ان میں پیروں، صوفیا اور اولیا اللہ کے لیے عزت و احترام پیدا ہوا۔ صوفیوں کی خانقاہیں اور درگاہیں ان کے لیے اسی طرح مقدس ہو گئیں جیسے ہندوؤں میں تیرتھ استھان وغیرہ تھے۔ انھوں نے صوفیا سے وہ تمام کرامتیں منسوب کر دیں جو اب تک ہندوؤں

اور سنیاسیوں کے ساتھ وابستہ تھیں۔

عہد سلاطین کی خصوصیت یہ ہے کہ اس زمانہ میں ایسی کوئی مذہبی تحریک نہیں پیدا ہوئی جس نے نو مسلموں کی قدیم روایات اور مذہبی رویوں کی مذمت کی ہو اور انھیں خلاف اسلام قرار دیا ہو، البتہ التمش کے زمانہ میں وسط ایشیا سے آئے ہوئے علما نے یہ اعتراض ضرور کیا تھا کہ ہندوؤں کو اہل کتاب کی طرح جزیہ سے مستثنیٰ نہیں کرنا چاہیے ورنہ انھوں نے نومسلموں کے طور طریق کے بارے میں خاموشی ہی اختیار کیے رکھی۔ اس عہد کے آخر میں جو مہدوی تحریک اٹھی، اس میں بھی اس پہلو کو نظر انداز ہی کیا گیا۔

شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ عہد سلاطین میں سیاسی حالات ان کے حق میں نہیں تھے۔ حکمران خاندانوں کی تبدیلی اور خانہ جنگیاں روز کا معمول تھیں۔ دربار میں علما کو بہت زیادہ اختیارات نہ تھے۔ دربار سے باہر صوفیا کا اثر ورسوخ زیادہ تھا، کیوں کہ عہد سلاطین صوفیا کے سلسلوں کے پھیلاؤ کی وجہ سے ممتاز ہے۔

اس دور کی ایک اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ اسلام اور ہندومت کے درمیان کسی قسم کا تصادم اور ٹکراؤ نہیں ہوا۔ اس کی وجہ دونوں مذاہب کے درمیان فرق تھا۔ ہندومت ارتقائی مذہب ہونے کی وجہ سے تبلیغی مذہب نہیں تھا اور اس میں تبدیلیٔ مذہب کی کوئی گنجائش نہیں تھی۔ اس لیے ہندوستانی معاشرے میں مسلمانوں کی جانب سے صوفیا نے وحدت الوجود کے نظریہ کے تحت مذہبی رواداری کو قائم کیا تو دوسری جانب بھگتی تحریک نے مذہبی اختلافات کو دور کرنے اور ساتھ رہنے پر زور دیا۔ چنانچہ مغلوں کے اقتدار میں آنے کے وقت ہندوستان کے معاشرے میں مذہبی تعصّبات کم ہو رہے تھے اور تعصب ونفرت کی جگہ رواداری کے جذبات مستحکم ہو رہے تھے۔ مسلمان حکمرانوں کا رویہ حکومت وسیاست کے تقاضوں کی وجہ سے سیکولر تھا۔ وہ علما کے دباؤ یا مذہبی نقطۂ نظر سے شریعت کے مکمل نفاذ پر تیار نہ تھے اور نہ ہی اس بات پر تیار تھے کہ غیر مسلموں کے خلاف سخت اقدامات کیے جائیں۔

مغلوں سے پہلے جو اہم مذہبی تحریک اٹھی، وہ مہدوی تحریک تھی جس کے بانی سید محمد جونپوری تھے، جنھوں نے ۱۴۹۰ء میں مہدی ہونے کا دعویٰ کیا اور ۱۵۰۴ء میں ان کی وفات افغانستان میں ہوئی۔ ان کی تحریک کے مرکز گجرات، خاندیش اور احمد نگر کے علاقے رہے۔ کچھ مورخین کا خیال ہے کہ مہدویت تحریک اپنے وقت کے سیاسی وسماجی حالات کی پیداوار ہے کہ جب مسلمانوں کی حکومتیں غیر مستحکم تھیں اور انھیں ہمسایہ ہندو ریاستوں سے خطرہ تھا کہ وہ ان کے اقتدار کو ختم کر دیں گی۔ اس کے علاوہ مسلمان ریاستوں میں شریعت کا نفاذ نہ تھا اور مسلمان اپنی مذہبی شناخت کو ختم کر رہے تھے، اس کے برعکس اطہر عباس رضوی کی دلیل ہے کہ اس عہد میں شمالی ہندوستان میں سکندر لودھی اور گجرات میں سلطان بیگڑہ جیسے طاقتور حکمران تھے، اس لیے مسلمان معاشرہ کسی قسم کے عدم تحفظ کا شکار نہ تھا لیکن وہ خود بھی اس تحریک کی وجوہات بتانے سے قاصر رہے۔ لہٰذا مہدویت تحریک کی جو وجہ سمجھ میں آتی ہے، وہ سیاسی سے زیادہ روحانی تھی۔ اس میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ مہدوی

عقائد کو ماننے والے دنیا ترک کر کے آپس میں دائرہ میں رہیں، جہاں نہ کسی کی جائیداد ہو اور نہ مال و اسباب۔ سب آپس میں مل کر رہیں اور اپنے مال میں سب کو شریک کریں۔ ترک دنیا کے بعد روحانی تربیت کے لیے ذکر پر زور دیا گیا ہے اور ہدایت کی گئی ہے کہ شریعت کی پوری پابندی کی جائے۔

اس لیے تحریک کا مقصد سیاسی اقتدار کا حصول نہیں تھا بلکہ ایک ایسی جماعت کا پیدا کرنا تھا جو روحانی طور پر پاک وصاف ہو اور دوسروں کے لیے نمونہ ہو۔ لیکن مہدوی تحریک نے اپنے ماننے والوں کے لیے جو معیار مقرر کیے تھے، وہ اتنے سخت تھے کہ عام مسلمانوں کے لیے انھیں اختیار کرنا اور مال و اسباب ترک کر کے توکل و مفلسی کی زندگی اختیار کرنا مشکل تھا۔ اس لیے ان کی تحریک محدود رہی اور اپنے مذہبی تعصّبات و تنگ نظری کا شکار ہو گئی۔ اس کے علاوہ علمائے وقت کی مخالفت اور حکمرانوں کے مفادات نے اس تحریک کو مزید نہیں بڑھنے دیا اور یہ ایک فرقہ بن کر عام مسلمانوں کی جماعت سے کٹ گئے۔

عہد مغلیہ میں جو مذہبی تحریکیں اٹھیں، انھیں احیا کی تحریکیں کہا جا سکتا ہے۔ ان تحریکوں کی خاص بات یہ تھی کہ انھوں نے پہلی مرتبہ سب سے زیادہ اس بات کی مخالفت کی کہ مسلمانوں میں ہندو رسومات اور روایات کیوں رائج ہیں؟ اور ان کی موجودگی میں ان کا دین خطرے میں ہے، لہٰذا اسلام کو خالص اور پاک کرنے کے لیے ضروری ہے کہ مسلمانوں میں ہندووانہ رسومات کا خاتمہ ہو، ساتھ ہی میں مسلمانوں نے جن اسلامی روایات کو ہندوؤں کے زیر اثر ترک کر دیا ہے، ان کا احیا ہو۔

ان تحریکوں کے پیچھے جو نظریہ کارفرما تھا، وہ یہ ہے کہ اگر مسلمانوں نے اپنی مذہبی شناخت کو برقرار نہیں رکھا اور ہندوؤں سے ان کا میل ملاپ جاری رہا تو اس صورت میں مسلمان اپنی مذہبی شناخت کھو کر ہندوستانی معاشرے میں ضم ہو جائیں گے۔ اس لیے مذہبی شناخت کو برقرار رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان ایک حد قائم ہو۔ ان کے اشتراک اور ملاپ کو روکا جائے اور یہ جب ہی ممکن ہے جب عقائد میں سختی ہو، تشدد ہو اور مشترک اقدار کی جگہ علیحدگی کی دیواریں ہوں۔ اکبر کے عہد میں احمد سرہندی، مجدد الف ثانی کی تحریک اسی جذبہ کی پیداوار تھی۔ انھوں نے اپنی تعلیمات کے ذریعہ شدت کے ساتھ مسلمانوں اور ہندوؤں کے ملاپ کی مخالفت کی اور ہندوانہ رسومات کے خلاف اعلان جہاد کیا۔ وہ نہ صرف ہندوؤں کے مخالف تھے بلکہ شیعوں کو بھی واجب القتل گردانتے تھے۔ ان کی تعلیمات سے مغل دربار کے تورانی امرا متاثر ہوئے، کیوں کہ وہ نہیں چاہتے تھے کہ مغل دربار میں راجپوتوں اور امرا کو اعلیٰ عہدے ملیں۔ اگر ان دونوں کو دربار سے نکال دیا جاتا تو اس صورت میں تورانی امراء جو سنی العقیدہ تھے، ان کی سیاسی برتری قائم ہو جاتی۔ اس لیے احمد سرہندی میں انھیں ایک اچھا ترجمان مل گیا، مگر احمد سرہندی کو زیادہ کامیابی اس لیے نہیں ہوئی کہ یہ مغل سلطنت کے اپنے مفاد میں نہیں تھا کہ راجپوتوں اور شیعہ امراء کو دربار سے نکال کر ان کے حمایت سے محروم ہو جائے۔

لیکن اس تحریک کے بعد سے یہ ضرور ہوا کہ مغل دربار میں نظریاتی طور پر دو جماعتیں وجود میں آ گئیں۔

ایک وہ جو کہ اشتراک کی حامی تھیں اور دوسری وہ جو کہ سلطنت میں سنی العقیدہ امرا کا تسلط چاہتی تھیں۔ یہی دو رجحانات دارالشکوہ اور اورنگ زیب کی شکل میں ظاہر ہوئے اور اورنگ زیب کی فتح سے اشترا کی قوتیں کمزور ہوگئیں۔

تاریخی شواہد سے بہرحال یہ بات واضح ہے کہ احمد سرہندی کی تحریک صرف چند امراء تک محدود رہی اور یہ عوام میں مقبول نہیں ہوسکی۔ بعد میں وہ مجددی سلسلہ کے نام سے ایک صوفی سلسلہ کی شکل میں باقی رہی۔

اکبر کے زمانہ میں جو روشن خیالی اور مذہبی رواداری کی فضا پیدا ہوئی تھی، اس میں مختلف مذہب کے درمیان ڈائیلاگ کا سلسلہ شروع ہوا تھا اور یہ تحریک چلی تھی کہ عقلیت کی بنیاد پر عقائد کو جانچا اور پرکھا جائے۔ ان میں دوسرے مذاہب اوران کے عقائد کے ساتھ ساتھ اسلامی عقائد بھی زیر بحث آئے اوران پر اعتراضات بھی کیے گئے۔ ان حالات میں عبدالحق محدث دہلوی نے اسلام کے دفاع اوراس کے عقائد کی حفاظت کے لیے خصوصیت کے ساتھ علم حدیث کی تدوین اور ترقی کی کوشش کی اور اس مقصد کے لیے انھوں نے عربی کے بجائے فارسی زبان کو اختیار کیا۔ چونکہ اس زمانہ میں رسولؐ اللہ کی ذات بھی زیر بحث رہی تھی، اس لیے آپ نے سیرت پر خصوصی توجہ دی اور مدینہ کی تاریخ لکھی۔

ہمارے پاس ایسے کوئی تاریخی شواہد نہیں ہیں جن کی بنیاد پر کہا جاسکے کہ عبدالحق محدث دہلویؒ کی تعلیمات کا معاشرہ پر کیا اثر ہوااورانھوں نے کس حد تک تعلیم یافتہ لوگوں کے ذہنوں کو بدلا؟ لیکن یہ ضرور ہے کہ علما کے ایک طبقہ میں ان کی تعلیمات کا اثر ضرور ہوا ہوگا۔

شاہ ولی اللہؒ کی تحریک آخری عہد مغلیہ میں اس وقت شروع ہوئی جب مغل خاندان اورامراء سیاسی زوال کے عمل سے گزر رہے تھے۔ مسلمان معاشرے میں شیعہ وسنی اختلافات پیدا ہوچکے تھے۔ فقہی مسلکوں کے درمیان کشیدگی کی فضا تھی اورسب سے بڑھ کر یہ کہ سیاسی اقتدار کی جنگوں میں مذہب کا کوئی کردار نہیں رہا تھا۔ مسلمان ہندوؤں کی افواج میں شامل مسلمان حکمرانوں سے لڑ رہے تھے اور ہندو مسلمانوں کے ساتھ ہندو حکمرانوں سے برسرپیکار تھے، اس لیے شاہ ولی اللہؒ کی تعلیمات کے دو پہلو تھے۔ ایک، مسلمان معاشرہ کو روحانی طور پر ایک کیا جائے، شیعہ سنی اور فقہی اختلافات کو دور کیا جائے۔ دوسرے، ان کی سیاسی قوت کو جمع کرکے زوال کے عمل کو روکا جائے جس سے وہ دوچار تھے اور انھیں اس قابل بنایا جائے کہ وہ دوبارہ سے حکومت کو سنبھال سکیں۔

(۳)

ہندوستان میں انگریزوں کے آنے کے بعد جو سیاسی، معاشی اور سماجی تبدیلیاں آئیں، انھوں نے ایک بار پھر نئی مذہبی تحریکوں کو پیدا کیا، تاکہ تبدیل ہوتے ہوئے حالات میں مسلمانوں کو جن مسائل کا سامنا کرنا پڑ رہا

ہے، ان کا کوئی حل ڈھونڈا جائے۔ انگریزوں کے اقتدار سے سب سے پہلے اہل بنگال متاثر ہوئے، کیوں کہ پلاسی کی جنگ کے بعد ان کے اقتدار کی ابتدا وہیں سے ہوئی تھی۔ انگریزی کمپنی کے سیاسی اور تجارتی مقاصد نے بنگال کے معاشرے کو متاثر کیا۔ نئی صورت حال سے بنگال کے معاشرے میں جو تضادات ابھر کر آئے، اول وہ ہندو زمینداروں اور مسلمان کاشت کاروں میں تھے۔ بنگال کے مسلمان معاشرے ہی میں مسلمان زمیندار تھے جو مہاجر تھے اور مسلمان دور حکومت میں آئے تھے۔ مسلمان زمینداروں اور عام مسلمانوں میں یہ مذہبی فرق تھا کہ زمیندار راسخ العقیدہ اور اسلام کی بنیادی تعلیمات کو مانتے تھے، جب کہ عام لوگوں میں مقامی رسومات پر عمل کیا جاتا تھا۔ اس وجہ سے امراء کا مسلمان طبقہ عام لوگوں کو ہندووانہ اور کافرانہ رسومات کی وجہ سے کمتر گردانتا تھا۔ انگریزی اقتدار نے ایک طرف تو مسلمان خواص کو دوامی بندوبست کی وجہ سے ان کی مراعات سے محروم کیا تو دوسری طرف مسلمان کاشتکار ہندو زمینداروں کے استحصالی کا شکار ہوئے اور مسلمان صنعت کار دستکار ایسٹ انڈیا تجارتی پالیسیوں سے معاشی بحران کا شکار ہوئے۔

ان حالات میں بنگال میں حاجی شریعت اللہ (وفات ۱۸۴۰ء) نے فرائضی تحریک شروع کی۔ اس تحریک کا مقصد اسلام کی بنیادی تعلیمات کا احیا اور مسلمانوں کو مشرکانہ رسومات سے دور کرنا تھا۔ اس کا اثر کسانوں، کاشتکاروں اور دستکاروں میں اس لیے ہوا کہ وہ اس کے ذریعہ اپنے مسائل کا حل کرنا چاہتے تھے۔ اس تحریک نے اپنے پیروکاروں میں اتحاد کی خاطر ان میں برادرانہ جذبات کو پیدا کیا، اس مقصد کے لیے خاص لباس وضع وقطع کو لازمی قرار دیا۔

یہ ایک دینی وسیاسی تحریک تھی جو ماضی کے مثالی معاشرہ کی واپسی کے لیے جدوجہد کر رہی تھی اور محروم طبقے اس کے ساتھ تھے کہ ان کا استحصال ختم ہوگا اور وہ اسلام کے ابتدائی دور کے معاشرے کو قائم کر کے خوش حالی کی زندگی گزار سکیں گے۔ کاشتکاروں کے لیے خصوصیات سے یہ نعرہ کہ 'زمین خدا کی ہے' بڑا دلکش تھا۔ مزید ٹیکسوں کی ادائیگی سے انکار دستکار و کاشتکار دونوں کے لیے فائدہ مند تھا۔ حاجی شریعت اللہ کی وفات کے بعد ان کے لڑکے دودو میاں (وفات: ۱۸۶۲ء) کے پاس تحریک کی قیادت آئی مگر آہستہ آہستہ اس تحریک نے مزاحمت کے بجائے مفاہمت کو اختیار کیا اور انگریزی اقتدار کو تسلیم کرتے ہوئے اپنی اہمیت ختم کر لی۔

فرائضی تحریک کی خصوصیات یہ ہے کہ اس نے بنگال میں رہتے ہوئے وہاں ایک فلاحی اسلامی معاشرے کو قائم کرنے کی کوشش کی، مگر برطانوی اقتدار کے ہوتے ہوئے انھیں ناکامی ہوئی۔ اس لیے اس کے برعکس سید احمد شہیدؒ نے اس مثالی معاشرے کو برطانوی مقبوضات سے دور قائم کرنے کا ارادہ کیا۔

جس وقت سید احمد شہیدؒ نے اپنی تحریک کا آغاز کیا ہے، یہ وہ وقت تھا جب دہلی میں مغل بادشاہ تخت نشین تو تھا مگر اس کی سیاسی طاقت ختم ہو چکی تھی اور سیاسی اقتدار ایسٹ انڈیا کمپنی کے ہاتھوں میں جا چکا تھا۔ سید احمد شہیدؒ کی تحریک کے بھی دو پہلو تھے۔ اول وہ مسلمان معاشرے سے تمام غیر اسلامی اور ہندووانہ رسومات کا

خاتمہ چاہتے تھے، تا کہ ہندوستان کے مسلمان خالص اور بنیادی تعلیمات کی روشنی میں اپنا معاشرہ قائم کرسکیں۔ دوم، اپنے اسلامی نظام کے نفاذ کے لیے وہ برطانوی علاقے سے دور سرحد کی جانب جانا چاہتے تھے کہ وہاں بغیر کسی دخل اندازی کے ایک مثالی اسلامی معاشرہ قائم کرسکیں۔ دوم اپنے اسلامی نظام کے نفاذ کے لیے وہ برطانوی علاقے سے دور سرحد کی جانب جانا چاہتے تھے کہ وہاں بغیر کسی دخل اندازی کے ایک مثالی اسلامی معاشرہ قائم کرسکیں۔ وہ اسلامی نظام کے قیام اور ماضی کے بنیادی و مثالی معاشرے کے مقام کے لیے برطانوی علاقوں کو موزوں نہیں سمجھتے تھے۔ دوم، آبادی میں مسلمانوں کے تناسب کے لحاظ سے کسی علیحدہ معاشرے کا قیام ابھی ممکن نہیں تھا۔ اس کے علاوہ رسولؐ اللہ کی ہدایت پر عمل کرتے ہوئے ہجرت کر کے ایک ایسے علاقہ میں جانا چاہتے تھے جہاں وہ اسلامی نظام کو قائم کرسکیں۔ اگر چہ تحریک کو مالی امداد تو شمالی ہندوستان و بہار سے ملتی رہی مگر سرحد میں قبائلی سرداروں اور سکھوں نے اس کی مخالفت کی جس کی وجہ سے یہ تحریک نا کام ہوگئی۔

اس تحریک کی نا کامی کی وجہ سے جیسا کہ اکثر مورخین کہتے ہیں، پٹھان سرداروں کی غداری نہیں تھی بلکہ تحریک کے حامیوں کی غلط فہمیاں اور مفروضے تھے کہ انھوں نے اس علاقہ کے رہنے والوں کی نفسیات کو سمجھے بغیر ان پر ان کی مرضی کے خلاف ایک نظام مسلط کرنا چاہا جس کے لیے وہ ذہنی طور پر تیار نہیں تھے اور جو ان کی اپنی روایات اور رسومات کے خلاف تھا۔

جب ہندوستان میں برطانوی اقتدار مضبوط ہوگیا اور ۱۸۵۷ء کے بعد سے برائے نام مغل بادشاہ بھی باقی نہیں رہا تو اس کے بعد ہندوستان کے مسلمان معاشرے میں تین قسم کی مذہبی تحریکیں چلیں۔ ان تینوں کا تعلق اس وقت کے حالات سے تھا۔ اول: سرسید کی علی گڑھ تحریک تھی جس کی مذہبی بنیادیں تھیں۔ وہ نئے حالات کے تحت مذہبی طور پر اس کو جائز قرار دے رہے تھے کہ انگریزی اقتدار کو تسلیم کر لینا چاہیے اور جدید نظریات و افکار کو اپنا لینا چاہیے، کیوں کہ ان میں اور مذہب میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ ان کی تعلیمات کا مرکز نوجوان یورپی تعلیم یافتہ طبقہ تھا جو بدلتے ہوئے حالات کے تحت قدیم روایتوں کو توڑ کر نئی قدروں کو اختیار کرنا چاہتا تھا۔ سرسید نے انھیں مذہبی جواز فراہم کیا کہ جدید قدروں اور مذہب میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ اس لیے مغربی و یورپی تہذیب و تمدن کو اختیار کرنے میں کوئی جھجک نہیں ہونی چاہیے۔ ان کے نظریات نے ان نوجوان تعلیم یافتہ لوگوں کے لیے راستہ صاف کر دیا اور انھوں نے مذہب کو برقرار رکھتے ہوئے جدیدیت کو اختیار کیا۔

اس کے برعکس دیوبند کی تحریک تھی جو جدیدیت کے خلاف تھی کہ اس کو اختیار کرنے کے بعد مسلمان اپنی شناخت کھو بیٹھیں گے اور اپنی روایات سے دور ہو جائیں گے۔ اس لیے انھوں نے خالص اسلامی تعلیمات کے فروغ کے لیے علی گڑھ کی طرح تعلیم کو اپنایا اور اس بات کی تبلیغ کی کہ مغربی اور ہندو اثرات سے علیحدہ رہ کر اسلامی شناخت کو برقرار رکھا جائے اور یہ تب ہی ممکن ہے جب اسلام کی بنیادی تعلیمات پر عمل ہو۔

علی گڑھ اور دیوبند دونوں تحریکوں نے اپنے نظریات و افکار کے لیے تعلیم کا سہارا لیا تا کہ نوجوان نسل کو

ذہنی طور پر تیار کیا جا سکے۔ دیوبند تحریک نے متوسط طبقہ کے لوگوں، خصوصیت کے ساتھ علما گھرانوں کے افراد کو متاثر کیا، کیوں کہ یہ وہ لوگ تھے جو انگریزی اقتدار کے بعد اپنے منصب وعہدے کھو چکے تھے۔ اب مدرسوں سے فارغ التحصیل ہو کر ان کے لیے مسجدوں و مدرسوں میں اساتذہ وفقہا کی جگہیں تھیں جہاں وہ مسلمانوں کی بدلتے حالات میں دین و مذہب کی روشنی میں رہنمائی کرسکتے تھے۔

ان دو تحریکوں کے ساتھ تیسری تحریک احمد رضا خاںؒ کی بریلوی تحریک تھی۔ احمد رضا خاںؒ کا موقف یہ تھا کہ ہندوستان کے مسلمانوں نے جو رسومات و روایات اختیار کرلی ہیں، اب انھیں اسی حالت میں رہنے دیا جائے اور ان کے مذہبی جذبہ کو برقرار رکھا جائے۔ اگر ان رسومات کے خلاف مہم چلائی گئی تو اس کے نتیجہ میں مسلمان معاشرہ میں انتشار پھیلے گا۔ بریلوی تحریک کسی مزاحمت کی قائل نہ تھی، وہ برطانوی دور کے حالات میں مسلمان معاشرے کے اتحاد کو برقرار رکھنا چاہتی تھی۔

جب ۱۹۳۰ء کی دہائی میں فرقہ وارانہ تحریکیں شروع ہوئیں تو اس وقت شدھی سنگھٹن کے خلاف تبلیغی جماعت نے ایک مہم شروع کی جس نے آگے چل کر باقاعدہ ایک تحریک کی شکل اختیار کرلی۔ ان کی سرگرمیوں کا مرکز وہ مسلمان تھے جنھوں نے اسلام تو قبول کرلیا تھا مگر جنھوں نے اپنے آبا واجداد کی روایات کو ترک نہیں کیا تھا اور انھیں برقرار رکھے ہوئے تھے، جیسے کہ میو قبائل وغیرہ۔ تبلیغی جماعت نے ان میں مسلمان ہونے کا احساس دلایا تا کہ وہ اپنے شناخت کے ذریعہ ہندوؤں سے علیحدہ ہو جائیں اور جب ان میں شناخت کا احساس مضبوط ہو جائے تو وہ دوبارہ سے ہندوؤں میں شامل نہ ہو سکیں۔

ان تحریکوں کے مطالعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ تحریکیں مسلمانوں کے مختلف طبقوں کی ضروریات کے تحت پیدا ہوئیں اور اس وجہ سے ان کے مقاصد میں بھی اختلاف رہا۔ ان اختلافات کی وجہ سے انھوں نے ایک دوسرے پر الزامات لگائے اور بہتان تراشی بھی کی جس کے نتیجہ میں مسلمانوں میں مذہبی فرقہ وارانہ نفرتیں پیدا ہوئیں۔

(۴)

پاکستان بننے کے بعد ان مذہبی تحریکوں کی صورت حال بدل گئی، کیوں کہ مذہبی جماعتوں اور علما نے پاکستان تحریک کی مخالفت کی تھی، اس لیے ان کے لیے ابتدا میں اس نئے ملک میں اپنے حق میں فضا ہموار کرنا مشکل تھا۔ لیکن آہستہ آہستہ انھیں ملک کے سیاسی حالات کی وجہ سے ابھرنے کا موقع ملتا گیا۔ کیوں کہ ابتدائی لیڈرشپ سیاسی طور پر ناکام ہوئی اور ملک کی باگ ڈور فوجیوں نے سنبھالی تو اس سیاسی انتشار، بدعنوانیوں اور عدم اطمینان کی وجہ سے یہاں پر مذہبی جماعتوں کو موقع مل گیا کہ وہ پاکستان کے مخالفانہ جذبات عوام کے دلوں سے بھلا کر اپنے لیے کام کرسکیں۔ ایک لحاظ سے حکمران طبقوں کی ناکامی نے ان کی پاکستان مخالفت کو صحیح بھی

ثابت کردیا۔ ان میں سب سے زیادہ فعال جماعت اسلامی تھی جس نے قادیانیوں کے مسئلہ کے ذریعہ عوام میں مقبولیت حاصل کرنے کی کوشش کی اوران پر سیاسی طور پر اقتدار میں آنے کی جدوجہد شروع کی۔ مگر جب ایوب خان کا مارشل لاء لگا تو یہ جمہوری راستے بند ہوگئے۔ اس لیے جماعت اسلامی نے اس کے بعد سے اس لائحہ عمل کو اختیار کیا کہ اپنے اراکین کی ذہنی تربیت کی جائے اور حکومتی اداروں میں اپنے نظریات کے لوگوں کو داخل کر کے اس کی پالیسیوں پر اثر انداز ہوا جائے۔

ایوب خان کے زمانہ میں جو صنعتی عمل شروع ہوا، اس کی وجہ سے اب مذہب کی ایک ایسی نئی تاویل کی ضرورت تھی جو ماحول کے مطابق ہو۔ اس ضرورت کو غلام احمد پرویز نے اپنی نئی تاویلات سے پورا کرنے کی کوشش کی۔ ان کے تصور نے نوجوان تعلیم یافتہ لوگوں کو متاثر کیا، کیوں کہ اس میں عبادات کے بارے میں جو نظریات تھے، وہ ایک جدید معاشرے کے تقاضوں کو پورا کرتے تھے لیکن ایوب خاں کے بعد جب سیاسی تبدیلیاں آئیں اور ذوالفقار علی بھٹو وزیراعظم بنے تو انھوں نے سب سے پہلے اس صنعتی عمل کو روکا اور دوبارہ سے جاگیردارانہ ثقافت کو مستحکم کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ غلام احمد پرویز کی تعلیمات اس ماحول میں نا قابل عمل ہو کر رہ گئیں۔

لہٰذا جب نظام مصطفیٰ کا نعرہ لگایا گیا اور ضیا الحق نے جس اسلام کو نافذ کیا اور جن مذہبی جماعتوں نے اس کا ساتھ دیا، اس نے جاگیردارانہ ثقافت کی حفاظت کی۔ اس عرصہ میں تبلیغی جماعت کی مقبولیت میں اچانک اضافہ ہوا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس جماعت کا کوئی سیاسی پروگرام نہیں۔ دوسرے، سماجی وثقافتی طور پر بھی یہ کسی تبدیلی کے خواہش مند نہیں۔ ان کے پروگرام میں فرد کی زندگی کو پاک کر کے روحانی بنانا ہے۔ بہت جلد یہ جماعت ریٹائر افسروں اور عہدیداروں کے لیے ایک ایسا مرکز بن گئی جہاں وہ سماجی و مذہبی طور پر خود کو مصروف رکھ سکتے ہیں۔ اس برادری کا ایک رکن بن کر ان لوگوں میں تحفظ کا احساس ہوتا ہے۔

پاکستان کی مذہبی جماعتیں اور تحریکیں اس خیال کے پیش نظر کہ پاکستان اسلام کے لیے بنا ہے، وہ یہاں پر اپنی فکر اور مسلک کے اسلام کو نافذ کرنا چاہتی ہیں۔ ان میں لوگوں کو ذہنی و روحانی طور پر تبدیل کرنے والی تحریکیں بھی ہیں۔ جہاد اور جدوجہد کے ذریعہ سیاست و اقتدار پر قابض ہونے والی بھی اور جمہوری طریقوں سے اقتدار میں آنے کی خواہش مند بھی۔ ان مختلف رجحانات کی وجہ سے اسلام کی تعبیر وتفسیر برابر بدل رہی ہے اور اسلامی نظام کو برابر بدلتی شکلوں میں پیش کیا جا رہا ہے۔

(۵)

اس مختصر سے جائزے کے بعد ان مذہبی تحریکوں کے تجزیہ کی ضرورت ہے۔ وہ مذہبی تحریکیں جو عہد سلاطین ومغلیہ میں ابھریں، وہ دو قسم کی تھیں۔ احیائے دین اور اصلاح۔ مہدویت کی تحریک خالص احیائے دین

کی تھی، جو یہ سمجھتے تھے کہ رسول اللہؐ کے دور میں جو معاشرہ قائم ہوا تھا، وہ تاریخی عمل کے ذریعہ برابر آلودہ ہوتا چلا گیا جس کی وجہ سے اس کی پاکیزگی و خالصیت ختم ہوگئی۔ لہٰذا مسلمانوں کے لیے ایک ہی راستہ ہے کہ وہ دوبارہ سے اس مثالی معاشرے کو قائم کریں۔ اس مثالی معاشرے کے قیام کے لیے احیائے دین کی تحریکیں دو راستے اختیار کرتی ہیں۔ مسلح جدوجہد کے ذریعہ ریاست پر قبضہ کرکے لوگوں کو مجبور کیا جائے کہ وہ شریعت پر عمل کریں اور خلاف شرع زندگی کو ترک کردیں۔ اگر احیا کو جماعت اس قابل نہیں ہوتی ہے کہ وہ ریاست پر قابض ہوسکے تو پھر اس کا طریقہ کار یہ ہوتا ہے کہ وہ گناہ آلود معاشرے سے ترک تعلق کرکے علیحدگی میں مثالی معاشرہ کو قائم کرتی ہیں۔ چنانچہ مہدی جونپوری نے دوسرے طریقہ پر عمل کیا۔ ان کے مریدوں اور پیروکاروں نے خود کو معاشرے سے علیحدہ کرکے اپنے دائرے بنائے، جہاں وہ شریعت اور اسلامی تعلیمات پر عمل کرسکیں۔ معاشرے سے علیحدہ ہونے کے بعد مہدوی فرقہ کے لوگ اپنی ذات میں قید ہوگئے۔ ان کے نزدیک دوسرے مسلمان گمراہ اور اسلام کی تعلیمات سے دور تھے۔ لہٰذا دوسرے مسلمانوں سے اپنے تعلقات ختم کرکے وہ اپنے دائروں میں محدود ہوگئے۔ اس علیحدگی کی وجہ سے مسلمانوں کی اکثریت انھیں شک و شبہ سے دیکھنے لگی۔ اس طرح خالص احیائے دین کی یہ تحریک ہندوستان کے مسلمان معاشرے میں کوئی تبدیلی نہیں لاسکی۔

احمد سرہندیؒ اور شاہ ولی اللہؒ کی تحریکیں اصلاحی تھیں، کیوں کہ یہ سیاسی و معاشی اور سماجی ڈھانچہ میں بادشاہ اور امراء کی مدد سے اصلاح کرنا چاہتے تھے۔ جیسا کہ تاریخی شواہد سے ظاہر ہے کہ تبدیلیٔ مذہب میں انھیں با اثر افراد نے مدد دی تھی۔ لہٰذا یہ دونوں حضرات ان کی حمایت سے اپنی تعلیمات کا نفاذ چاہتے تھے۔ چونکہ حکمرانوں اور امراء کے اپنے مفادات تھے، اس لیے انھوں نے ان کے لائحہ عمل کو نہیں اپنایا اور یہ دونوں تحریکیں بھی کوئی تبدیلی لائے بغیر اپنی جگہ گھٹ کر رہ گئیں۔

فرائضی تحریک صرف بنگالی تک محدود رہی مگر وہ بھی انگریزی اقتدار کے بڑھتے ہوئے اثرات کے تحت آخر میں اس پر مجبور ہوئے کہ حالات سے سمجھوتہ کرلیا جائے۔ سید احمد شہید کی تحریک اصلاحی بھی تھی اور احیائے دین کی حامی بھی۔ انھوں نے مسلح انقلاب کے ذریعہ پہلے سرحد میں ایک مثالی ریاست قائم کرنے کی کوشش کی، شاید آگے چل کر وہ اسے پنجاب اور ہندوستان تک پھیلاتے مگر اندرونی اختلافات اور بیرونی مزاحمتوں کے باعث یہ پہلے ہی مرحلہ پر ختم ہوگئیں۔

اس مسلح جدوجہد کی ناکامی نے علی گڑھ، دیوبند اور بریلوی تحریکوں کے منشور میں تبدیلی اور انھوں نے تعلیمی اداروں کے ذریعہ اپنے خیالات و افکار کی ترقی کے لیے کوشش کی۔ تبلیغی جماعت نے لوگوں سے رابطہ کے بعد ان میں مسلم شناخت پیدا کرنے کی جدوجہد کی۔

پاکستان بننے کے بعد اور انگریزی اقتدار کے خاتمہ کے بعد ایک تو غیر ملکی حکمرانوں سے کوئی مزاحمت نہیں رہی، دوسرے ہندوؤں سے بھی مخالفت کا کوئی جواز نہیں رہا۔ اس لیے پاکستان میں مذہبی تحریکیں سیاسی

جماعتیں بن گئیں اور انھوں نے حکومت و اقتدار میں آنے کو اپنا مقصد بنایا تا کہ اس کے بعد وہ شریعت کا نفاذ کر سکیں۔

یہ تمام مذہبی تحریکیں جو وقتاً فو قتاً برصغیر ہندوستان و پاکستان میں ابھریں، یہ اپنے پروگرام اور لائحہ عمل کی وجہ سے محدود دائرے میں رہیں اور مقبول عام تحریکیں نہیں بن سکیں، اور نہ ہی ان کے اپنے وقت میں ان کے اثرات کو وسیع طور پر محسوس کیا گیا۔ لیکن ان تحریکوں نے جو ماضی میں حاصل نہیں کیا تھا، وہ اب موجودہ دور میں ان کے نام پر حاصل کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ اب موجودہ ضروریات اور تقاضوں کے تحت ان تحریکوں کو تاریخی گمنامی سے نکال کر باہر لایا جا رہا ہے اور تحریک پاکستان کی تاریخ میں ان کو استعمال کر کے مسلم شناخت اور دینی جذبہ کو ابھارا جا رہا ہے۔ اس طرح سے دو قومی نظریہ کا آغاز اب احمد سرہندیؒ سے کیا جا رہا ہے۔ پاکستان کی موجودہ مذہبی تحریکیں اور سیاسی جماعتیں ماضی کی ان ہی تحریکوں میں اپنی جڑیں تلاش کر کے اپنے لیے تاریخی جواز فراہم کر رہی ہیں۔

[بشکریہ 'تاریخ اور مذہبی تحریکیں'، فکشن ہاؤس، لاہور، ۱۹۹۸]

▬▬▬▬▬

ہم عصر مذہبی تحریکات کے تجزیاتی مطالعے میں مسائل

خالد مسعود

ڈاکٹر خالد مسعود پاکستان میں ان چند افراد میں سے ایک ہیں جن کا فہم دینیات کے وسیع میدان سے سماجیات کے ہم عصر نظریات تک پھیلا ہوا ہے۔ڈاکٹر موصوف کا شمار دنیا میں اسلامی فقہ کے چند بڑے ماہرین میں ہوتا ہے۔ آپ 'اسلامی نظریاتی کونسل' کے چیئرمین، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد کے 'اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ' کے ڈائریکٹر جنرل اور ہالینڈ کے 'انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ فار اسٹڈی آف اسلام' کے ڈائریکٹر رہے ہیں۔ ڈاکٹر خالد مسعود پاکستانی سپریم کورٹ کے شریعت اپیلنٹ بنچ کے ایڈ ہاک ممبر بھی ہیں۔ اسلامی فقہ، قانون اور تاریخ کے ساتھ ساتھ فکر اقبال پر آپ کی نگاہ گہری ہے اوران شعبوں میں متنوع موضوعات پر آپ کی تحقیقات اور تخلیقات بلامبالغہ سینکڑوں صفحات پر مشتمل ہیں۔ زیرِنظر مضمون بھی آپ کے دوررس قلمی سفر کا تسلسل ہے جس میں آپ جدید دور کی مذہبی تحریکوں کے تجزیے میں درپیش مشکلات کا جائزہ لیتے ہیں۔

یورپ، امریکہ اور آسٹریلیا کے اکثر ممالک آج کل معاشرت کے ایسے غیر متوقع دور سے گزر رہے ہیں جس کے لیے وہ ذہنی، سیاسی اور معاشی طور پر تیار نہیں ہیں۔مغربی دانشور پچھلی تین صدیوں سے یقین دلا رہے ہیں کہ مذہب کا دور ختم ہو چکا۔ ان کے مطابق جدید دور مذہب اور روایت کے بوجھ سے آزادی کا نام ہے۔تاریخ اپنا سفر مکمل کر کے سیکولر دور میں داخل ہو چکی ہے۔اب معاشرت، معیشت اور سیاست سب سیکولر ہوگی۔لیکن ایسا نہیں ہوا۔ مذہب، سیکولرزم اور جدیدیت ابھی بھی تبدیلی کے مختلف مراحل سے گزر رہے ہیں۔ اس اثنا میں مذہب پھر سے اہمیت اختیار کر رہا ہے۔تاہم مذہبیت اور سیکولرزم کو باہم متضاد خیال کئے جانے کی وجہ سے عام طور پر اس بات کی طرف توجہ نہیں دی جارہی کہ اس دوران مذہب اور سیکولرزم کے مفاہیم میں بنیادی تبدیلیاں آرہی ہیں۔

حالیہ برسوں میں تقریباً تمام ملکوں میں نئی مذہبی تحریکیں ابھری ہیں۔احیائے مذہب کی بھی اور اصلاح اورتجدید کی بھی۔ان مذہبی تحریکات کے تجزیاتی مطالعے سے مذہب کی معاشرتی اہمیت کے نئے گوشے سامنے آئے ہیں تو ان نئی دریافتوں نے مذہبی تحریکوں کے تجزیاتی مطالعات کے لیے نئے علمی اور منہجی مسائل بھی پیدا کردیے ہیں۔

ہالینڈ کی معروف جامعہ فرائی یونیورسٹی کے شعبہ سماجی علوم کی جانب سے مارچ کوتحریک منہاج القرآن کے تزکیہ قلوب کے تصور اور یورپ کی جدید معاشرت میں مذہبیت کے اس تصور کی سماجی تشکیل کے مسائل کے موضوع پر تحقیقی مقالے کی تکمیل پر پاکستانی محقق جناب عامر مورگاہی کو ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی گئی۔ان کے مقالے میں یہ سوال اٹھایا گیا تھا کہ یورپ میں بسنے والے جنوب ایشیائی مسلم مہاجرین کی نئی نسلیں جو یورپ میں ہی پلی بڑھی ہیں، یہاں کی سیکولر معاشرت میں مذہبیت کو درپیش مسائل کا سامنا کیسے کر رہے ہیں؟ بین الاقوامی مذہبی تنظیمات نئی نسل کو مذہب سے وابستہ رکھنے کے لیے کون سی نئی مذہبی سرگرمیاں متعارف کرا رہی ہیں؟

مقالے میں مذہبیت کے حوالے سے بین الاقوامی مذہبی تحریکوں کے تین اقدامات کا جائزہ لیا گیا ہے، جن کا تعلق بنیادی طور پر معاشرتی تنظیم سے ہے۔

۱۔ سیکولر ماحول میں جگہ بنانے کے لیے مسلسل جدوجہد،

۲۔ یورپ کے معاشرتی سیاق وسباق میں مذہب اور مذہبیت کے نئے مفاہیم کے پس منظر میں مذہبی تصورات کی تشکیل نو،اور

۳۔ مذہبی عقیدت کی نئی ثقافتی تشکیل۔

منہاج القرآن تحریک نے یورپ،خصوصاً ہالینڈ کے سیکولر ماحول میں جگہ بنانے کے لیے دو اسلامی روایتوں میلاد اور ذکر وفکر کو جونئی شکل دی ہے، مقالہ نگار نے مشاہدہ کیا ہے کہ اس روایت میں تبدیلیاں مسلمان نئی نسل کے ساتھ ساتھ مقامی غیر مسلم نوجوانوں میں کیسے مقبول ہوئی ہیں۔مقالے میں تحریک کے دو بنیادی اصولوں انقلاب مصطفوی اور تزکیہ قلوب کو جدید اسالیب میں ڈھالنے کی کوششوں کا بھی جائزہ لیا گیا ہے کہ وہ نئی نسل کے ذہنوں میں کس حد تک راسخ ہو سکی ہیں۔اسی طرح مذہبی سربراہی کو بیعت کے روایتی تصور کو عقیدت کے مفہوم میں جس طرح تشکیل دیا گیا ہے، اس کا موازنہ علم بشریات کی نئی اصطلاح تقدیس (سیکرڈ) کے اصول سے کیا گیا ہے سیکولر کے مقابلے میں مذہبی معاشرتی عمل کے لیے استعمال ہو رہی ہے۔

مقالے کے دفاع کی رسمی تقریب سہ پہر کو تھی جس میں طلبا کے علاوہ موضوع میں دلچسپی رکھنے والے عام لوگوں کو بھی شرکت کی دعوت تھی۔اس تقریب میں فرائی یونیورسٹی کے ریکٹر کی سربراہی میں مقالہ کے نگران پروفیسرز کے علاوہ ہالینڈ کی دیگر یونیورسٹیوں کے نمائندوں پر مشتمل مجلس ممتحنہ کے ارکان نے امیدوار سے مقالہ

کے موضوع سے متعلق سولات کیے اور مقالہ نگار کا استدلال اور طرز تحقیق پر اعتراضات بھی زیر بحث آئے۔اس مجلس میں، میں بھی ایک ممتحن کی حیثیت سے شامل تھا۔امیدوار نے اپنے موقف کا کامیابی سے دفاع کیا۔مجلس ممتحنہ نے غور وخوض کے بعد امیدوار کو کامیاب قرار دیا۔اختتامی رسمی تقریب میں ریکٹر نے امیدوار کو مبارکباد دی اور ڈگری عطا کی۔تحقیق کے نگران پروفیسروں نے مقالہ نگار کے تحقیقی سفر کا جائزہ لیتے ہوے امیدوار کی محنت ومشقت کی داد دی۔

یونیورسٹی کے رواج کے مطابق دن کا آغاز ایک علمی مذاکرے سے ہوا جس کا موضوع تھا؛ 'سیکولر ماحول میں مذہبی زندگی: یورپ اور جنوب ایشیا میں مسلم معاشرت کو میسر مواقع اور درپیش پابندیاں'۔اس مذاکرے میں یوترخت یونیورسٹی سے پروفیسر مارٹن فان برانیسین، فرانس کی ایکس پراونس یونیورسٹی سے مادام ڈاکٹر آلکس فلیوں، جرمنی کے ادارے میکس پلانک سے ڈاکٹر عرفان احمد، لندن کے اسکول آف اورینٹل سٹڈیز سے محترمہ عائشہ صدیقہ اور دوسرے خواتین وحضرات شامل تھے۔ مجھے بھی اس موقع پر اپنے خیالات کے اظہار کی دعوت دی گئی۔مندرجہ ذیل تحریر ان خیالات کا اردو زبان میں خلاصہ ہے۔

جدید دور میں مذہب کے بارے میں علمی تحقیق کے لیے تین امور لازمی سمجھے جاتے ہیں۔مسلمات، علمیاتی پس منظر اور طریق تحقیق۔مسلمات ایسے متفقہ اصول ہیں جو مقالے میں تحقیق کی بنیاد ہوتے ہیں۔ چونکہ ان پر عمومی اتفاق ہے، اس لیے ان پر مزید بحث کی ضرورت نہیں ہوتی اور بات کو آگے بڑھایا جا سکتا ہے۔ علمیاتی پس منظر وہ فلسفہ تاریخ اور نظریۂ کائنات ہے جس سے یہ اصول اور مسلمات اخذ کئے گئے ہیں اور جہاں ان کی وضاحت ملتی ہے۔طریق تحقیق میں استدلال، مصادر اور مسئلہ زیر تحقیق پر گزشتہ تحقیقات، موجودہ تحقیق کے مفروضات اور حقائق اور مستند مواد کی تفصیل مہیا کی جاتی ہے۔ہم عصر مذہبی تحریکات کے تجزیات میں ان تینوں امور میں نئے مسائل کا سامنا ہے۔

مسلمات

مسلمات کو اصول تحقیق کی حیثیت حاصل ہے لیکن مذہبی تحریکات کے مطالعے میں سب سے بڑی رکاوٹ مذہب کے بارے میں مقبول مسلمات ہی ہیں۔ہم عصر مذہبی تحریکات کے تجزیاتی مطالعے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے ہم ان مسلمات پر تنقیدی نظر ڈالیں، کیوں کہ ان کی وجہ سے ہم اصل مسائل کو دیکھ نہیں پا رہے۔اس ضمن میں محض مثال کے طور پر میں تین عام مسلمات کا ذکر کروں گا۔

۱۔ سیکولرزم اور مذہب باہم متضاد ہیں۔چنانچہ سیکولر دنیا میں مذہب کی کوئی جگہ نہیں۔

۲۔ مذہبی شخص کے لیے سیکولر ماحول میں جینا دشوار ہے، اس لیے سیکولر ریاست میں انفرادی مذہبی زندگی بھی ممکن نہیں۔

۳۔ سیکولر دنیا میں مذہب اور مذہبیت فوری نہیں تو بتدریج ختم ہو جائیں گے۔

یہ مسلمات گذشتہ دو صدیوں سے جدید علمیات کی بنیاد ہیں۔ تاریخ، سیاسیات، معاشیات، نسائیات، قانون، بین الاقوامی تعلقات، انسانی حقوق، بشریات اور عمرانیات سب علوم میں تحقیق اور استدلال کا نقطہ آغاز یہی مسلمات ہیں۔ گزشتہ صدی میں تعلیمی اداروں میں مذہب کے مطالعہ کو مستقل علم کی حیثیت تو مل گئی لیکن اکثر مغربی جامعات میں مذہبی تحریکات کے تجزیے میں مشکلات پیش آ رہی ہیں، کیوں کہ ان تحریکوں کو غیر فطری اور غیر منطقی اور ان کے وجود کو عارضی فرض کرتے ہوے ان کا تجزیہ علمی نہیں رہتا۔

علمیاتی پس منظر: فلسفہ تاریخ اور نظریۂ کائنات

مندرجہ بالا مسلمات مذہب اور سیکولرزم کی جدید علمیات کا خلاصہ ہیں۔ اس فکر کی تشکیل میں گزشتہ تین صدیوں میں متعدد یورپی فلسفیوں، مورخوں، سائنسدانوں، اور ماہرین عمرانیات نے حصہ لیا ہے لیکن ہمارے خیال میں ان علمیات کی تشکیل میں آگست کومت اور آسوالڈ سپینگلر کا کردار بہت اہم اور منفرد ہے۔

آگست کومت

کومت کا تعلق فرانس سے تھا۔ انقلاب فرانس کے دوران ملک سیاسی انتشار اور فکری ابہامات کی زد میں آ گیا۔ انقلاب سے پیدا منفی رجحانات کو مثبت رخ دینے کے لیے کومت نے اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ سیاسی اور معاشرت مسائل کو عارضی طور پر حل کرنے کی بجائے ان تحقیقی طریقوں سے کام لینا ضروری ہے جو طبیعیات، اور حیاتیات کے علوم میں پیش رفت کی بنا پر سائنسی تجزیاتی قوانین کا مقام حاصل کر چکے ہیں۔ مذہبی مسائل پر کلامی انداز سے بحث تحقیق کی بجائے اعتذاری اور دفاعی بن جاتی ہے۔ اس کے لیے اثباتیت اور قطعیت کی نئی علمیات کو اپنانے کی ضرورت ہے۔

کومت نے ان مسائل پر کئی کتابیں لکھیں۔ ان میں دو کتابیں بہت اہمیت رکھتی ہیں۔ پہلی کتاب تین جلدوں پر مشتمل 'فلسفہ اثباتیت کا نصاب' ہے جس کی تکمیل میں بارہ سال لگے۔ پہلی جلد میں علوم طبیعیات اور اس کے اصولوں کا جائزہ لیا گیا اور دوسری اور تیسری جلد میں اثباتیت کا فلسفہ بیان کیا گیا۔ دوسری کتاب 'اثباتیت کے اصول میں' انگریزی زبان میں شائع ہوئی۔

کومت نے اس نئی علمیات کو سوشیالوجی کا نام دیا۔ اس میں بنیادی نکتہ انسانی معاشرت کے ارتقا کے تین ادوار کا تعین تھا۔ پہلے دور کو الٰہیاتی، دوسرے کو مابعد الطبیعیاتی اور تیسرے کو اثباتی علمیات کا دور کا نام دیا۔ پہلے دور میں انسان معاشرے کی تشکیل اور اصول وضوابط کو خدا اور مافوق الفطرت قوتوں سے منسوب کرتا تھا۔ دوسرے دور میں جو یونان میں فلسفے کا عہد ہے، انسان نے مابعد الطبیعیات کا علم تخلیق کیا جو انسان اور کائنات

کے تعلق سے معاشرے میں نظم وضبط اور تبدیلیوں کی وضاحت مہیا کرتا تھا۔ تیسرا دور اثباتیت کا ہے جو عقلیت اور استدلال کا زمانہ ہے۔ جہاں انسان نے معاشرے کی تشکیل، تنظیم اور انقلابات کو صحیح طریقے سے سمجھنے کے لیے الٰہیات اور مابعد الطبیعیات کی بجائے مشاہدے، معاشرتی تجربے اور منطق اور عقل کو اپنایا۔ آگست کومت کے اثباتیت کے نظریے کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی۔

اوسوالڈ اسپینگلر

آگست کومت نے مسلمات کی تشکیل میں انسانی فکر کی تاریخ کا پس منظر بھی بیان کیا، کیوں کہ اس طرح مسلمات کا ارتقا سمجھنا آسان تھا۔ تاہم اس تاریخی پس منظر کو اسپینگلر نے مزید واضح کیا کہ یورپ کی جدید فکر ماضی کے تسلسل اور ارتقا کی مرہون منت نہیں بلکہ اس سے علیحدگی کا نتیجہ ہے۔ اسپینگلر نے ثقافت اور مذہب کے مطالعے کو اثباتیت کے پس منظر میں دیکھنے کے لیے 'شام مغرب' زوال مغرب میں اپنے تاریخ کے فلسفے کو پیش کیا ہے۔ اس کتاب کا بنیادی استدلال مندرجہ ذیل پانچ نکات پر مشتمل ہے:

۱۔ عالمی تاریخ متعدد تہذیبوں کے عروج و زوال سے عبارت ہے۔ ان میں آٹھ تہذیبیں بہت اہم رہی ہیں۔ ہر تہذیب کی ابتدا مخصوص نظریہ کائنات مذہب پر مبنی مقامی ثقافت سے ہوتی ہے جو دوسری ثقافتوں سے مختلف ہی نہیں، ان کے لوگوں کے لیے نا قابل عمل بھی سمجھا جاتا ہے۔ جو ثقافتیں قابل فہم عالمگیر نظریہ کائنات پیش کرنے میں کامیاب ہوتی ہیں وہ تہذیب کہلاتی ہیں۔

۲۔ ثقافت کے ابتدائی دور میں مذہب بہت اہم کردار ادا کرتا ہے لیکن ثقافت میں ارتقا کے ساتھ ساتھ مذہب کی اہمیت کم ہوتی جاتی ہے۔ مذہب میں اصلاحات اور تبدیلیاں عمل میں آتی ہیں اور عقلیت اور مادیت کے اصول مذہبی سوچ کی جگہ لے لیتے ہیں۔

۳۔ جدید تہذیب دور سے پہلے دنیا دو تہذیبی ادوار سے گزری ہے۔ پہلا دور اپالونین تہذیب کا عہد تھا جس میں یونانی اور رومن تہذیبوں نے عالمگیر فکر کو جنم دیا۔ دوسرا دور مجوسی تہذیب کا تھا جس میں سامی مذاہب یہودیت، عیسائیت اور اسلام، اور ایرانی زرتشتی مذاہب شامل تھے۔ یورپ میں جدید دور فاؤستی تہذیب کا ہے جو مغربی یورپ میں دسویں صدی میں شروع ہوا اور اب بیسویں صدی میں مکمل ہو رہا ہے۔ تہذیبوں کی ابتدا اور انتہا ایک دائرے کی طرح ہے جو اپنی انتہا کے بعد ایک نئے تہذیبی دائرے کو جنم دیتی ہے۔

۴۔ فاؤستی دور میں یورپ نے گذشتہ دو ادوار کی فکر اور تہذیب کو خیر باد کہا۔ اب اس کا ماضی سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ اپنے مزاج میں نہ یونانی اور رومی تہذیب سے متاثر ہے نہ مجوسی فکر سے۔ ان کے برعکس یہ خالص یورپی فکر ہے۔

۵۔ اسلام سمیت بڑے مذاہب اپنے مزاج میں مجوسی ہیں اور دوئی کے قائل۔ خدا ایک ہے جو دوسرے دشمن دیوتاؤں سے برسرِ پیکار ہے۔ نیکی اور بدی کی اس جنگ میں مسیحا کی آمد کا انتظار رہتا ہے جو نیکی کو بدی پر فتح دلائے گا۔

یہ کتاب عالمگیر جنگ سے پہلے میں لکھی گئی اور چھپتے ہی فوراً مقبول ہوگئی۔ مقبولیت کے تین ممکن حوالے ہو سکتے ہیں۔ اول تو اس نے جدید دور کو ایک نئی یورپی عالمگیر تہذیب کے طور پر پیش کیا۔ دوسرے اسے ماضی کی پابندیوں سے آزاد تہذیب بتایا اور فاوسٹ سے منسوب کیا۔ فاؤسٹ جو گوئٹے کے ڈرامے فاؤسٹ کا بنیادی کردار ہے مذہبی عالم ہے جو اپنی روح کو شیطان کے ہاتھوں بیچ کر آزادی خرید لیتا ہے۔ گوئٹے کا یہ ڈراما عیسائی مذہبی فکر وعمل پر بہت گہری تنقید تھی۔ مقبولیت کی تیسری وجہ اس کتاب کا عنوان تھا جرمن زبان میں اس کے عنوان کا مطلب دن کا اختتام، شام یا شفق اور غروب تھا جو دن کے مکمل ہونے اور نئے دن کے ظہور کی علامت ہے۔ انگریزی میں اس کا ترجمہ ڈیکلائین یعنی زوال کیا گیا۔ جس کی وجہ سے عالمگیر جنگ کے بعد یورپ کی صورت حال سے بیزار قارئین میں بہت مقبول ہوا۔

یہ کتاب مادیت اور سیکولرزم کے موضوع پر نہایت ہی فکر انگیز تحریر تھی لیکن اسپنگلر کا مذاہب کا مطالعہ ناکافی تھا۔ اس نے تمام مذاہب کو نیکی اور بدی کی جنگ کی سوچ قرار دے کر سب کو مجوسیت کے مخصوص تناظر میں دیکھا۔ اسپنگلر نے مذہب اور سیکولر کی دوئی کو جو عیسائی الٰہیات کے بعض علما کی مخصوص سوچ تھی تمام مذاہب کی خصوصیت بتایا۔ اسلام کے بارے میں اسپنگلر کا تبصرہ خاص طور پر بہت سطحی تھا۔ نیکی اور بدی کی آویزش کو جس نے زرتشتی مذہب میں آگے چل کر دو خداؤں یزداں اور اہرمن کی شکل اختیار کی اسلام سے منسوب کیا۔ ان جزئیات سے قطع نظر قابل توجہ یہ بات ہے کہ اسپنگلر نے یورپ مرکزیت کے جس خطرے سے خبردار کیا تھا وہ امریکی فکر میں کہیں زیادہ خطرناک انداز سے سامنے آیا۔ فوکویاما نے 'اینڈ آف ہسٹری' (End of History) تاریخ کی تکمیل کے نظریے کی بنیاد پر مغربی تہذیب اور سرمایہ داری کے غلبے کو جواز دیا تو ہن ٹنگٹن نے 'Clash of Civilizations' (تہذیبوں کا تصادم) لکھ کر عالمی تاریخ کا مستقبل جنگوں کے نام کر دیا۔ ہم اس کا مزید تجزیہ علامہ اقبال کے حوالے سے بعد میں بیان کریں گے۔

طریق تحقیق

جدید علمیات کے آغاز میں کیمیا، حیاتیات اور طبعیات کے علوم میں تجرباتی اصول تحقیق کو مثالی اور حتمی سمجھنے سے دوسرے علوم میں ان کے اطلاق کا رجحان رواج پایا تو انسانی سماجیات کو بھی انھی پیمانوں سے ناپا جانے لگا۔ معاشرتی اداروں، مثلاً خاندان اور مذہب کو جامد اور میکانکی روایت قرار دے کر ان کے معروضی مطالعے پر زور دیا گیا۔ ان کے تجزیے میں معاشرتی اقدار کو حقائق سے الگ رکھا گیا۔ تجزیوں کو مثبت اور قطعی

بنانے کے لیے ان کے عمومی اور غیر متبدل ہونے کا دعویٰ کیا گیا۔ تاریخ میں بھی قوموں کے عروج و زوال کے اسباب تلاش کیے جانے لگے۔ تاہم تحقیق کا دائرہ بڑھا تو پتہ چلا کہ انسانی معاشرے نباتات اور جمادات کے مقابلے میں کہیں زیادہ تہہ دار اور پیچیدہ ہیں۔ ان کے بارے میں قطعیت کے دعوے درست نہیں۔ ان کی تشکیل میں یکسانیت کم اور فرق زیادہ ہے۔ ان میں تبدیلی حادثہ نہیں، عام بات ہے۔ ان کے افراد متنوع ہیں اور ان کے گروہ اور اقوام میں مشترکات میں اتنی یکسانیت نہیں کہ ان کے لیے یکساں جامع قوانین تو کیا، ان سب کی ایک جامع اور مانع تعریف بھی ممکن ہو۔

اب مذہب اور مذہبی تحریکوں کے مطالعے کے لیے سماجیات کے اصول تحقیق سے استفادے کا رجحان بڑھ رہا ہے۔ تاہم بعض مغربی جامعات میں اب یہ رجحان ابھر رہا ہے کہ سیکولرزم کو مذہبیت کے متضاد اور لادینیت کا ہم معنی سمجھنے کی بجائے دونوں کی حدود اور دائرہ کار کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ اس رجحان کا بڑا سبب سماجیات کے علوم کی بڑھتی اہمیت ہے۔

سماجیات نے علمی منہج تحقیق میں اثباتیت، قطعیت، معروضیت اور علت و معلول کے طریق تحقیق کے اصولوں کو انسانی معاشروں، معاشرتی اداروں اور مذہبی تحریکوں کے مطالعے کے لیے ناکافی قرار دیا ہے۔ آج کل جامعات میں جاری تحقیقات میں مذہب اور دین کے جو نئے مفاہیم زیر بحث ہیں، ان میں عقیدت، عبادت، تقدیس، مذہبیت، مذہبی رسومات، اور مذہبی ادارے شامل ہیں۔ روایتی اصطلاحات کے نئے مفاہیم کا بھی مطالعہ کیا جا رہا ہے۔ مذہبی علوم کے لیے سماجیات میں میدان بہت وسیع لگتا ہے، کیوں کہ مذہبیات میں موت کو عام طور پر انسانی زندگی کا خاتمہ نہیں بلکہ ایک مرحلہ سمجھا جاتا ہے۔ مذاہب میں موت، زندگی، حیات بعد ممات، نومولود، ابدیت، فنا اور بقا کے مفاہیم پہلے سے موجود ہیں۔ چنانچہ مذہبی روایت میں زندگی اور موت کو جمود اور اختتام کی بجائے مراحل کے طور پر بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ اس لحاظ سے مذہب اور مذہبیت کی پھر سے واپسی اچنبھے کی بات نہیں۔

ویسے بھی مذہبی سوچ میں دینی اور دنیاوی، روحانی مادی، حقیقی اور مجازی، ابدی اور عارضی کی تفریق اور دونوں کی بیک وقت موجودگی کا تصور موجود ہے۔ چنانچہ اہل مذہب کی سوچ میں سیکولر اور سیکرڈ بیک وقت موجود ہو سکتے ہیں۔ دونوں کی اپنی حدود ہیں جن میں ساتھ رہنا ناممکن نہیں۔ جدید دور کا مسئلہ غلبے اور اقتدار کا نظریہ ہے۔ ایک جانب سیکولر اپنی حدود میں توسیع کر کے مذہب اور روایت کو بے دخل کرنے کے عمل کو منطقی اور نظریاتی سمجھتے ہیں تو دوسری جانب اہل مذہب مقدس کے مفہوم کو وسعت دے کر مذہب کی حدود میں توسیع کر رہے ہیں۔ سماجی علمیات میں پہلے عمل کے لیے سیکولر اور دوسرے عمل کے لیے سیکرڈ یا تقدیس کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔

بیسویں صدی کے اواخر میں عمرانیات، سیاسیات، اور بشریات کے شعبے میں مذہب اور مذہبی تحریکوں پر

کافی کام ہوا۔اس ضمن میں ایک اہم بات سامنے آئی کہ مذہبی معاشرت اور مذہبی تحریکات کے مطالعے میں ایک اہم مسئلہ اصطلاحات کا بھی ہے۔بعض اصطلاحات مذہبی یا سیکولر مفہوم سے اس طرح جڑی ہیں کہ انھیں کسی دوسرے مفہوم میں استعمال کرنا ممکن نہیں۔مثلاً مقدس، تقدیس، اور مقدسات کی اصطلاحیں مذہبی مفہوم سے مخصوص ہوگئی ہیں۔ہم عصر مذہبی تحریکات پر تحقیق کے دوران عمرانیات اور بشریات کے ماہرین نے مذہبیت کے متعدد معاشرتی نظریات بھی پیش کیے،ان میں مذہبیت سے زیادہ مذہب کی تقدیس کا پہلو نمایاں نظر آتا ہے۔ہم ان میں سے چار کا ذکر ضروری سمجھتے ہیں:

ا۔ مذہب کا مقدس چھاتا: پروفیسر پیٹر برجر معاشرتی تشکیلات کے موضوع پر اپنی مختلف تحریروں خصوصاً 'حقیقت کی معاشرتی تشکیل' کی بنا پر مشہور ہے۔اس نے اپنی کتاب 'مقدس چھاتا'، مذہب کے بعض عوامل کی علم سماجیات کے نقطۂ نظر سے توجیہ میں تفصیل سے بتایا ہے کہ مذہبی طبقات اپنے مقام اور اقتدار کو مستحکم رکھنے کے لیے تقدیس کے اصول سے کام لیتے ہیں۔تقدیس کے اصول ایک جانب معمولی اور ماورائی کی تفریق اور دوقطبی کشمکش کو جاری رکھنے میں مدد دیتے ہیں تو دوسری جانب مذہب سے بغاوت اور بے راہروی کو مقدس ضابطوں کی توہین قرار دے کر مذہبی قوانین کی بقا کو یقینی بناتے ہیں۔تقدیس کے اصول کا استدلال یہ ہے کہ معاشرے کائنات کے نظام کا حصہ ہیں۔ان کے نظم و ضبط کے لیے قوانین بنتے ہیں جن کی پابندی لازمی ہے۔ان کی خلاف ورزی سے کائنات کا نظم درہم برہم ہو جاتا ہے۔معاشرے کے وہ ضابطے جو مذہب نے مقرر کیے ہیں، ان کی خلاف ورزی مذہب سے غداری بلکہ درحقیقت تاریکی اور بدی کی قوتوں کی وفاداری کے مترادف ہے۔

یہاں ایک بات قابل توجہ ہے کہ سیکولر اور سیکرڈ کی بحث میں یہ بات نظروں سے اوجھل رہتی ہے کہ جس طرح مذہبی طبقات تقدیس کے معاشرتی عمل کو اپنی طاقت کی بنیاد بناتے ہیں، اسی طرح سیکولر عناصر بھی سیکولیرٹی یا مذہب بیزاری کے معاشرتی رویے سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔سماجی طریق تحقیق پر مبنی مذہبی معاشرتی عمل کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ اہل مذہب کی جانب سے تقدیس کے ذریعے مذہب کے دائرے میں توسیع اور سیکولر طبقات کی جانب سے مذہب بیزاری کے رویے کے ذریعے سیکولر کی حدود میں توسیع دونوں میں غلبے اور اقتدار کا داعیہ مشترک ہے۔اس لیے تقدیس ہو یا توہین؛ محقق دونوں میں سے کسی کو نظرانداز نہیں کر سکتا۔

۲۔ مقدسات اور معاشرے کی سالمیت: ولیم پاڈن تقدیس کو سالمیت کا اصول گردانتا ہے۔اس نے 'مقدس نظام، مذہبی تنظیم کی تعریف کی عمدہ مثال' کے عنوان سے مقالہ لکھا جو 'مقدسات اور ان کا مطالعہ: مذہب کی مبادیات پر معلوماتی مواد کے مطالعے میں تحقیق کے تقابلی طریقوں کا جائزہ' کے عنوان سے چھپی ایک کتاب کا اہم باب ہے۔اس کتاب کو تھامس ایڈی نو پولس اور ایڈورڈ یونان نے ترتیب دیا اور برل پبلشرز نے میں شائع کیا ہے۔ولیم پاڈن کا کہنا ہے کہ تقدیس کا اصول مذہب میں محدود نہیں۔اس اصول کا مقصود کسی بھی عالمگیر

نظام کی بقا اور اس کی سلمیت کی حفاظت ہے۔ کسی بھی ادارے کی سلمیت کے لیے اسے مقدس بنا دیا جاتا ہے۔ معاشرتی نظم کا جواز مذہب سے جڑا ہو یا نظام کی بقا، اس کی سلامتی اور اس کی خلاف ورزی کے مابین کش مکش کی مرہون ہو، تقدیس اس نظم سے وفاداری کو یقینی بناتی ہے۔ مذہبی طبقات مذہب کی سرحدوں کی سلمیت کے لیے دنیوی نظاموں کے ساتھ معاملہ بھی کرتے رہتے ہیں۔ اس طرح غیر مذہبی امور کو مذہب کا درجہ دے کر ان کی سا لمیت کے لیے تقدیس کے عمل کا سہارا لیتے ہیں۔ تاہم تقدیس کے مذہبی مفہوم پر قائم رہتے ہوئے یہ دعویٰ بھی کیا جاتا ہے کہ سیکولر طاغوت اور بدی کا نظام ہے، مذہب سیکولر طرز حیات کے ساتھ مفاہمت نہیں کر سکتا۔

مقدس اور تقدیس کی اصطلاحوں میں فرق بیان کرتے ہوئے پاڈن کا کہنا ہے کہ مقدس اپنے مفہوم میں مذہب کے زیادہ قریب ہے۔ اس کے برعکس تقدیس معاشرتی رویے کا نام ہے۔ تاریخی نقطۂ نظر سے مقدس کے مفہوم میں مافوق الفطرت، ماورا، پر اسرار اور غیر معمولی کے مفاہیم شامل ہیں۔ اس لحاظ سے پاڈن تقدیس کی دو اقسام بیان کرتا ہے۔ پہلی قسم (من وسلویٰ) کہلاتی ہے جو سماوی مانی جاتی ہے۔ دوسری کو غیریت، ممانعت یا حرمت کہا جاتا ہے۔ دونوں کی تقدیس میں مذہبی فرق یہ ہے کہ پہلی سے عقیدت اور دوسری سے پرہیز واجب ہے۔ عام آدمی کے لیے مقدس اور تقدیس میں فرق کرنا بہت مشکل ہے لیکن علمیات میں یہ دقیق تفریق بہت اہم ہے۔ عیسائی متکلمین نے مقدس کو تو خدا کی صفت کے طور پر قبول کر لیا لیکن حرمت کو تقدیس کے مترادف قرار دینے میں مشکل پیش آئی کیوں کہ تاریخی طور پر حرمت کے مفہوم میں اس کا نا قابل توہین ہونا بھی شامل تھا۔

اس تجزیے سے پاڈن نے سیکولر کے بھی دو مفہوم بیان کیے ہیں۔ ایک مفہوم کسی عمل کی فطری، عام، اور انسانی حیثیت ہے جو مافوق الفطرت اور سماوی کے برعکس ہے۔ اس مفہوم میں مذہبی اور سیکولر مختلف بھی ہیں اور متضاد بھی۔ دوسرا مفہوم دوقطبی دوئی کا ہے، جیسے دنیاوی اور دینی، مادی اور روحانی متوازی خطوط میں ایک دوسرے سے مختلف تو ہیں لیکن الگ نہیں۔ ان کے درمیان حد بندی ممکن ہے۔ تاہم دونوں ایک بڑے کل کا حصہ ہیں۔

۳۔ مقدس مادیت: ربیکا گزلبریخت اور رالف کنز نے میں شائع مرتبہ کتاب 'تقدیس اور مادیت: ارتباط کا تعین' میں سوال اٹھایا کہ کیا مقدس کا مادیت سے الگ وجود ہے؟ ان کا کہنا ہے کہ مقدس مادیت اور مقدس روحانیت دونوں کا وجود ہے اور وہ اپنی جداگانہ حیثیت سے موجود ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ جدید فکر میں حقیقت ان دونوں کے بیچ ہے۔ آج کی روحانیت نہ کلی طور پر باطنی ہے نہ کلی ماورائی۔

اب تک ہم، ہم عصر مذہبی تحریکات کے مطالعے میں مغربی جامعات میں پیش آنے والے مسائل کا جائزہ پیش کر رہے تھے۔ یہی مسائل مسلم تحقیقی اداروں کو بھی درپیش ہیں لیکن ان کا بے لاگ تجزیہ کرنے کی بجائے ہمارے ہاں انھیں استشراق کے پیدا کردہ سوالات قرار دے کر قابل توجہ نہیں سمجھا جاتا۔ اگلی سطور میں ہم علامہ اقبال کے حوالے سے بات کریں گے کہ ان تحریکات کا تجزیہ کرتے وقت انھوں نے کن مسائل کی

نشاندہی کی ہے۔ علامہ اقبال کے بعد سماجی علمیات اور طریق تحقیق میں بہت پیش رفت ہوئی ہے لیکن اقبال سے بات شروع کریں تو اس میدان میں ہمارے تحفظات اور تذبذب کو صحیح طریقے سے سمجھنے کا موقع بھی ملتا ہے اور تحقیق کے دروازے کھولنے کا حوصلہ بھی ہوتا ہے۔

علامہ اقبال: اسلامی تحریکیں، اسلامی ثقافت کی روح، ریاست، اور اجتہاد

علامہ اقبال کی کتاب 'اسلام میں دینی فکر کی نئی تشکیل' میں ان تمام مسائل پر بحث ملتی ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ ان میں دین، نبوت، ختم نبوت، اجتہاد، اجماع، مذہبی تجربہ، زمان و مکان، عقل، علم، عقل، عشق، سیکولر، روحانی، مادی، ثقافت، اور بہت سی اصطلاحیں ہیں، جن کے نئے مفہوم سامنے آئے ہیں لیکن محققین عام طور پر انھیں قدیم مفہوم میں ہی لیتے ہیں، اس لیے جدید مذہبی تحریکات کو پوری طرح سمجھ نہیں پا رہے۔

اقبال نے وہابیت سے لے کر خلافت تک عالم اسلام کی تقریباً تمام مذہبی تحریکات کا تجزیہ کرتے ہوے اپنے ہم عصر مطالعات کی خامیاں بھی بیان کی ہیں۔ انھوں نے ختم نبوت اور جدیدیت، مذہبیت اور سیکولرزم، علمیات میں سائنسی طریق تحقیق میں مسلم فکر کے کردار پر مباحث میں نئے دروازے کھولے ہیں۔ یہاں علامہ اقبال کی جدیدیت کا مطالعہ مقصود نہیں ہم صرف ان چند نکات کا ذکر کریں گے جو آج کے موضوع سے متعلق ہیں۔

احیا اور اصلاح کی اسلامی تحریکات

فکر اقبال کے مطابق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد سے انسانی تاریخ میں دور جدید کی ابتدا ہوئی۔ اسلام نے ایک ایسی ثقافتی تحریک برپا کی جو دسویں صدی میں رہنما عالمی تہذیب بن چکی تھی۔ اس کی کامیابی کا بنیادی اصول اجتہاد کا طریق فکر و تحقیق تھا جس نے قدیم یونانی میکانکی طرز فکر کی بجائے متحرک کائنات کا تصور دیا۔ روح اور مادہ کی تفریق اور دوئی پر مبنی علمیات کی بجائے توحید کو حرکت کا اصول بتایا جس کی رو سے کائنات کی تخلیق تصادم کی بجائے ایک مقصد کے تحت ہوئی ہے۔ اقبال کا کہنا ہے کہ یورپی اور مسلم دونوں تہذیبیں جدیدیت کی تکمیل میں ناکام رہیں۔ یورپی تہذیب جدید دور میں سائنس اور ٹیکنالوجی میں کامیاب رہی لیکن سیاسی اور سماجی علوم میں ناکام۔ اس کے برعکس مسلم تہذیب جو اپنے سنہرے دور میں سائنسی اور سماجی دونوں علوم میں آگے تھی جدید دور میں جمود اور زوال کا شکار ہوئی۔ اقبال کا تجزیہ یہ ہے کہ ان دونوں کی ناکامی کے اسباب مختلف ہیں۔ یورپ نے تسلسل کے اور مسلمانوں نے تغیر کے اصولوں کو رد کر دیا۔ اس کی وضاحت میں اقبال نے لکھا:

> معاشرہ حقیقت مطلق کے ایسے تصور پر استوار ہوتا ہے جس میں تسلسل اور تغیر دونوں میں موافقت

ہو۔ اس کے لیے ایسے ابدی اصول لازمی ہیں جن پر قائم رہتے ہوئے معاشرہ سماجی زندگی کو متوازن رکھ سکے۔ مسلسل تغیر پذیر کائنات میں یہی ابدی اصول قدم جمائے رکھنے میں مدد دیتے ہیں۔ تاہم اگر یہ ابدی اصول تغیر کے امکان کو تسلیم نہ کریں تو معاشرہ جمود کا شکار ہو جاتا ہے۔ قرآن کے مطابق تغیر کا اصول خدا کی عظیم نشانیوں میں سے ہے۔ اس کو نظر انداز کر دیں تو ایک فطرتاً متحرک شے کو غیر متحرک بنانے کا رویہ سامنے آتا ہے۔ (ترجمہ: وحید عشرت)

اقبال نے دسویں صدی سے انیسویں صدی تک کی مختلف اسلامی تحریکوں کا جائزہ لیتے ہوئے انھی رویوں کی نشاندہی کی ہے۔ نویں صدی میں علم الکلام کی تحریکوں میں سے ایک تحریک معتزلہ عقلیت کے پہلو پر بہت زیادہ زور دینے کی وجہ سے قرآن کو قدیم ماننے سے انکار کرتی تھی۔ اس کے برعکس قدامت پسند سمجھتے تھے کہ قرآن کا قدیم ہونا اسلام کا بنیادی اصول ہے جس کے انکار سے اسلامی معاشرہ غیر مستحکم ہو جائے گا۔ اسی طرح تصوف میں ظاہر اور باطن میں فرق بنیادی بات خیال کی جاتی تھی۔ گیارہویں صدی میں اسماعیلی اور باطنی تحریک نے بھی اسی بات پر زور دیا۔ تصوف کی مخالفت میں ان کی باطنی تحریک سے مماثلت بھی ایک وجہ بنی۔ تاہم ظاہر اور باطن میں تمیز نے جب ظاہر یا دنیا سے بے توجہی اور ترک دنیا کے رویے کو دین کا درجہ دیا تو اسلام کے سماجی اور سیاسی پہلو نظر انداز ہونے لگے؛ حتیٰ کہ ان میدانوں میں عوام کی رہنمائی بھی فقہا کے پاس چلی گئی۔

بغداد کی تباہی اور عباسی خلافت کے خاتمے کے بعد تیرہویں صدی میں قدامت پسند مسلم فکر نے معاشرے کو انتشار اور شکست و ریخت سے بچانے کے لیے فکر و عقل کی آزادی کو خطرہ سمجھتے ہوئے فقہی مذاہب کی تقلید پر زور دیا تاکہ عوام کی سماجی زندگی کو فقہ اور قانون کے ضابطوں سے متحد رکھا جا سکے۔ یوں بتدریج تقلید کو تقدیس کے عمل سے غیر متبدل کا درجہ دے دیا گیا۔ ایسے وقت میں ابن تیمیہ جیسے مفکر نے اس بات پر زور دیا کہ فقہی مذاہب کی بجائے اولین دور کے فقہا اور سلف صالحین کی تعلیمات کی طرف لوٹنا ہی انتشار سے بچا سکتا ہے۔ ابن تیمیہ نے تقلید کے خلاف شدید ردعمل کا اظہار کیا اور کہا کہ تقلید اسلام کی روح کے منافی ہے۔

اٹھارہویں صدی میں جو اصلاحی تحریکیں ابھریں، ان میں سے اکثر مثلاً وہابی، سنوسی، فولانی، مہدوی سب نے تقلید کے خلاف آواز بلند کی۔ تاہم ان تمام تحریکوں نے ماضی کی طرف لوٹنے کی دعوت دی۔ اقبال نے وہابیت کے حوالے سے لکھا کہ اگرچہ میکڈانلڈ کے بقول یہ اسلام کی زندگی میں پہلی دھڑکن تھی تاہم ''یہ تحریک اندر سے قدامت پسندانہ مزاج کی حامل تھی۔ اس نے مکاتب فقہ کی قطعیت کے خلاف بغاوت کو تو فروغ دیا اور شخصی استدلال کی آزادی کے حق پر بھی زور دیا لیکن ماضی کی جانب اس کا رویہ تنقیدی نہیں تھا۔''

بیسویں صدی میں ترکی میں نیشلسٹ پارٹی اور اصلاح مذہب پارٹی کے تجزیے میں بھی افراط و تفریط کے یہی رویے دیکھنے میں آئے۔ نیشلسٹ پارٹی قومی زندگی میں ریاست کو بنیادی قرار دیتی تھی، اس لیے ریاست میں مذہب کے کردار کی قائل نہیں تھی۔ اس پارٹی نے ریاست اور مذہب کے تعلق سے پرانے تمام

تصورات کورد کرتے ہوئے دونوں کی علیحدگی پر زور دیا۔اس نکتے کا تعلق ریاست میں مذہب کے مقام اور کردار کے مطالعے کے طریق کار سے ہے اس لئے اس پر آگے چل کر بات ہوگی۔

اسلامی تحریکات کے مطالعے میں مسلمات پر نظر ثانی کی ضرورت

علامہ اقبال اس کتاب میں جدید یورپی فکر، اسلامی روایت اور جدید مسلم فکر سب کا جائزہ لیتے ہوے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ موجودہ مسلمات، علمیات اور طریقہ تحقیق اسلام کی تاریخ اور اس کی جدیدیت کا صحیح ادراک نہیں کر پا رہے۔مغربی فکر میں انھوں نے خصوصا اوسوالڈ سپینگلر کے تجزیات میں مسائل کی نشاندہی کی ہے۔سب سے پہلے ہم مسلمات اور علمیات کے حوالے سے مختصرا اسپینگلر کے دعووں پر اقبال کی تنقید کا ذکر کریں گے، بعد میں ہم ان موضوعات پر اقبال کے تجزیات پر بات کریں گے۔

اقبال اسپینگلر کی اس بات سے اتفاق کرتے ہیں کہ یورپی ثقافت کی روح کلاسیکی ثقافت کی مخالف ہے۔البتہ اسلام کے بارے میں اسپنگلر کے تبصروں پر انھوں نے کڑی تنقید کی ہے۔اقبال مانتے ہیں کہ مجوسی جھوٹے خداؤں کے وجود کو تسلیم کرتے تھے لیکن انھیں اسپنگلر کی اس رائے سے اتفاق نہیں کہ مجوسی جھوٹے خداؤں کی پوجا بھی کرتے تھے۔وہ اسپنگلر کے اس دعوے کو بھی غلط قرار دیتے ہیں کہ اسلام مجوسی مذاہب کی فہرست میں شامل ہے۔اسلام جھوٹے خداؤں کی پوجا تو کیا، ہر طرح کے جھوٹے خداؤں کے وجود کا منکر ہے۔ اسلام تو خیر وشر دونوں کو اللہ کی تخلیق مانتا ہے۔اقبال کو اسپنگلر کا یہ دعویٰ بھی قبول نہیں کہ کلاسیکیت کے خلاف آواز جدید یورپ نے اٹھائی۔جدید دنیا میں کلاسیکیت کے خلاف روح کا ظہور حقیقتاً یونانی فکر سے اسلام کی عقلی بغاوت سے ہوا ہے۔

علمیاتی پس منظر

علامہ اقبال نے اسلامی ثقافت کو جدید تہذیب کا آغاز قرار دیا ہے اور اس کی وضاحت کے لیے اسلامی تعلیمات میں انسانی عقل پر اعتماد، یونانی فکر کی میکانکیت پر عقلی تنقید، کائنات میں تغیر اور اختلافات پر غور کی دعوت، اجتہاد اور اجماع کو اصول حرکت، علوم کی وحدت، انسان کی فکری آزادی کے حوالے دئے ہیں اور ان سب کی قرآنی اور دینی بنیادوں سے بحث کی ہے۔، ہم ذیل میں صرف چار اصولوں کا ذکر کریں گے۔

ختم نبوت اور عقلیات: علامہ اقبال نے ختم نبوت کے عقیدے کو اسلام میں عقلیات کی مذہبی اہمیت کی بنیاد بتایا ہے۔ختم نبوت کا معنی تکمیل دین ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بعد اب کسی کو دین میں اضافے اور توسیع کا حق نہیں۔اسلامی تعلیمات کی رو سے عقائد کی بنیاد بھی عقلی غور وفکر پر ہے دین سے خارج امور میں عقل کا استعمال منع نہیں۔

فکر اقبال میں نبوت روحانی شعور کا نام ہے جو انسان کو وحی سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ روحانی شعور زندگی کا عالمگیر اصول ہے۔ انسانی تاریخ میں معاشرے کے ارتقا کے مراحل انسانی زندگی کی طرح بچپن، بلوغت اور بڑھاپے سے مماثلت رکھتے ہیں؛ جیسے بچپن میں تربیت والدین کی ذمہ داری ہے، اسی طرح انسانی معاشرت کی بلوغت سے پہلے احکام انبیا کے ذریعے براہ راست وحی سے حاصل ہوتے تھے، جیسے بلوغت کے بعد انگلی پکڑ کر چلانے کی ضرورت نہیں رہتی، معاشرتی بلوغت کے بعد وحی کا سلسلہ ختم ہوا اور انسان کو اپنی عقل سے فیصلوں اور اجتہاد کی صلاحیت ملی۔ تحقیق اور جستجو انسان کی جبلت میں شامل ہیں۔ مسلم علمیات کی بنیاد آسمانی کتابوں سے استنباط اور استقرائی طریق کار پر رکھی گئی۔ تاریخ انسانی میں دور جدید کا آغاز نبیؐ اکرم کی بعثت سے ہوا۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں:

> پیغمبر اسلام حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قدیم اور جدید دنیاوں کے سنگم پر کھڑے نظر آتے ہیں۔ جہاں تک وحی کے منابع کا تعلق ہے، آپؐ کا تعلق قدیم دنیا سے ہے۔ جہاں تک اس وحی کی روح کا تعلق ہے، آپؐ کا تعلق دنیائے جدید سے ہے۔ اسلام کی آفرینش عقل کی آفرینش ہے۔ اسلام میں نبوت اپنی تکمیل کو پہنچتی ہے۔ اسلام نے پاپائیت اور موروثیت کا خاتمہ کیا۔ قرآن میں استدلال اور عقل پر مسلسل اصرار اور اس کا بار بار فطرت اور تاریخ کے مطالعے کو انسانی علم کا ذریعہ قرار دینا ان سب کا ختم نبوت کے تصور کے مختلف پہلوؤں سے گہرا تعلق ہے۔
>
> دوسری جانب مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ میں عقل محض اور مذہبی نفسیات، اس اصطلاح سے میری مراد اعلیٰ تصوف ہے۔ دونوں کا مدعا یہ ہے کہ لامتناہی کو حاصل کیا جائے اور اس سے لطف اندوز ہوا جائے۔ زمان و مکان کا مسئلہ ایسی ثقافت میں موت اور حیات کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ (اقبال: 'اسلام میں دینی فکر کی تشکیل نو'، ترجمہ: وحید عشرت)

تسلسل اور تغیر: علامہ اقبال اجتہاد کو اسلامی ثقافت کا اصول حرکت بتاتے ہیں۔ قرآن کریم میں کائنات میں تغیرات، تاریخ کے انقلابات، فطرت کے مظاہر میں اختلافات سب میکانکیت اور سکون کی بجائے حرکت کو اللہ کی نشانیاں بتا کر ان کے مطالعے کی دعوت دیتے ہیں۔ فکر اسلامی کو اجتہاد نے متحرک رکھا۔ فقہی مذاہب میں جب اجتہاد کی جگہ تقلید نے لے تو اسلامی فکر جمود کا شکار ہوئی۔ علامہ اقبال نے اجتہاد کے بارے میں چھٹے خطبے میں تفصیل سے لکھا ہے یہاں ان کا مندرجہ ذیل نقل کرنا ہی کافی ہے کہ ''اسلامی فکر کے تمام ڈانڈے ایک متحرک کائنات کے تصور سے آ ملتے ہیں۔'' (ترجمہ: وحید عشرت)

روح اور مادے کی وحدت: اقبال کے تجزیے کی رو سے قدیم علمیات میں غلطی انسان کی وحدت کو دو علیحدہ اور مختلف حقیقتوں میں تقسیم کرنے سے پروان چڑھی ہے جو اپنی اصل میں ایک دوسرے سے متضاد اور

متخالف ہیں لیکن ان میں ایک نقطہ ہم آہنگی کا بھی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ زمان ومکان کے حوالے سے مادہ بھی روح ہے۔ وہ وحدت جسے آپ انسان کہتے ہیں وہ جسم ہے جب آپ اسے خارجی دنیا میں عمل پیرا دیکھتے ہیں۔ اور وہ ذہن یا روح ہے جب آپ اسے عمل کے مقصد اور نصب العین کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔

مذہب اور ریاست: اقبال کے نزدیک اسلامی نقطہ نظر سے ریاست مندرجہ بالا اعلی اصولوں کو زمانی اور مکانی قوتوں میں تقسیم کرنے کی جدوجہد سے عبارت ہے جو مخصوص انسانی ادارے میں عملی صورت دینے کی خواہش کا نام ہے۔ صرف اسی ایک مفہوم میں اسلام میں ریاست تھیوکریسی ہے۔ اس مفہوم میں ہرگز نہیں کہ ریاست کا سربراہ زمین پر خدا کا نائب یا نمائندہ ہوگا جو اپنی مطلق العنان استبدادیت پر اپنی مفروضہ معصومیت کا پردہ ڈال دے۔ روح اور مادے کی تفریق کے عقیدے نے ریاست کے حوالے سے مغرب میں مذہب اور سیکولرزم میں تفریق کو لازمی بنایا۔ علامہ اقبال وضاحت کرتے ہیں کہ مسلمانوں کا سیکولرزم کو دیکھنے کا زاویہ یورپ سے مختلف ہے۔ یورپ میں یہ بحث چرچ اور سٹیٹ میں اتحاد یا تفریق کے حوالے سے ہے۔

اسلام میں یہ (مذہب اور سیکولرزم کی تقسیم) صرف ریاست کے کام اور دائرہ کار کی تقسیم ہے۔ یورپ میں اس کی بنیاد روح اور مادہ کی مابعد الطبیعیاتی دوئی اور تفریق ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اسلام ابتدا ہی سے ایک سول سوسائٹی ہے جہاں قانون اپنی نوعیت میں سول ہے، اگرچہ عقیدے کی رو سے اس کا منبع وحیٔ الٰہی ہے (اسلام اور احمدیت)۔

اقبال اس کا مزید تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> اسلام میں روحانی اور مادی دو الگ الگ خطے نہیں ہیں۔ کسی عمل کی ماہیت بظاہر کتنی ہی سیکولر کیوں نہ ہو، اس کا تعین عامل کے ذہنی رویے سے ہوگا۔ اگر اسے دنیاوی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو دنیاوی اور دینی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ریاست دینی نظر آتی ہے۔ یہ کہنا درست نہیں کہ کلیسا اور ریاست ایک ہی چیز کے دو رخ یا دو حقیقتیں ہیں۔ اسلام ایک واحد نا قابل تقسیم حقیقت ہے۔ اسلام کو کلیسا یا ریاست قرار دینا نقطۂ نظر کا اختلاف ہے۔ اس اختلاف کے نتائج دور رس ہیں اور اس لحاظ سے بہت ہی دقیق فلسفیانہ تجزیے کی متقاضی ہے۔

اصول تحقیق

اقبال نے اسلامی علمیات میں اصول تحقیق میں معروضیت کی بحث کا تجزیہ کرتے ہوئے تحقیق کی مقصدیت پر زور دیا ہے۔ اس مقصدیت کا تقاضا ہے کہ غور وفکر کی یونانی طریقے کے برخلاف مابعد الطبیعیات کی بجائے طبیعیات اور مادی اور ٹھوس حقائق کا تجرباتی مشاہدہ کیا جائے اور استقرا کے طریقے سے نتائج کا استنباط کیا جائے۔ وہ لکھتے ہیں: ''مسلم ثقافت کے بارے میں پہلی چیز جو غور طلب ہے وہ علم کے حصول کے مقصد میں ٹھوس

اور متناہی پر توجہ مرتکز رکھنا ہے۔ یہ بھی واضح ہے کہ اسلام میں مشاہدے اور تجربے کے طریق کار کی آفرینش یونانی فکر سے موافقت کا نتیجہ نہ تھا بلکہ اس سے مسلسل عقلی جنگ کا حاصل تھا۔"

حاصل بحث

اٹھارہویں صدی میں احیائے اسلام کی تحریکوں نے اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ اسلامی معاشرت میں بدعات کا رواج تقدیس کے عمل سے وجود میں آیا۔ اصلاحی تحریکوں نے بدعت کو قابل مذمت قرار دے کر اسے سنت کے دائرے میں واپس لانے کی کوشش کی۔ تقدیس کا عمل غیر دینی امور کو دین میں شامل کرنے اور ان کو مقدس بنانے کا نام ہے۔ انیسویں صدی میں استعمار کے خلاف جہاد کی تحریکوں نے سیاسی تقاضوں کے تحت مذہب کی حدود میں توسیع کی اور سیاسی جد و جہد کو تقدیس کے عمل کے تحت عبادت کا درجہ دیا۔ بیسویں صدی میں آزادی کی تحریکوں نے قومیت اور وطنیت کو مقدسات میں شامل کیا۔ اسی صدی کے نصف آخر میں جب قومی ریاستیں قائم ہوئیں تو ریاست اور سیاست کے مذہبی یا سیکولر کی بحث چھڑی۔ سیکولر مخالف مذہبی فکر نے سیکولرازم سے بچنے کے لیے دین کی حدود میں توسیع کرتے ہوئے تقدیس کے عمل سے ریاست کو بھی مقدسات میں شامل کر لیا۔ آزادی کے بعد جب دنیا دو قطبوں میں تقسیم ہوئی اور بعض مسلم ملکوں میں اشتراکیت پسند جماعتیں اقتدار میں آئیں تو متعدد مذہبی تحریکیں سامنے آئیں، جنھوں نے تقدیس کے عمل کے ذریعے مذہب کے دائرے کو مزید وسیع کرتے ہوئے کمیونزم، سوشلزم اور اسی قسم کے دیگر نظریات کو کفر قرار دیا اور اس کے مقابلے میں دوسرے نظریات کو تقدیس کے عمل کی مدد سے دین میں داخل کر لیا۔ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، ان تمام تغیرات اور تحریکات کے تجزیاتی مطالعات کے لیے جہاں مغربی علمیات اور مسلمات کا تنقیدی جائزہ ضروری ہے، وہاں اس بات کا جائزہ بھی ضروری ہے کہ مسلم تحریکات نے دین کی حدود میں توسیع یا مادیات کی تحدید کرتے ہوئے مقدسات میں کیا اضافے کیے ہیں۔

[بشکریہ 'تجزیات آن لائن'، یکم اپریل ۲۰۱۸ء]

اسلام پر صوفی ازم کے اثرات

جولین بالڈک

ترجمہ: انجینئر مالک اشتر

جولین بالڈک کنگز کالج لندن میں تقابل ادیان کے استاد ہیں۔ ان کی کئی کتابیں چھپ کر مقبول عام ہو چکی ہیں۔ زیر نظر مضمون دراصل ان کی کتاب 'Mystical Islam' کی تلخیص ہے۔

اسلام پر صوفی ازم کے اثرات سمجھنے کے لیے ان تاریخی اور سماجی حقائق کا مطالعہ ضروری ہے جو مشرق وسطیٰ اور خصوصاً عرب دنیا میں اسلام کے متعارف ہونے سے پہلے موجود تھے۔ ساتویں صدی عیسوی کے شروع میں اپنے عہد کی دو عظیم سلطنتیں اپنا وجود رکھتی تھیں یعنی بنی بازنطینی دوم کا آخری دور، جو مصر، شام، فلسطین اور ترکی کے علاقوں پر محیط تھا۔ جبکہ دوسری جانب فارسیوں کی حکومت تھی جو ایران اور عراق پر مشتمل تھی۔ یہ دونوں سلطنتیں انحطاط پذیر تھیں جس کی بنیادی وجوہات میں اقلیتوں کے ساتھ بدسلوکی، جنگیں اور حکومتی اداروں کی من مانیاں سرفہرست تھیں۔ یہ تمام عوامل اس بات کے متقاضی تھے کہ اب ایک ایسی نئی تحریک عمل میں آئے جو عالمی بھائی چارے پر اپنی بنیاد قائم رکھے اور محرومین کے حقوق کے لیے آواز بلند کرے اور یہی وہ موزوں ترین وقت تھا جب صحرائے عرب سے ایک نیا دین سامنے آیا، حالاں کہ یہ خطہ پہلے مہذب دنیا کی نظروں سے اوجھل تھا۔ ابتدائی حالات سے پتہ چلتا ہے کہ اسلام نے دنیا کو ایک خوش نما تصور پیش کیا جس سے عربوں کے پرانے اور غیر مہذب رویے بہتر صورت میں سامنے آئے۔ اسلام کا اجمالی جائزہ بھی محل نظر نہ ہوگا۔

اسلام کا احیا کرنے والی عظیم شخصیت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ۵۷۰عیسوی میں مغربی عرب کے مرکز مکہ میں متولد ہوئے۔ ۶۱۰ء میں انھیں جبرئیل فرشتے کی وساطت سے وحی ملنا شروع ہوئی جو خدائے واحد کے اصلاحی پیغامات اور عبادات پر مشتمل تھی اور جسے قرآن کی شکل میں مجتمع کیا گیا جہاں انھوں نے ایک اسلامی حکومت کی بنیاد رکھی اور پھر وہیں ۶۳۲ء میں رحلت فرما گئے۔ حضورؐ کے بعد خلفائے راشدین کا دور دورہ رہا۔

خلیفہ دوم حضرت عمر فاروقؓ کے عہد (۶۳۴-۴۴ء) میں عربوں نے نہایت سرعت سے فلسطین، مصر، شام، عراق اور ایران پر قبضہ کرلیا۔ بعد ازاں حکومت بنوامیہ کے ہاتھ آ گئی اور دارالحکومت دمشق منتقل ہو گیا اور فتوحات کا سلسلہ جاری رہا۔ اس طرح اسپین اور ہندوستان تک اسلام پھیل گیا۔ اور اسلامی تاریخی روایات مخلوط ثقافت کے زیر اثر سیاسی اور سماجی اثرات سے متاثر ہونے لگیں۔

نومسلم؛ جو عربوں کے مفتوحہ علاقوں میں رہتے تھے، مقامی روحانی قدروں سے عہد قدیم سے ہی متاثر تھے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض مؤرخین کی رائے میں اسلامی صوفی ازم نے عیسائیت کے روحانی ماحول میں نشوونما پائی ہے۔ جیسا کہ 'صوفی' قدیم عرب لفظ 'صوف' سے مشتق ہے جو اونی کپڑے کے مفہوم میں آتا ہے اور ایسے ملبوسات مشرق میں رہنے والے قدیم عیسائی صوفی استعمال کرتے تھے۔ اس کے علاوہ اسلام کی آمد سے پہلے کے عیسائی لوگوں کے کپڑے مثلاً مختلف رنگوں کے ٹکڑے آپس میں جوڑ کر گدڑی سلانے یا غم کا لباس جو عموماً کالے رنگ کا ہوتا، زیب تن کرنے کا رواج عام تھا۔ اگر عیسائی صوفی خیالات پر نظر ڈالی جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان میں تارک الدنیا ہونا مذہب کا حصہ قرار پا چکا تھا اور اسے یونانی نظریات نے مزید نکھارا؛ جس میں جسم کا تصور ایک فانی حیثیت سے سامنے آیا، غربت کو سراہا گیا اور مختلف عبادات پر زور دیا گیا جیسا کہ اسلامی صوفیا خیال کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے نصرانیت میں رہبانیت کو قبول کرلیا تھا۔ اللہ تعالیٰ قرآن میں فرماتے ہیں؛ ''رہبانیت ان لوگوں نے (یعنی عیسائیوں نے) خود ایجاد کی تھی ہم نے اس کا حکم نہیں دیا تھا انھوں نے یہ طریقہ اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے اختیار کیا مگر اسے صحیح طور پر نبھا نہ سکے۔'' (سورہ حدید، آیت ۲۷)

عیسائیت کے ابتدائی اثرات اسلامی صوفی ازم میں نہیں ملتے جیسا کہ مجرد پن جسے سریانی زبان میں 'قدش' کہتے ہیں۔ اس میں ہمیشہ پاک صاف رہنے کے لیے خاندانی جھنجھٹ سے دور رہنے کا تصور تھا، لیکن اسلامی صوفی ازم یا سیر وسلوک میں ایسا کوئی تصور نہیں ملتا اور کوئی صوفی معاشرے سے کٹ کر نہیں رہتا۔ اسلام میں خدا سے محبت کے پیمانے ایک خاص توازن پر قائم ہیں اس میں خدا کی سرپرستی بھی ضروری خیال کی جاتی ہے اور اس پر مکمل بھروسہ رکھا جاتا ہے۔ اسلام میں ابتدائی عیسائی دور کے چند اہم ثقافتی عوامل کا پرتو بھی ملتا ہے؛ مثلاً مصر جو کہ روایتی عیسائیت کا گڑھ تھا، جہاں رہبانیت عام تھی اور روزے رکھنے پر زور دیا جاتا تھا، اسی طرح ملک شام میں گوشت خوری پر قدغن تھی، سبزی کھانے کا دستور تھا اور عیسائی صوفی لوہے کے وزنی زنجیر زیب تن کرتے تھے اور مسلمانوں کے چند طبقے بھی ایسا کرتے ہیں، جب کہ عراق کی صورت حال کچھ مختلف تھی وہاں علمی ماحول پایا جاتا تھا اور اسے یونانی فلسفے کی روایات کا امین خیال کیا جاتا تھا۔

ایک اور قدیم روایت نے بھی اسلام میں خاصا فروغ پایا ہے جس میں خدا کے ناموں کو مسلسل دہرایا جاتا ہے اسے تورات میں 'ذکر' سے موسوم کیا گیا ہے۔ اسے اسلام میں عبادت کی شکل بھی دے دی گئی ہے اسے 'ذکراللہ' کہتے ہیں، اس میں اللہ کے مختلف ناموں کا ذکر کیا جاتا ہے۔

سیر وسلوک میں انسان کو تین اجزا میں منقسم کیا گیا ہے جس میں ایک روح، دوسرا نفس اور تیسرا جسم ہے اور تعلیمات میں ذات کی نفی، پاکیزگی اور مکمل ادراک ضروری ہے اور پہلے مرحلے میں نفس پر قابو پانے کے لیے روزے رکھے جاتے ہیں۔ صدقہ خیرات تقسیم کیا جاتا ہے اور رات بھر جاگ کر عبادت کی جاتی ہے۔ دوسرے مرحلے میں پڑوسیوں سے محبت، انسانیت اور نیکی کے کام ہیں۔ صوفی ازم میں سیر وسلوک کے حوالے سے یہ دونوں مرحلے نہایت اہم ہیں یعنی حقوق اللہ اور حقوق العباد ان دونوں کے بغیر صوفی مکمل نہیں ہوتا اور پھر تیسرے مرحلے میں خدا کی خوشنودی حاصل ہو جاتی ہے جو کہ صوفی کا انتہائی مقام ہے۔ جس میں امن اور محبت کو فوقیت دی جاتی ہے۔

صوفی کو عربی میں 'فقیر' اور 'فارسی' میں درویش بھی کہا جاتا ہے، اس سے مراد ایک روحانی لبادے والا انسان ہے جو کہ صوفی سے بھی ماورا خیال کیا جاتا ہے، تمام درویش بھی صوفی نہیں ہوتے کیوں کہ کئی مجاہدوں اور محنت کے بعد درویشی حاصل ہوتی ہے۔

کئی مستند ذرائع سے پتہ چلتا ہے کہ عیسائیت کے شروع کے سالوں میں یہودی اور عیسائیوں کے مختلف امور پر رہن سہن اور تعلیمات وہی تھیں جو بعد مسلمانوں میں مقبول ہوئیں جیسے چند یہودی قوانین، بچوں کے ختنے، اور سینٹ پال کے نظریات کے برعکس یہ اعتقاد کہ حضرت عیسیٰ محض مسیح تھے خدا کے بیٹے نہیں تھے اور حضرت آدم کی طرح ایک پیغمبر تھے، اسی طرح عبادات سے پہلے وضو اور طہارت، اس کے علاوہ مباشرت کے بعد نہانے کا تصور، جنسی تعلقات کے بجائے رشتہ ازدواج پر زور دینا؛ یہ تمام قوانین پہلے سے رائج تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کو وہاں پھلنے پھولنے میں کسی دقت کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ دوسری جانب یہ دیکھا گیا ہے کہ یہودیت نے اسلامی صوفیا پر براہ راست اثرات مرتب نہیں کیے لیکن ایسی حدود کا تعین ضرور کیا جس میں روحانیت کا پرتَو جھلکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان صوفیا کی سوچ میں ایک ندرت اور واضح زاویۂ نگاہ پایا جاتا ہے۔ عیسائیت میں روحانیت کے حوالے سے گہرا فلسفہ موجود تھا جس سے مسلم صوفیا میں بھی وہی روحانی الفاظ مستعمل ہوئے جو عیسائی فقراء کے ہاں رائج تھے۔ یوں تو یہودی راہبوں کی چند صفات بھی دیکھنے میں ملتی ہیں مگر مسلم صوفیا میں ظاہر و باطن کے استعارے مشرقی عیسائیوں کی سریانی زبان سے خاصے متاثر معلوم ہوتے ہیں، جب کہ عبرانی میں محض سطحی اور عمومی درجے کی اثر پذیری پائی جاتی تھی، عربی جو کہ اسلام کی زبان تصور کی جاتی ہے، ان دونوں زبانوں کے باہمی اتصال کا نتیجہ ہی تھی۔ یہ بات بھی واضح ہے کہ یہودیوں کی رہبانیت یا روحانیت نے صوفی ازم کی احیا میں کوئی خاص حصہ نہیں لیا۔ فلپ جوڈیسی (۴۰ عیسوی) کے عہد کا مکتبۂ فکر جو ذو معنی اور تصوراتی اظہار پر زور دیتا تھا، بہت پہلے ہی دم توڑ چکا تھا صرف 'مرکباہ' یا 'تخت خدا' طرز کی روحانی جماعت کا تصور اسلام سے پہلے موجود تھا، جس میں خدا کے تخت کی جانب روح کی پرواز کے لیے سات سیاروں کے آسمانوں کے تصوراتی سفر کی نشاندہی کی گئی تھی؛ یہ تخیل یونانیوں کے روایتی فلسفے سے بھی جوڑ رکھتا ہے اور مسلمان صوفیا میں بھی

ملتے جلتے نظریات فروغ پا چکے تھے۔ یہودی روحانیت کا عظیم اسکالر گرہم شولم کے بقول فرانس میں ۱۲۰۰عیسوی میں فروغ پانے والا 'قابلا' کے تصور سے پہلے اسلام میں یہودی روحانیت کا کوئی تصور نہیں ملتا۔ اس سے اس حقیقت کو بھی تقویت ملتی ہے کہ ۱۳اویں صدی عیسوی تک مسلم ممالک کے بسنے والے یہودیوں نے صرف صوفیا کے نسخوں کو ہی نقل کیا تھا۔

'نیو پلوٹونک' اسکول کے اثرات بھی عیسائیت پر مرتب ہوئے جس سے صوفی ازم کو مزید تقویت ملی۔ افلاطون نے بذات خود عیسائی روحانیت کو مضبوط بنیادیں فراہم کی تھیں جس میں آلودہ حسیات سے روح کی اٹھان، علم کی انتہائی بلندی اور سچے حسن کی محبت وغیرہ شامل تھیں اور 'پلوٹونس' کے نئے مکتبہ فکر (۲۷۰عیسوی) نے بھی اسی بنیاد پر اپنے نظریات کو مزید نکھارا اور روح اور وجوہات کی نئی منطق مربوط کی اور اس نظریے نے عیسائیت کو بھی متاثر کیا اور یہی یونانی اثرات جو کہ عیسائی مترجموں اور اساتذہ نے پیش کیے تھے دھیرے دھیرے نویں دسویں عیسوی میں مسلمانوں تک بھی آ پہنچے۔

'نیو پلوٹونک' مکتبۂ فکر کے تخیلات کو فارسی شعراء نے آخری ۱۲اویں صدی اور ۱۳اویں صدی میں اپنے اشعار میں استعمال کیا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ صوفی ازم کے کئی ایک اسباق اسی ذریعے سے آگے بڑھے لیکن اسکالرز نے اس جانب کوئی خاص دھیان نہیں دیا۔ یونانی فلسفے میں صوفی ازم کی ابتدا کے دوران 'سائنک' صوفیا کو بھی نظر انداز کیا گیا ہے۔ ان غیر مہذب یا آوارہ گرد بھکشوؤں نے معاشرے کے مروجہ اصولوں کو ایک طرف رکھتے ہوئے عرفان حاصل کرنے کے لیے مختصر راستہ اپنا لیا تھا اور ان کے اصول ان عیسائیوں سے ملتے جلتے تھے جو اپنے آپ کو خاصا حقیر خیال کرتے تھے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ سائنک کا تصور عیسائیت سے ہوتا ہوا صوفیا تک پہنچا۔ چھٹی اور ساتویں عیسوی میں سائنکوں کا کوئی ذکر نہیں ملتا جس کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے اپنے آپ کو مکمل طور پر عیسائیت کی رہبانیت میں ڈھال لیا تھا اور پھر انھوں نے آوارہ گرد بھکشوؤں کا روپ دھار لیا۔ ان کے پیروکار بعد میں مسلمان درویش کی صورت میں نظر آتے ہیں۔

خیال کیا جاتا ہے کہ سائنک کی جڑیں یونان سے بھی قدیم مشرقی اور شمالی ایشیا کے اسکول 'شامن ازم' میں پیوستہ تھیں جس میں جادو، بارش برسانا، بیماروں کو شفا بخشنا اور آسمان کی جانب پرواز کا تذکرہ موجود ہے۔ شامن ازم کے حوالے سے ایک نہایت اہم مسئلہ درپیش رہا ہے کہ اس نام کا مذہب دنیا کے ہر خطے میں ملتا ہے اور کئی شواہد سے پتہ چلتا ہے کہ اس اسکول نے صوفیا کے تصور کو براہ راست متاثر کیا ہے جیسا کہ رقص درویش کا تصور ہے جو کہ بارش برسانے کے حوالے سے اہم خیال کیا جاتا ہے اور یہ روایت مشرقی ایشیا سے آئی ہے، جب کہ خوبصورتی کو سراہنے کا تصور ترکوں کے ہاں ملتا تھا۔ اسی طرح ہوا میں صوفیا کے اڑنے کا تصور شمال مشرقی ترکوں کے ہاں پہلے سے ہی مستعمل تھا اور اپنی ذات کی نفی بھی صدیوں سے ان علاقوں میں فروغ پا رہی تھی۔ موجودہ دور کے جدید فلاسفر ان نظریات کو 'شامن' کے ساتھ جوڑنے سے ہچکچاتے ہیں ان کی رائے میں یہ

روایات قدرتی ماحول میں خود بخود فروغ پا رہی تھیں اور ان کے پیچھے کسی خاص گروہ کی کوئی متحرک قوت موجود نہیں تھی۔

مشرق وسطیٰ میں دوسری صدی عیسوی کے لگ بھگ بحیرہ روم کے اردگرد پنپنے والا ایک نیا مکتبۂ فکر یعنی ا گناسٹک ازم بھی روحانی طور پر 'شامن' سے متاثر دکھائی دیتا ہے۔ یہ اسکول بلند تر علم (اگناسس) کو متقی لوگوں کی میراث سمجھتا ہے۔ اس تحریک کی تعلیمات اس بنیاد پر قائم ہیں کہ ہر انسان میں ایک الہامی روشنی پائی جاتی ہے جو اس کی خلقت کے وقت وجود کا حصہ قرار پاتی ہے۔ اسلام سے پہلے یہ تصورات عرب دنیا کے شمالی علاقوں میں بسنے والے یہودی عیسائی اپنا چکے تھے اور اس سے بھی انکار ممکن نہیں کہ مسلمان صوفیا بھی 'اگناسٹک' اثرات سے محفوظ نہ رہ سکے۔

عراق کی سرزمین کے مسلمان ان نظریات کے حامی سمجھے جاتے ہیں۔ 'اگناسٹک' اسکول کے اثرات مسلمانوں کے شیعہ مکتبۂ فکر میں بھی پائے جاتے ہیں۔ ماضی میں اسلام پر صوفی ازم کے اثرات کو آریا اور ہندو یورپی نسلی خیالات پر بھی جانچنے کی کوشش ہوئی ہے، کیوں کہ سریانی عرب ماضی میں ایرانیوں کے محکوم بھی رہ چکے تھے لیکن ایران میں پائے گئے مذاہب اور روحانیت سے اس قدر سروکار نہیں رکھتے تھے ان میں مزدک اور زرتشت کی مثال دی جاسکتی ہے، جب کہ اسلام کے ظہور کے وقت یہ دونوں ہی خاصی کمزور صورت میں آخری سانسیں لے رہے تھے۔

ایرانی عوامل کا صوفی ازم پر اثرات ایک طویل بحث کا حامل موضوع ہے اور استغراق اور مراقبے صدیوں کا سفر طے کر کے ایران میں رائج تھے۔ سانس پر قابو پانے کی مشقیں صوفیوں نے ہندوستانیوں سے سیکھیں اور پھر عیسائیوں نے انھیں اپنایا، حالاں کہ ۱۳ویں صدی سے پہلے ان میں ایسی کوئی کیفیت موجود نہیں تھی مثلاً الٹا لٹک کر عبادت کرنا، کنویں میں معلق ہو جانا یا بلیڈ کا استعمال یقیناً یہ طریقے بدھسٹ سے مسلمانوں نے عیسائیوں کے حوالے کیے۔ ۱۳ویں اور ۱۴ویں صدی میں صوفیا نے رنگوں کے استعمال کا ہنر ہندوستان کے ہندوؤں سے ہی سیکھا تھا۔

قرآن کے اثرات

قرآن ایک گہری کتاب ہے، اس میں بعض آیات تو واضح ہیں مگر بعض متشابہات پر مشتمل ہیں، اس لیے اس کو سمجھنے کے لیے خاص تدبر اور علم کی ضرورت ہے۔ قرآن میں عیسائیوں اور ان کے رہبانیت کے حوالے سے ہمدردی کے جذبات پائے جاتے ہیں مثلاً ''یقینی طور پر تم یہود اور مشرقین کو مومنین کی دشمنی میں سب لوگوں سے بڑھا ہوا پاؤ گے لیکن وہ لوگ کہ جو خود کو عیسائی کہتے ہیں انھیں تم مومنین کے ساتھ دوستی میں قریب تر پاؤ گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں کچھ دانشمند اور دنیا سے دور افراد موجود ہیں اور وہ حق کے مقابلے میں تکبر نہیں

کرتے۔اور وہ جس وقت پیغمبر پر نازل ہونے والی آیات سنتے ہیں تو تم دیکھو گے کہ ان کی آنکھوں سے (فرط شوق میں) آنسو جاری ہو جاتے ہیں کیوں کہ انھوں نے حق کو پہچان لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں پروردگارا! ہم ایمان لے آئے ہیں پس تم ہمیں حق کی گواہی دینے والوں میں لکھ لے۔" (۵: ۸۲-۸۳) قرآن میں بعض جگہ پر عیسائیوں کو گمراہ ہو جانے کی تنبیہ بھی کی گئی ہے مثلاً "وہ خدا کے مقابلے میں علما اور راہبوں (تارکین دنیا) کو ہی معبود قرار دیتے ہیں اور اس طرح مریم کے بیٹے مسیح کو، حالاں کہ انھیں حکم دیا گیا ہے کہ ایک ہی معبود جس کے سوا کوئی معبود نہیں کے علاوہ کسی کی عبادت نہ کریں۔ وہ اس سے پاک و مبرا ہے کہ جسے اس کا شریک قرار دیتے ہیں۔" (۹:۳۱)

اے ایمان والو: (اہل کتاب کے) بہت سے علما اور راہب لوگوں کا مال باطل طور پر کھاتے ہیں اور (انھیں خدا کی راہ سے روکتے ہیں اور وہ جو سونا چاندی کا خزانہ جمع کر (اور چھپا کر) رکھتے ہیں اور خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انھیں دردناک عذاب کی بشارت دے دو۔ (۸:۳۴)

قرآن خدا اور بندے کے درمیان ایک معاہدے کا ذکر کرتا ہے جو مشرق کے عیسائیوں میں بھی خاصا مقبول تصور کیا جاتا رہا ہے۔ "اس وقت کو یاد کرو جب تمھارے پروردگار نے اولاد آدم کی صلب سے ان کی ذریت کو لیا اور انھیں ان کے اپنے نفسوں پر گواہ بنا دیا (اور پھر ان سے سوال کیا) کیا میں تمھارا پروردگار نہیں ہوں، انھوں نے کہا کہ ہاں ہم گواہی دیتے ہیں (خدا نے ایسا کیوں کیا) اس لیے کہ وہ قیامت کے دن یہ عذر پیش نہ کریں کہ ہمیں معلوم نہ تھا۔" (۷:۱۷۲)

قرآن حکیم میں اولیا کرام کا ذکر بھی ملتا ہے۔ اس کے علاوہ اولیا اللہ اور خدا کے درمیان محبت کا تذکرہ بھی آیا ہے جیسے صوفیا عموماً اپنی طرف اشارہ سمجھتے ہیں۔ (۱۰:۶۲) ایک مثال اور بھی ہے مثلاً "اے ایمان والو! تم میں سے جو کوئی اپنے دین سے پھر جائے گا (وہ خدا کا کوئی نقصان نہیں کرے گا) خدا آئندہ ایک ایسا گروہ لے آئے گا جسے وہ دوست رکھتا ہے اور وہ لوگ (بھی) اسے دوست رکھتے ہیں جو مومنین کے سامنے متواضع اور کفار کے مقابلے میں طاقتور ہیں اور وہ راہ خدا میں جہاد کرتے ہیں اور سرزنش کرنے والوں کی سرزنش سے نہیں ڈرتے۔ یہ خدا کا فضل و کرم ہے، وہ جسے چاہتا ہے (اور اہل سمجھتا ہے) عطا کرتا ہے اور (خدا کا فضل) وسیع ہے، اور خدا جاننے والا ہے۔" (۵:۵۴) قرآن میں بھی متعدد جگہ انجیل کی طرح اللہ کے ذکر پر زور دیا گیا ہے۔ (دیکھیے ۵:۹۱ اور ۱۳:۲۸ وغیرہ وغیرہ) اس کے علاوہ نفس، روح، امر اللہ، کا تذکرہ بھی بدرجہ اتم موجود ہے جس کا صوفیا کے ہاں ایک خاص مقام ہے۔ علاوہ ازیں قرآن میں قلبِ سلیم (۲:۹۷ اور ۲:۲۰۴ وغیرہ وغیرہ) کا ذکر بھی مرقوم ہے۔ اس طرح صوفی روح، جسم اور دل کے درمیان جنگی کیفیت سے دوچار رہا ہے اور پھر کہیں جا کر اسے پاکیزگی اور سچائی نصیب ہوتی ہے۔

روایات اور احادیث کے اثرات

حدیث سے مراد وہ رپورٹ ہے جو کہ حضرت محمدؐ سے منسوب ہوتی ہے یا وہ عمل جو انھوں نے انجام دیا ہوتا ہے، اس کا لفظی مطلب خبر بھی ہے۔ پہلے پہل یہ ایک نسل سے دوسری نسل تک منتقل ہوتی رہیں جس کی وجہ سے چند غریب اور غلط روایات بھی شامل کر لی گئیں، جب کہ ان احادیث کو جمع کرنے کا کام ۹ ویں صدی عیسوی میں انجام پایا تصوف میں احادیث بنیادی کردار رہا ہے۔ خصوصاً حدیث قدسی کے حوالے سے خاصی روحانی غذا ملتی ہے۔ یہودیوں اور عیسائیوں میں بھی ایسے نظریات دیکھے گئے ہیں جو ان احادیث سے خاصے ملتے جلتے ہیں۔ مثلاً ایک حدیث قدسی ہے؛ ''میرا بندہ میرے قریب آنے کے لیے دن رات محنت کرتا ہے حتیٰ کہ وہ میری محبت جیت لیتا ہے اور جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کے کان میں جا تا ہوں جن سے وہ سنتا ہے، اس کی آنکھیں بن جاتا ہوں جن سے وہ دیکھتا ہے اس کے ہاتھ بن جاتا ہوں جن سے وہ کام کرتا ہے اور اس کے پاؤں بن جاتا ہوں جن سے سفر کرتا ہے۔'' بعض احادیث ایسی ہیں جن میں خدا، حضورؐ کی وساطت سے نہیں بولتا بلکہ حضورؐ سے مروی ہوتی ہیں جیسے کہ وہ فرماتے ہیں؛ ''عاجزی میری شان ہے۔'' احادیث اور روایات سے ہی یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ آسمانوں تک بلند کیے گئے اور خداوند کریم کے رُو برو حاضر ہوئے اور شرف ملاقات حاصل کی۔ اس کے علاوہ سیرت کی تمام کتابیں بھی انھی روایات کی روشنی میں ترتیب دی گئی ہیں۔ اصحاب صفہ کے حوالے سے بھی ایک جماعت سامنے آئی ہے، حضورؐ کے زمانے میں مدینہ کے غریب اور نادار لوگوں کا ایک جتھا حضورؐ کے اردگرد جمع رہتا تھا اور وہ جس مقام پر تشریف فرما ہوتے تھے، اسے صفہ سے تعبیر کیا جاتا تھا۔ شاید صوفی کی وجہ تسمیہ میں ایک یہ عنصر بھی شامل ہو، کیوں کہ اہل صفہ نے متعدد احادیث رقم کی ہیں، 'صفہ' سے مراد چبوترا ہے۔

صوفی کا لفظ کب مستعمل ہوا، اس کے متعلق خاصا ابہام پایا جاتا ہے۔ حالیہ برسوں میں گوران اوگن کی تحقیق سامنے آئی ہے اس کی رائے سے مکمل اتفاق تو نہیں کیا جاسکتا تاہم اس کے بقول مسلم صوفیا میں سب سے پہلے عراق کا باشندہ ابو ہاشم ہی پہلا شخص مانا جاتا ہے جو صوفی کے لقب سے مشہور ہوا کہا جاتا ہے کہ اس کا انتقال ۷۷۶ء کے لگ بھگ ہوا لیکن اس توجیہ پر بھی مکمل اعتماد نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ یہ ان مسلم شہادتوں کے خلاف ہے جن کے بقول یہ اصلاح ۸۱۶ء کے قریب منظر عام پر آئی، اس سے پہلے یہ تارک الدنیا لوگ مختلف ناموں سے پہچانے جاتے تھے۔ ۷۷۶ء میں ایسا کوئی گروہ نظر سے نہیں گزرا جو اپنے آپ کو صوفی کہلاتا ہو۔ البتہ نویں صدی میں عباسی خاندان کی حکومت کے دوران خلیفہ کے دارالحکومت بغداد میں ایسے عناصر کی موجودگی کا پتہ چلتا ہے۔ عباسیوں نے ہی دمشق کی بنوامیہ کی حکومت کی جگہ عنان اقتدار سنبھالی تھی۔

عمومی طور پر یہی خیال کیا جاتا ہے کہ صوفی کا اصل مطلب ہے اون کا لباس پہننے والا اور عربی میں اس

کے لیے 'صوف' کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ اسلام سے پہلے قدیم عیسائیوں میں اون کا استعمال عام تھا اور وہ اسے بیٹھنے کے لیے چادر کے طور پر بچھاتے تھے جس سے قبر مراد لی جاتی تھی، جس پر بیٹھنے سے دنیاداری کے حوالے سے وہ اپنے آپ کو مردہ تصور کرتے تھے۔ اس طرح مسلمانوں میں رفتہ رفتہ یہ خیال در آیا کہ اصل ملنگ ہی اونی لباس زیب تن کرتا ہے اسی طرح وہ ادنیٰ خیالات کا حامل بن جاتا ہے اور پھر اس میں انسانیت عود کر آتی ہے سب جانتے ہیں کہ قرون اولیٰ کے صوفیوں نے اس لباس کو اپنایا اور پھر خود ہی صوفی کا نام بھی تجویز کر دیا۔

۱۸۹۳ء میں البرٹ مرکس کا ایک نیا نظریہ سامنے آیا، اس کے خیال میں صوفی کا مطلب 'اونی لباس پہننے والا نہیں ہے، کیوں کہ منطقی طور پر عربی لفظ 'صوفی' کا ترجمہ کیا جائے تو اس کا مطلب ہوگا 'اون کا بنا ہوا' یا پھر 'اون کا کاروبار کرنے والا'؛ اس کے بقول صوفی کا ماخذ یونانی لفظ 'صوفس' یعنی دانا حکیم ہے جیسا کہ یونانی لفظ 'فیلوسفس' یعنی فلاسفر عربوں میں آ کر 'فیلسوف' کی شکل اختیار کر گیا۔ اس کے علاوہ صوفی ازم کئی حوالوں سے یونانی فلاسفی یعنی پولوٹونسٹ روایات سے بھی ملتا جلتا ہے اور یہ لفظ یعنی صوفی اسی وقت منظر عام پر آیا جب یونانی فلاسفی کو عربی میں ترجمہ کیا جا رہا تھا۔ اور اسے ۷۵۰ء عیسوی سے ہی بغداد کے عباسی خلفا کی سرپرستی بھی حاصل تھی۔

بہرحال اس بات سے انکار ممکن نہیں کہ یہ الفاظ پہلے سے ہی موجود الہامی مذاہب میں بھی نشو ونما پا رہے تھے مگر اس وقت ان کی درست سمت کا تعین نہیں ہوا تھا۔ اب ان مضبوط شواہد پر نظر ڈالتے ہیں جو کتابوں کی صورت میں نویں صدی کے ارد گرد وجود میں آئے۔ یہ قصے ان روایات اور معروضی واقعات پر مشتمل تھے جو اس زمانے میں زبان زد عام تھے اور انھوں نے رفتہ رفتہ صوفی ازم کے ڈھانچے کو مضبوط بنیادوں فراہم کیں۔ اس دور کی ایک قد آور شخصیت حارث محاسبی ہے جو ۸۵۷ء میں فوت ہوئے، جوزف وین ایس کے بقول وہ نہ تو صوفی تھے اور نہ ہی درویش بلکہ ایک متقی اور نیک شخص تھے۔ ان کا کسی خاص مکتبۂ فکر سے تعلق نہیں تھا، ان کو یونانی اثرات کے خلاف آزاد خیال رویے اور منفرد نظریات کی وجہ سے کئی مسائل کا سامنا کرنا پڑا۔ وہ صوفی ازم کے مختلف مراحل طے کرنے کے لیے 'مقامات' کے قائل نہیں تھے، حالاں کہ روحانیت میں ان کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں، وہ صرف خدا کے خوف کا تذکرہ کرتے تھے اور مذہبی ذمہ داریاں بجالانے پر زور دیتے تھے۔ وہ نفس پر قابو پانے کی تلقین کرتے، انھوں نے 'ریا' کے حوالے سے لوگوں میں منافقانہ رویوں کی پُرزور مخالفت کی۔ اس کے علاوہ انھوں نے غیر مساویانہ تقسیم، معاف کر دینے کی عادت اور دل کی دیگر روحانی بیماریوں کا تذکرہ کیا ہے۔ اس کے علاوہ خدا کی خاطر لوگوں سے محبت کے پیغام کو عام کرتے ہیں۔ وہ اس وقت کے صوفیا کے اونی کپڑوں یا چیتھڑوں کے لباس کو راہبوں کی باقیات سے تعبیر کرتے تھے، وہ مراقبہ اور نفس کے محاسبہ کا کمال مقام رکھتے تھے۔ ان کے متعلق بعد میں آنے والے تاریخ دانوں نے لکھا ہے کہ وہ سما، شاعری اور موسیقی کو خدا سے لَو لگانے کی حد تک پسند کرتے تھے۔ محاسبی نے صوفی کی ابتدا کو مکہ، شام، عراق اور جنوبی افریقہ کی پیداوار قرار دیا ہے۔

مصر کے رہنے والے ذوالنورین مصری بھی اپنے عہد کے مشہور صوفی تھے، وہ ۸۶۱ء کے لگ بھگ فوت ہوئے، انھوں نے کیمسٹری، جادو اور ادوایات مذہب میں متعارف کرائیں، بطور استاد انھوں نے سیر وسلوک کا براہ راست علم (معرفت) سے خدا اور مختلف علمی منزلوں (مقامات) کو زیر بحث لایا اور صوفیا کے راستے (احوال) کی نشاندہی بھی کی۔ اس پر بھی کچھ نوافلاطونی فلسفہ کے اثرات نظر آتے ہیں جیسے کئی دھاتوں کی کیمسٹری اور ادویات کا استعمال خالصتاً یونانی تہذیب سے مماثلت رکھتا ہے۔ اسی طرح اپنے نظریات کے حوالے سے ذوالنورین اور محاسبی دو قطبین پر بیٹھے نظر آتے ہیں۔

بایزید بسطامی کا تذکرہ بھی مختلف حوالوں سے ملتا ہے۔ وہ شمالی ایران کے شہر بوستان کے باشندے تھے اور ۸۷۵ء میں فوت ہوئے۔ ان سے متعدد وضائف منسوب ہیں جو کہ 'شاتھ' کہلاتے ہیں۔ ان کی تعلیمات میں ہندوؤں کی مقدس کتب اپنشد اور ویدانت کے حوالے سے مماثلت بھی ملتی ہے لیکن اغلب خیال یہی ہے کہ انھوں نے روحانیت کے حوالے سے جن واقعات کا تذکرہ کیا ہے وہ قرآن سے مستعار لیے ہیں۔ ان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ شاید وہ پہلے شخص تھے، جنھوں نے 'فنا فی اللہ' کا نظریہ پیش کیا۔

ایک اکابر سہل بن عبداللہ تستری کا شمار اپنے دور کے جید صوفیا میں ہوتا ہے، نفس کے مجاہدے کے حوالے سے فرقہ سہلیہ ان سے منسوب ہے۔ ان کا انتقال ۸۸۶ء میں ہوا۔ وہ جنوب مغربی ایران میں پیدا ہوئے اور پھر مغربی عراق کے شہر بصرہ کی راہ لی۔ ان کی تعلیم کے مطابق خدا نے سب سے پہلے اپنے نور سے محمدؐ کو تخلیق کیا اور پھر صدیوں کے بعد حضرت آدم کی خلقت عمل میں آئی اور یوں دنیا کا سلسلہ آگے چلا۔ تستوری کے بقول، اگلے جہاں میں وہی لوگ کامیاب ہوں گے جو خدا کی نعمتوں کا شکر بجالائیں گے اور مشکلات میں ثابت قدم ہوں گے اور یوں ہمیشہ کی 'بقا' انھیں نصیب ہوگی، وہ خدا کی حقیقی تجلی سے مستفید ہوں گے۔ وہ کہتے ہیں کہ روح کے اندر 'سیر' پوشیدہ ہے جس کی وساطت سے خدا بندے سے گفتگو کرتا ہے۔ ان کی تعلیمات کا دارومدار 'یقین' پر قائم ہے۔ یقین پر ان کا خاصا اعتقاد تھا وہ 'نور الیقین' کو خدا کا بندے سے قرب کا وسیلہ قرار دیتے ہیں جس سے علم الیقین پیدا ہوتا ہے جو 'حق الیقین' کو تقویت دینے کا باعث ہے۔ وہ مکاشفہ کا درس بھی دیتے ہیں، جیسا کہ خدا حضرت موسیٰ سے صحرائے سینا میں مخاطب ہوا۔ ان کی تعلیمات میں 'معائنہ' کا تذکرہ موجود ہے، مثلاً خدا نے حضرت ابراہیم کا غیبی مظاہرے سے ایمان مضبوط کیا اور 'مشاہدے' کے زمرے میں حضورؐ کی معراج کا واقعہ ایک واضح مثال ہے۔ علم الیقین کے نور کی مثالوں میں انھوں نے راست باز علم اور مذہب کی سمت ہدایت کو فوقیت دی۔

تستوری کے ایک ہم عصر خاراز تھے، یہ دونوں صوفی ازم کے بانیوں میں تصور ہوتے ہیں۔ انھوں نے ۸۹۹ء میں وفات پائی۔ صوفی روایات میں انھیں پہلا شخص تسلیم کیا جاتا ہے جنھوں نے بغداد میں سب سے پہلے 'فنا' اور 'بقا' کا فلسفہ روشناس کرایا۔ خاراز کی کتاب 'کتاب صدق' خاصی مقبول ہوئی جس میں صدق یعنی سچائی

کوزیر بحث لایا گیا ہے۔ وہ پیغمبر کے درجے کو خدا کے بعد سب سے بلند خیال کرتا ہے جبکہ نیک لوگوں کی روحوں کو روشنی کی اور برے لوگوں کو اندھیرے کی پیداوار قرار دیتا ہے۔

ایک اور صوفی ترمذی ۸۳۵ء میں پیدا ہوئے۔ وہ روسی وسطی ایشیا سے تعلق رکھتے تھے۔ انھوں نے ستائیس برس تک علم، فقہ، حدیث وغیرہ کی تعلیم حاصل کی، جب انھوں نے مکہ جا کر حج کیا تو دنیا چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا۔ جب انھیں کوئی استاد کامل نہ ملا تو حضورؐ نے خود خواب میں آ کر ان کی رہنمائی کی، چنانچہ اس طرح کچھ عالم رفقا کا ساتھ میسر آ گیا۔ کچھ دشمنوں نے ان کی تعلیمات کے حوالے سے خدا اور بندے کے درمیانی رشتے کو غلط انداز میں پیش کرنے پر صوبائی گورنر کو رپورٹ کی، نتیجتاً ان کے محبت کے موضوع پر مزید اظہار خیال کرنے پر پابندی عائد کر دی گئی۔ اپنی انا کے خلاف جنگ لڑتے ہوئے ایک رات انھیں دلچسپ واقعہ پیش آیا۔ محلے کے کتے ان کے گرد جمع ہو کر بھونکنے لگے مگر وہ مطمئن رہے۔ انھیں یوں لگا کہ چاند اور ستارے زمین پر اتر آئے ہیں، انھوں نے ایک انتہا کے اطمینان، محبت اور تسکین ذات کا تجربہ کیا اور وہ خدا کی حکومت کا قرب حاصل کرنے کے قریب پہنچ گئے۔ دشمن ان کا گھیراؤ کرتے لیکن وہ اپنے الفاظ کی طاقت سے عوام الناس کے دل جیت لیتے تھے۔ ایک مرتبہ انھیں خواب میں ہدایت کی گئی کہ بھوکا پیاسا رہنا ترک کر دے اور غربا اور کمزور لوگوں کی مدد کے لیے میدان میں اترے۔

ترمذی نے اولیا کے متعدد درجات اور اقسام بیان کی ہیں، وہ یونانی آفاقی ذہنیت اور منطق سے کماحقہٗ آگاہی رکھتے تھے جو کہ بالآخر انتہائی حکمت پر منتج ہوتی تھی، وہ دل کی مختلف تصاویر سامنے لاتے ہیں اور اس کو تین، چار اور سات اعضا پر منقسم کرتے ہیں جن میں دل کو بادشاہ کا درجہ حاصل ہے اور ذہانت اس کا وزیر اعظم ہے۔

ترمذی استاد کے سامنے زانوئے علم تلمذ کے نہ تو قائل ہیں اور نہ صاف انکار کرتے ہیں، چونکہ انھوں نے خود کتابی علم حاصل کیا، اس لیے روحانی طلبا پر یہ انتخاب چھوڑ دیتے ہیں اور یہ بھی نصیحت کرتے ہیں کہ مکمل طور پر استاد کا محکوم بھی نہیں ہونا چاہیے۔ وہ کہتے ہیں کہ اپنی انا پر قابو پاؤ، اس سے خدا کی تجلی کی جانب رہنمائی ملتی ہے۔

صوفیا میں جنید بغدادی کا مقام بعض اوقات سب سے بلند مانا گیا تاہم ۹۱۰ء میں فوت ہونے والی یہ شخصیت روحانی دنیا کی ایک بہت معزز ہستی سمجھی جاتی ہے۔ انھوں نے اپنے تجربات کی روشنی میں نئے تصورات پیش کیے جن کا علمی استدلال دو اہم ستونوں کے گرد گھومتا ہے یعنی 'convenant' اور 'فنا' جن کا آپس میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ وہ اولیا کی بقا، فنا میں ڈھونڈتے ہیں۔ وہ روحانی درجوں کا ذکر کرتے ہیں، جو ایک ایک کر کے راہ میں آتے ہیں لیکن یہ صوفی کی پہچان کا پیمانہ نہیں ہوتے اور نہ ہی اس کی منزل قرار پاتے ہیں، وہ فنا کو ہی انتہائی درجہ قرار دیتے ہیں جو بقا کا ضامن ہے اور یہی نفس مطمئنہ کا موجب بھی ہے اور یہی صوفی ازم کی سند

بھی قرار پاتا ہے۔ جنید بغدادی نے ابو یزید کی پرندے کی طرح کی اڑان کی مخالفت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ابو یزید نے مزید آگے کی روحانی منازل طے کی ہوتیں تو وہ پرندوں، اجسام، فضاؤں اور اس طرح کی دوسری خرافات کا تذکرہ نہ کرتے۔ وہ باغیانہ عوامل اور خیالات کو محرومی اور گناہ کا باعث سمجھتے ہیں اور اسلامی شعائر پر نکتہ چینی کو لغو اور بے ہودہ قرار دیتے ہیں۔ وہ صوفیا کے لباس سے بھی عاری تھے اور حارث محاسبی کے بھی شاگرد تھے۔

صوفیا کے سلسلے میں ایک مشہور شخصیت حسین بن منصور حلاج کا ذکر بھی ضروری ہے جنھیں ۹۲۲ء میں بغداد میں تختہ دار پر لٹکا دیا گیا۔ وہ جنوبی ایران میں ۸۶۰ء کے لگ بھگ پیدا ہوئے اور تستری کے شاگردوں میں شامل تھے۔ وہ عراق میں جنید کے حلقۂ اثر کو نظر انداز کرنے کے بعد واپس ایران لوٹ آئے، وہاں آکر انھیں شہرت ملی مگر ان کی تعلیمات صوفیا میں ہلچل پیدا کرنے کی موجب بنیں۔ انھوں نے اس مخصوص لباس سے بھی برأت کا اظہار کیا جو اس دور میں صوفی حضرات میں پہننے کا رواج عام تھا۔ بالآخر وہ بھی بغداد آکر آباد ہو گئے۔ وہ عوام میں تبلیغ کرتے، بعض نے ان پر شعبدہ بازی کا الزام لگایا، کچھ لوگوں کے خیال میں وہ معجزے یا جادو کرتے تھے، چنانچہ انھیں گرفتار کر کے جیل بھیج دیا گیا جہاں بعد ازاں انھیں پھانسی دے دی گئی۔ ان پر الزام تھا کہ وہ کہتے پھرتے ہیں کہ مکہ میں جائے بغیر بھی حج کا فریضہ ادا ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ان کو شیعہ مکتبۂ فکر کا ایجنٹ سمجھا گیا، مزید برآں ان کی ذو معنی تعلیمات سے انھوں نے 'انا الحق' کا نعرہ بلند کیا جس کا مطلب 'خدا' لیا گیا۔ انھوں نے اشعار بھی تحریر کیے۔ یہ تمام صوفیا اپنے زمانے کے ذہین لوگ تھے، نہ تو یہ پیشہ ور فلسفی تھے اور نہ ہی باقاعدہ اسکالر سمجھے جاتے تھے۔ یہ لوگ اپنے عقائد اور طریقہ کار کو کسی واضح حقائق سے پیش نہیں کرتے تھے۔ ان تمام میں موروثی طور پر روحانیت اور اولیا کے اوصاف موجود تھے۔ مگر انھوں نے محبت، انا، وجود، بقا، فنا، نفس اور روح کے متعلق اپنے اپنے عقائد وضع کر لیے تھے، خدا سے بندے کا تعلق اور اس کی ذات سے بے پایاں محبت کے سلسلے صوفیا کا بنیادی مرکز نگاہ رہا۔ مفکر خیال کرتے ہیں کہ یہ اولیا خدا کے خاص بندے تھے اور پیغمبرؐ کے بعد ان کی حیثیت مسلم تھی۔ بعض اسکالرز یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ لوگ اپنی ہی پہچان کی بھول بھلیوں میں بھٹک گئے تھے۔

۱۰ویں صدی کے شروع تک صوفی ازم کے مکتب نے اپنے آپ کو باقاعدہ منوا لیا تھا اور ان کے اصول اور ضابطے مرتب ہو گئے، لیکن جہاں تک صوفیا کی جماعت کا تعلق ہے، اس کے خدوخال ابھی واضح نہیں تھے تاہم ۱۵ویں صدی کے اختتام تک یہ مضبوطی سے اپنے قدم جما چکے تھے۔

عباسی حکومت ۹ویں صدی میں اپنے عروج کی حدوں کو چھو رہی تھی اور ثقافتی سرگرمیاں بھی زوروں پر تھیں، جب کہ عراق کی شہری زندگی بھی آسائشوں کے حوالے سے اوجِ ثریا پر تھی تاہم ڈاکہ زنی اور راہ زنی کی وارداتیں عام تھیں اور ظالمانہ کارروائیاں بھی کسی طرح کم نہ تھیں۔ پہلے پہل یہی خیال عام تھا کہ شاید صوفیا کی تحریک دولت کے ارتکاز اور امرا کے اللوں تللوں کے ردعمل کے طور پر سامنے آئی لیکن اب مختلف شواہد سے

ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نظریہ اس دور کے مراعات یافتہ طبقے اور شہروں کے بسنے والے نسبتاً امیر لوگوں کے اختراع پر مبنی ہوسکتا ہے، جنھوں نے رہبانیت کو محض اس لیے ہوا دی تا کہ اپنی دنیاوی آسائشوں کا تحفظ کرسکیں اور اس وقت نسخے ہاتھوں سے لکھے جاتے تھے، اس لیے کتابیں خاصی مہنگی ہوتی تھیں۔۱۰ویں صدی کے وسط میں جو پچاس سال کا صوفیا کی تحریک کے حوالے سے قحط الرجال آیا اس کے پیچھے عراق کا معاشی بحران تھا جس نے لٹریچر کو بھی متاثر کیا۔ یہی وجہ ہے کہ منصور حلاج اور ترمذی کے درمیانی وقفے میں مکمل خاموشی طاری رہی۔ دسویں صدی کے اس اقتصادی بحران نے سیاسی اور مذہبی تبدیلیوں کو بھی اپنی لپیٹ میں لیا۔ عباسی خلافت کا زوال ہوا، ۹۴۵ء میں مذہبی اداروں کا کردار برقرار رہا، جب کہ عراق اور مغربی ایران نئی ایرانی حکومت 'بائید' کے ہاتھوں میں آ گئی جو کہ اعتدال پسند شیعہ تھے۔ تمام دسویں صدی میں شیعہ نظریات کا پھیلاؤ ہوا جیسا کہ مصر میں انتہا پسند اسماعیلی بھی خلافت کے مخالف تھے، جب کہ مشرقی اسلامی دنیا بھی شیعہ نظریات کے پروپیگنڈے کے زیر اثر آ چکی تھی جس کی وجہ سے حکمرانوں کے خلاف باغیانہ سرگرمیاں سر اٹھا رہی تھیں اور بعض جگہ انھیں کامیابی بھی نصیب ہوئی۔

ان انقلابی اور مخلوط اسلامی اجزا نے ایک نئے معاشرے کی خاموشی سے ترکیب جاری رکھی جس کا مرکز جنوبی عراق تھا اور یہ لوگ اپنے آپ کو 'اخوان الصفا' یعنی پارسا برادران کہلواتے تھے۔ انھوں نے یونانی اور ایرانی فلسفے کے ساتھ ساتھ ہندوستانی نظریات بھی اپنائے۔ اس کے علاوہ قدیم فیثاغورث کے علم الاعداد کو بھی روشناس کرایا۔ انھوں نے آزاد خیالی کے ساتھ ساتھ علم افلاک کو فروغ دیا۔ ان نظریات نے بھی اسلام پر گہرے اثرات مرتب کیے۔

۱۰ ویں صدی کے وسط میں شیعہ نظریات کے سیاسی اثرات نے صوفیا کے علمی تشخص پر گہرا اثر ڈالا، خصوصاً منصور حلاج کی پھانسی نے تو رُخ ہی بدل دیا اور صوفیا یہ سوچنے پر مجبور ہو گئے کہ وہ احتیاط اور خاموشی کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑیں اور شرعی حدود کا احترام کریں۔

یہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ ۸۹۶ء میں تستوری کی رحلت کے بعد اس کے لاتعداد شاگرد بصرہ چھوڑ کر بغداد آباد ہو گئے۔ انھوں نے اپنی شناخت ترک کر دی اور کچھ جنید بغدادی کے پیروکار بن گئے۔ جنید کے شاگرد کسی خاص اہمیت کے حامل نہیں تھے سوائے اس کے کہ وہ لوگ ماضی کے صوفیا کے حالات زندگی کے متعلق معلومات فراہم کرتے، ان کے دلچسپ واقعات رقم کرتے۔ لیکن تستوری کے وہ پیروکار جو کہ بصرہ میں سکونت پذیر تھے، انھوں نے منفرد مکتبہ فکر ترتیب دیا جو کہ محمد ابن سلیم (تاریخ وفات ۹۰۹ء) کے نام پر سلیمیہ مشہور ہوا۔ اس سلسلے کی خاصی مخالفت ہوئی، مذہبی اور دوسرے روحانی حلقوں نے اس پر خوب نکتہ چینی کی۔ اس فرقے کا ایک نظریہ یہ بھی تھا کہ دوسری دنیا میں خدا بذات خود ایک انسانی شکل میں نظر آئے گا۔ وہ یہ بھی کہتے تھے کہ اگر تمام رازوں سے پردہ اٹھا لیا جائے تو تمام دنیا کا نظام درہم برہم ہو جائے گا؛ نہ خدا کی خدائی باقی رہے گی اور نہ ہی پیغمبروں کا

مشن سلامت رہے گا۔

شیراز ایران کے رہنے والے ایک صوفی ابن خفیف نے سلیمیہ سلسلے کو آڑے ہاتھوں لیا، ان کا انتقال ۹۸۲ء میں ہوا۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا تک پہنچنے کا راستہ خدمت خلق میں مضمر ہے اور اس دنیا میں اسے کوئی نہیں دیکھ سکتا اور اپنے نفس پر قابو پا کر ہی خدا کا بندہ بنا جا سکتا ہے اور ایسے لوگوں کو فنا نہیں ہوتی۔ وہ خدا سے ملنے کے بعد موت سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ ایسے لوگ پانی پر بھی چل سکتے ہیں، نظروں سے غائب ہونے کی استطاعت رکھتے ہیں۔ وہ نو آموز صوفیا کو محفل سما، موسیقی اور شاعری کی ممانعت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بہتری اسی میں ہے کہ فنون لطیفہ سے احتراز ہی برتا جائے۔

نفیر (عراق) کے رہنے والے ایک مختلف ڈھب کے صوفی نفیری بہت مشہور ہوئے، وہ ۹۷۷ء کے لگ بھگ فوت ہوئے۔ نفیری پر بہت کم توجہ دی گئی ہے لیکن درحقیقت ان کا مسلمان صوفیا میں بلند مقام ہے۔ ان کا تدریسی کام 'کتاب المواقف' میں محفوظ ہے۔

۱۰ ویں صدی کے اواخر میں صوفیا کے قدیم دستور عمل اور کتابچے سامنے آئے، یقیناً یہ ان ثقافتی اثرات کے زیر اثر تھے جو صدی کے وسط میں انقلابی تبدیلیوں سے دوچار ہونے کے بعد خاص مشکل میں ڈھل چکے تھے اور ان ثقافتی سرگرمیوں کا دوبارہ احیا یقیناً 'بائید' کی حکومت کا نتیجہ ہی تھا جو شیعہ نظریات تو عوام پر نہیں ٹھونستے بلکہ وہ آزادی رائے کے اظہار میں بھی کبھی رکاوٹ کا موجب نہیں بنے۔

اسی دور میں شمالی ایران کے مشہور صوفی سراج (تاریخ وفات ۹۸۸ء) کی 'کتاب العلومیہ' سامنے آئی جس میں انھوں نے وقوف اور مختلف روحانی جہتوں کا تذکرہ کیا پھر ابو طالب جو مکہ کے رہنے والے تھے اور ۹۹۶ء میں فوت ہوئے کی مشہور کتاب 'قوت القلوب' چھپی جو علمِ تصوف میں معتبر درجہ رکھتی ہے۔ اس میں سیر و سلوک، یقین کے درجے، صبر و استقامت، ہمدردی، رویے، امید و بیم، خوف دنیا سے بیزاری، خدا پر بھروسہ اور محبت پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ 'علم القلوب' میں خدا کے راہ کے مسافروں کی منزلیں بیان کی گئی ہیں۔ اس کے علاوہ دالانی اور سلانی کی کتب میں بھی عشق حب پر خاصا مواد ملتا ہے۔ دالانی شمالی ایران کے رہنے والے تھے، وہ ابن خفیف کے شاگرد رشید تھے اور ان کے حالات زندگی بھی لکھے۔ انھوں نے اپنی محبت کے حوالے سے کتاب میں یونانی فلسفی اور روایات کا تذکرہ بھی کیا ہے، جب کہ سلانی جو کہ دالانی کے ہم عصر بھی تھے اور شمالی مشرقی ایران کے باشندہ تھے اور ۱۰۲۱ء میں ان کا انتقال ہوا۔ وہ ایک امیر آدمی تھے۔ 'ملامتیہ' سلسلے کے زیر اثر ان کی تربیت ہوئی، ان کے نظریات ان کی کتاب کی وجہ سے ہی منظر عام پر آئے، انھوں نے اسلام سے پہلے کی ایرانی روایات پر بھی بحث کی ہے۔

۱۰ ویں صدی میں چونکہ اقتدار شیعہ فرقے کے پاس تھا اور مسلم دنیا مختلف حصوں میں بٹی ہوئی تھی، چنانچہ ایرانی نظریات ہی صائب سمجھے گئے۔ مگر ۱۱ ویں صدی میں مختلف مشاہدے سامنے آئے، سُنی مسلمانوں کی

اکثریت نے دوبارہ سیاسی غلبہ پایا۔خصوصاً ترکوں کی شکل میں مسلمانوں کے بڑے علاقے پر براجمان ہو گئے ۔ترک وسطی ایشیا سے آئے تھے اور ہندوستان کا وسیع علاقہ فتح کیا اور اسلام کے جھنڈے گاڑے۔انھوں نے شام تک کا علاقہ مفتوح بنایا اور موجودہ ترکی کے گرد گھیرا تنگ کرنا شروع کیا۔ایک طرف تو انھوں نے سُنّی اسلام کی نشر واشاعت کی تاکہ دشمنوں سے نمٹنے میں آسانی ہو، دوسری جانب انھوں نے اپنی قبائلی، خانہ بدوشی اور علاقائی ثقافتوں میں پنپ کر ابھرنے والے اپنے وسطی ایشیائی صوفیانہ خیالات کا پرچار کیا۔ترکوں نے علاقے میں پہلے سے موجود صوفی تنظیموں کو بھی استعمال کیا۔اس سلسلے میں جنوبی ایران کے شہر خازاران کے صوفی خازارانی کا نام لیا جاسکتا ہے۔ وہ ایک استاد تھے اور پرانے ایرانی مزدکیت سے متاثر تھے اور شیعیت سے بھی علاقہ رکھتے تھے۔ وہ خدا کی لافانی محبت کے قائل تھے جو اس کی مخلوق کے لیے مخصوص ہے۔انھوں نے صوفیا کے مکتبہ فکر 'ربات' کی داغ بیل ڈالی جو کہ فارسی لفظ خانقاہ کے مترادف ہے اور اسلامی حلقوں میں 'دیار' کے نام سے معنون ہے۔کازارانی مسافروں اور غربا کو مفت کھانا کھلاتا اور رہائش مہیا کرتا تھا۔خانقاہ کے ساتھ مسجد بھی بنائی گئی۔کازارانی کے شاگردوں نے ایسی ہی ۶۵ سرائیں بنوائیں جس کے لیے وہ خود رقم اکٹھے کرتے اور ان مسافر سراؤں میں بانٹ دیتے جہاں غربا، مساکین اور غربا کی گوشت اور پھلوں سے مفت میں خدمت کی جاتی اور ان کا بنیادی مقصد خدمتِ خلق ہی تھا۔کازارانی نے ۱۰۳۵ء میں وفات پائی۔ان کے نائب خلیفہ اور خطیب کہلاتے تھے اور ان کے شاگردوں کو اصحاب کہا جاتا تھا۔ یہ لوگ پو پھوٹتے ہی بیدار ہوتے اور قرآن حکیم کی تلاوت کرتے اور عبادت و ریاضت میں جت جاتے، دن کے وقت غربا کی خدمت کرتے، حضرت محمدؐ کی تعلیمات سنتے اور خدا کے ناموں کا وظیفہ کرتے ۔۱۴ویں صدی تک ان کا جال ترکی اور چین تک پھیل گیا اور اسے ایک مخصوص طریقت یا بھائی چارے کا نام دیا گیا۔

اسی دور کا ایک مشہور نام ابوسعید ابوالخیر کا ہے جو کہ وسطی ایشیا سے تعلق رکھتے تھے اور تقریباً ۱۰۴۹ء میں فوت ہوئے۔ ان کے حالات زندگی علی ہجویری (وفات ۱۰۷۵ء) نے رقم کیے ہیں۔ ابوسعید نے غربت کی نسبت امارت کو ترجیح دی، جب کہ صوفیانہ ذوق میں غربت محض ایک خیالی استعارہ ہے، وہ خدا کی طرح امیر رہنے کے قائل تھے۔انھوں نے شاہانہ زندگی بسر کی، وہ مصری سُوتی کپڑے پہنتے۔ وہ کہا کرتے تھے کہ اصلی عرفان اور صوفیا اب ماضی کا حصہ بن چکے ہیں، مقامات اور منازل ختم ہو چکے ہیں۔ ہجویری فرماتے ہیں کہ ابوسعید نے کتابوں کی تعلیم سے دور رہ کر محض دنیاوی آسائشوں کو ترک کرنے اور خود کو خدا سے جڑے رہنے کا سبق دیا۔

دو مسلمان مفکرین کا تذکرہ بھی محلِ نظر نہ ہوگا۔ان میں سب سے پہلے ابن سینا ہیں جو بخارا سے آئے تھے اور ۱۰۳۷ء میں فوت ہوئے۔انھوں نے منطق اور عارف پر خاصی بحث کی ہے۔طریقت کو محض ایسا راستہ قرار دیتے ہیں جس میں خدا کی تجلی نصیب ہوتی ہے جو کہ وصل کی گھڑی ہوتی ہے۔ وہ تزکیہ نفس پر زور دیتے

ہیں۔ان کا فلسفہ خاصا مقبول ہے اوران کے علم کا تذکرہ صوفیا کے ہاں مشہور ہے۔انھوں نے علم عرفان پر گہرے اثرات مرتب کیے ہیں اوران کی کتب سیر وسلوک میں اہم مقام رکھتی ہیں۔

دوسرے مشہور مفکر البیرونی ہیں، ان کا سن وفات ۱۰۵۰ء ہے۔انھیں مختلف علوم اور زبانوں پر دسترس حاصل تھی۔انھوں نے تاریخ لکھنے کے ساتھ ساتھ مختلف فلسفوں پر بحث کی ہے۔انھوں نے یونانی،عیسائی، مسلم اور ہندو خیالات کے حوالے سے صوفیا میں کئی ہم آہنگیاں تلاش کی ہیں۔ابن سینا اور البیرونی ۱۰ویں صدی کے آخری حصے کی ثقافتی ورثے کے احیا کے وقت سامنے آئے۔۱۰۳۰ء میں ترکوں کی سلجوق شاخ کے حکمران شمال مشرقی ایران کو عبور کرتے ہوئے ۱۰۵۵ء میں بغداد میں داخل ہو گئے، انھوں نے سنی خلافت کو بحال کیا اور عوام الناس میں آزادی اظہار کا احیا ہوا۔انھوں نے مکتب کا اجرا کیا تا کہ بیرونی حملہ آوروں سے مقابلے کی ہمت بیدار رہے اور مقامی طور پر بھی سماجی طاقت قائم رہے۔اسی زمانے میں قشائری (تاریخ وفات ۱۰۷۴ء) سامنے آئے، انھوں نے اپنے کتابچے میں صوفیا کے مختلف درجے اور طریقت پر بحث کی۔ وہ رہنما کے طور پر شیخ کی اہمیت کے قائل ہیں تا کہ تعلیمات درست انداز میں شاگردوں تک پہنچیں اور خدا کو یاد کرنے کے مختلف فارمولے آسانی سے حاصل ہوں۔

قشائری کے ہم عصر علی بن عثمان ہجویری بھی ایک مشہور بزرگ گزرے ہیں۔وہ غزنی افغانستان میں پیدا ہوئے اور ۱۰۷۵ء میں لاہور (پاکستان) میں دفن ہوئے۔'وہ کشف المحجوب' کے مصنف ہیں۔انھوں نے بھی بقا، فنا اور طریقت پر اپنا نظریہ پیش کیا ہے اور صوفیا کے ۱۲ قسموں پر بحث کی ہے۔

مذکورہ بالا دو صاحبان کتب کے ساتھ ایک تیسرا نام بھی لیا جاتا ہے یہ خواجہ عبداللہ انصاری ہیں جو ہرات (افغانستان) میں متولد ہوئے اور اسی سرزمین پر ۱۰۸۹ء میں رحلت فرمائی، انھیں پیر ہرات بھی کہا جاتا ہے۔وہ سنی مکتبہ فکر کی حنبلی شاخ سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ فلسفے اور ملائیت کے مخالف تھے۔انھوں نے فنا اور بقا پر خاصا کام کیا۔انھوں نے بہت سی کتب لکھیں جن میں سب سے مشہور 'منازل السائرین' ہے جو سیر وسلوک پر نہایت اہم سمجھی جاتی ہے۔ان کی کہاوتیں بھی مشہور ہیں مثلاً 'در طفلی پستی، در جوانی مستی، در پیری سستی، پس کے خدا پرستی'۔ان کا ایک ملفوظہ بھی مشہور ہے 'بدی رابدی کردن سگساری است، نیکی رانیکی کردن خرخاری است، نیکی رانیکی کردن کارخواجہ عبداللہ انصاری است۔'

مغرب میں شہرت پانے والے ایک اور فلسفی اور صوفی ابو حامد محمد غزالی ہیں۔وہ طوس (ایران) میں پیدا ہوئے اور وہیں ۱۱۱۱ء میں وفات پائی۔مشہور کتاب 'احیا العلوم الدین' انھی کی تصنیف ہے جس میں تصوف کے مختلف تجربات پر قلم اٹھایا گیا ہے۔محمد غزالی کے بھائی بھی اپنے عہد کے منفرد صوفی تھے۔ وہ ۱۱۲۶ء میں فوت ہوئے۔انھوں نے فارسی میں محبت کے موضوع پر لکھا، بعد ازاں ایران میں اس موضوع پر خاصی پیش رفت ہوئی۔انھوں نے محبت اور روح کے تعلق کو بھی اجاگر کیا۔ان کے ایک ہونہار شاگرد کو محض اس لیے موت کی سزا

دی گئی کہ ملا نے انھیں ایمان سے کھسکا ہوا قرار دیا۔ قرۃ العین (تاریخ وفات ۱۱۳۱ء) نے اپنی کتب میں لکھا کہ قرآن میں قیامت کے روز مردوں کا جسمانی طور پر جی اٹھنا، جنت اور دوزخ کا وجود محض تصوراتی ہے، چنانچہ ان ملحدانہ خیالات کی سزا ان کے لیے جان لیوا ثابت ہوئی۔

ابتدائی صوفیا نے اسلام میں عربی شاعری کو رواج دیا، پھر اسے فارسی شعرا نے اپنی بلندیوں تک پہنچا دیا۔ اس طرح یہ ترکی اور ہندوستان کی ثقافت میں بھی در آیا۔ فارسی رباعیات دراصل ایرانی تناظر میں لکھی گئیں۔ اس کے علاوہ بارہویں صدی کے شروع میں نظموں اور اشعار کی صورت میں بھی صوفی نظریات کا فروغ ہوا۔ اس سلسلے کی سب سے پہلی مثال افغانستان میں غزنی کے مقام کے درباری شاعر سینائی کی ملتی ہے۔ اس کی نظم 'سیر العباد' کافی مشہور ہے اور اس کا عموماً DANTE کی نظم Divine Comedy سے موازنہ کیا جاتا ہے۔

نیشاپور (ایران) کے مشہور فارسی شاعر شیخ فرید الدین عطار کا شمار صوفی اکابرین میں ہوتا ہے۔ انھوں نے نظم اور نثر میں کمال پیدا کیا وہ ۱۲۲۱ء میں چنگیز خان کے بعد آنے والے منگولوں کے ہاتھوں ملک عدم سدھارے۔ ان کی کتاب 'منطق الطیر' تصوف کی ہر دلعزیز کتاب ہے۔ ان کے علاوہ 'تذکرہ اولیا' بھی لکھی۔ مولانا رومی انھیں خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ہفت شہر عشق را عطار گشت
ماہنوز اندر خم یک کوچہ ایم

(عطار نے عشق کے ساتھ سات شہروں کی سیر کی ہے اور ادھر ہم ہیں کہ ابھی گلی کے موڑ پر ہی ہیں۔ عطار امجد الدین بغدادی کے شاگردوں میں سے تھے۔ 'الٰہی نامہ' اور 'مصیبت نامہ' بھی ان کی مشہور کتب ہیں۔)

قاہرہ (مصر) سے تعلق رکھنے والے عرب صوفی شاعر ابن الفرید (تاریخ وفات ۱۲۳۵ء) بھی عطار (نام کا مطلب ہے حکیم) کی طرح کے نظریات کے حامل تھے، وہ وزیر زادہ تھے مگر وہ عام لوگوں کی طرح بسر کرتے تھے۔ اپنی مشہور نظم 'السلوق' میں آفاقی محبت کو فطرت کے حسین مناظر میں دیکھتے ہیں۔

صوفی ازم میں مکمل نظام روشناس کرانے والی عظیم ہستی محی الدین ابن عربی کے نام سے جانی جاتی ہے۔ وہ ۱۱۶۵ء میں ایک عرب خاندان میں پیدا ہوئے اور ان کی پرورش اسپین میں ہوئی۔ انھوں نے کچھ عرصہ تنہائی میں بھی بسر کیا اور مختلف صوفیا سے بھی کسب فیض کیا اور ان کے بقول انھیں شمالی افریقہ کے دوروں کے دوران ایک محیر العقول واقعات پیش آئے۔ اس کے علاوہ مکہ کے سفر میں بھی کئی واقعات ان سے منسوب ہیں جن کا ذکر انھوں نے اپنی کتاب 'الفتوحات المکیہ' میں کیا ہے۔ انھوں نے مصر اور ترکی تک سفر کیا اور بالآخر دمشق (شام) میں قیام پذیر ہو گئے جہاں ۱۲۴۰ء میں انتقال فرما گئے۔ ابن عربی کا صوفی نظام قدیم صوفی نظریات کے علاوہ

نئے افلاطونی اور اسلامی فکر کا مجموعہ ہے ۔وہ وحدت الوجود کے قائل تھے اور ایک حقیقی خدا کا وجود 'حق' کی صورت میں دیکھتے تھے جو کہ تمام مخلوقات کا 'خالق' ہے۔ وہ اس نظریے کے خلاف تھے کہ 'سب کچھ خدا ہے اور خدا ہی سب کچھ ہے۔' وہ کہتے ہیں کہ خدا کے مختلف ناموں سے آفاقی سکون حاصل ہوتا ہے اور صوفی کسی صورت میں بھی اس 'احدیہ' تک نہیں پہنچ سکتا ہے، البتہ 'واحدیہ' تک اس کی رسائی ممکن ہے جو کہ اس کے خوبصورت ناموں کے مرہون منت ہے۔ ابن عربی نے تصوف کے علمی اور فلسفی مکتب کی بنیاد رکھی۔ ان کی تصانیف دوسو سے زائد ہیں۔ اپنے رتبے کی وجہ سے وہ 'شیخ اکبر' کے نام سے پہچانے جاتے ہیں۔

صوفی شعرا میں سب سے زیادہ شہرت شخصیت جلال الدین رومی کی ہے جو بلخ (افغانستان) میں پیدا ہوئے اور قونیہ (ترکی) میں ۱۲۷۳ء میں وفات پائی۔ ان کی مثنوی کو کافی شہرت نصیب ہوئی۔ انھوں نے نفس اور شیطان پر بھی بحث کی ہے، اس کے علاوہ علم اور وجوہات پر بھی قلم اٹھایا ہے۔ ان کے ہم عصر صوفی شمس الدین تبریزی (تاریخ وفات ۱۲۴۷ء) سے بھی علمی رشتہ قائم رہا۔ انھوں نے ایک صوفی سلسلے کی بنیاد رکھی جو رقص درویش کا اہتمام بھی کرتے ہیں جس میں جنت کا نظارہ محسوس کیا جاتا ہے۔

جب ہم ۱۴ویں صدی کے آخر کو دیکھیں تو ایک اور قدآور شخصیت پر نظر پڑتی ہے۔ یہ حافظ شیرازی ہیں جو فارسی کے سب سے خوبصورت شاعر تھے ان کا ۱۳۹۰ء کے لگ بھگ انتقال ہوا۔ وہ ایک صوفی استاد سے علم بھی حاصل کرتے رہے ہیں اور ایک ہندوستانی صوفی اویسی بھی ان سے طارق الدین صوفیا کے متعلق ہدایات لیتے رہے تھے۔ سہروردی سلسلے کے لوگ بھی ان کے لیے نرم گوشہ رکھتے تھے۔ ان کی شاعری میں وفادارانہ دوستی، گہری محبت اور سکون کے جذبات پائے جاتے ہیں۔ وہ مذہبی عوامل کی مدد سے آفاقی سچائی کو تلاش کرتے ہیں۔ وہ بندے اور خدا کے درمیان ساقی کے کردار کو بھی متعارف کراتے ہیں۔

ایک اور مشہور صوفی شاعر جامی بھی اپنی مثال آپ ہیں۔ وہ ۱۴۱۴ء میں شمال مشرقی ایران کے شہر جام میں پیدا ہوئے اور ۱۴۹۲ء میں ہرات افغانستان میں وفات پائی۔ جامی نقشبندی سلسلے سے تعلق رکھتے تھے جس کی بنیاد بہاؤ الدین نقشبندی (تاریخ وفات ۱۳۸۹ء) جو کہ بخارا کے رہنے والے تھے، نے رکھی تھی۔ یہ لوگ خدا کو دل میں یاد کرتے تھے، اس سے پہلے اونچے سروں میں وظائف پڑھے جاتے تھے۔ جامی کی لمبی لمبی نظمیں صوفیا کی تعلیمات کا عطر ہیں۔

عباسی خلفا کے دور میں مسلمانوں کے طریقت کے کئی سلسلے عمل میں آنا شروع ہوئے، خصوصاً خلیفہ ناصر جو کہ ۱۱۸۰ء سے ۱۲۲۵ء تک بغداد میں حکمران تھا، اس کا زمانہ تبدیلیوں کی نوید لایا۔ اس کے دور میں سلجوقی ترکوں کی عظیم حکومت کا خاتمہ ہوا اور بعد ازاں منگولوں نے چڑھائی کی۔ اس نے صلاح الدین (۱۱۶۸-۹۳ء) کی یروشلم میں صلیبی جنگ بھی دیکھی تھی۔ انھوں نے پہلے مصر میں شیعوں سے حکومت چھینی تھی۔ ناصر کے دور میں ہی مسلمانوں کی انڈین برصغیر میں حکومتیں عمل میں آنا شروع ہوئی تھیں اور اسے اسلامی ممالک میں روحانی خلیفہ کا

درجہ حاصل رہا۔بعض صوفیا کے سلسلے خلفا سے جا کر ملتے ہیں یا تابعین تک چلے جاتے جو کہ احادیث کے متعلق مستند روایت کے امین سمجھے جاتے تھے، اسی طرح بعض سلسلے خلفائے راشدین اور خصوصاً حضرت علیؓ سے جا کر ملتے ہیں اور صوفیا اپنے آپ کو ان کی نسل میں سے سمجھتے ہیں۔

۲۰ویں صدی میں مسلم دنیا کی تاریخ دو وجوہات سے انحطاط پذیر ہوئی، جس میں پہلی وجہ تو یورپی مما لک کا سامراجی نظام حکومت تھا جو ان پر مسلط رہا اور دوسرے نمبر پر وہ سیاسی نظام حکومت ہے جو ان مما لک میں آزادی کے نام پر ٹھونسا گیا۔ پھر صدی کے شروع میں یعنی ۰۵-۱۹۰۴ء میں روس کی جاپان کے ہاتھوں شکست نے یہ ثابت کیا کہ مشرق، مغرب کی نسبت کم اہمیت کا حامل نہیں ہے اور اسلامی مما لک میں بتدریج دو نظریات کی تخم ریزی بھی کر دی گئی یعنی سوشلزم اور قومیت پرستی کے جذبات کو ابھارا گیا۔ یورپ نے رفتہ رفتہ اپنی طاقت کے نشے میں مختلف علاقوں پر اقتدار قائم کیا۔فرانس نے ۱۹۱۲ء میں مراکش میں حکومت بنائی اور ۱۹۱۱ء میں لیبیا بھی اٹلی کے زیر اثر آ گیا۔ پہلی جنگ عظیم کے دوران خلافت عثمانیہ کے خاتمے نے عرب قومیت کا اتحاد پارہ پارہ کر دیا بلکہ برطانیہ اور فرانس کی حکومتیں مشرق وسطیٰ پر اپنی علمداری قائم کرنے میں کامیاب ہوئیں۔ترکی اور ایران کی حکومتیں بھی مغربی سامراج کے ماتحت آ گئیں، جب کہ وسطی ایشیا روس کے قبضے میں چلا گیا۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد بڑے پیمانے پر مغربی مما لک نے پسپائی اختیار کی اور کچھ مما لک امریکہ کے قریب آ گئے، خصوصاً عسکری حوالوں سے اس اتحاد نے مسلم حکومتوں کی سلامتی کے متعلق مختلف شکوک وشبہات کو جنم دیا۔ تیل کے بڑے بڑے ذخائر بھی اس کی ترقی کا موجب نہ بن سکے۔اسلام محض سیاسی نظام اور حسین تخیلات کا نعرہ بن کر رہ گیا ہے اور مغرب ان پر اپنے مفادات کی خاطر بنیاد پرستی کی الزام تراشی کرتا ہے۔ صوفیانہ نظریات کے خلاف بے حد پروپیگنڈہ کیا گیا ہے جیسے سعودی عرب کے ایک خاص مکتبۂ فکر کی مدد بھی حاصل رہی ہے اور بعض یورپی مما لک کی حمایت بھی؛ جب کہ صوفی ازم کے اسلام پر ایک مضبوط کردار سے انکار ممکن نہیں، کیوں کہ اسلام محض مذہب یا دین ہی نہیں بلکہ ایک تہذیب کا نام ہے جس نے معاشرے کو اسلامی اداروں کی مدد سے عدل وانصاف فراہم کیا۔ یقیناً صوفی ازم نے مسلم دنیا کو سیاسی اور سماجی تقسیم کے باوجود صدیوں سے آپس میں جوڑے رکھا۔اس نے صوفیانہ موسیقی، سماء اور دوسرے فنون لطیفہ کو فروغ دے کر معاشرے میں امن قائم کیا، یقیناً اولیا اور صوفیا ایک ایسا آئینہ ہیں جس میں ہمیں اپنی خامیوں کا عکس دکھائی دیتا ہے۔

[بشکریہ 'تجزیات آن لائن']

احیائے اسلام اور بھاگتے بھوت کی لنگوٹ

فرنود عالم

احیائے مذہب کی ہمہ وقت دو تحریکیں سر بسر چل رہی ہوتی ہیں۔ایک تحریک وہ ہوتی ہے جو ذاتی چلن کو مذہب کے متن کے ساتھ جوڑے رکھنا چاہتی ہے۔ اس تحریک کے وابستگان زمانے میں آنے والی کسی قسم کی تبدیلی کا لحاظ نہیں رکھتے۔ وقت کی آواز پر کان بھی نہیں دھرتے۔ حالات کے تقاضے ان کا دردِ سر نہیں ہوتے۔ وہ ایک بات جانتے ہیں کہ روز اول خدا نے کیا حکم دیا تھا۔ روز آخر دنیا کتنی ہی بدل گئی ہو، یہ ان کا مسئلہ نہیں ہوتا۔ ان کا ایمان ہوتا ہے کہ حکم خداوندی اٹل ہے، باقی سب مایہ ہے۔حکم خداوندی کو زمانے کے مزاج میں نہیں ڈھالا جا سکتا۔ زمانے کو حکم خداوندی کے آگے ہتھیار ڈالنے ہوں گے۔ زمانے کا چلن صحیفے کے متن سے ہم آہنگ نہیں ہو رہا تو اس میں متن کا کوئی قصور نہیں۔ قصور چلن کا ہے کہ اس کو خط مستقیم سجھائی نہیں دے رہا۔ ہزار آواز دینے پر بھی سجھائی نہیں دے رہا تو وقت کے قلب پر تالے پڑ گئے ہیں۔ آج نہیں تو کل، کل نہیں تو پرسوں اور پرسوں نہیں تو روز حشر وقت کو اپنی کج روی کا حساب دینا ہوگا۔

دوسری تحریک وہ ہوتی ہے جسے اس بات کا ادراک ہوتا ہے کہ وقت ریت کی طرح مٹھی سی پھسلتا چلا جا رہا ہے۔اس تحریک کے وابستگان کو اعتراف ہوتا ہے کہ بھوت تو اب کسی صورت ہاتھ نہیں آنے والا۔ کچھ ایسی تدبیر ہو کہ بھاگتے بھوت کی لنگوٹ ہی ہاتھ آ جائے۔ اس تحریک کے وابستگان صحیفے کے متن کو زمانے کے چلن سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ انھیں ادراک ہوتا ہے کہ زمانہ ایک نازک سی پسلی ہے، اسے موڑنے کی کوشش کی گئی تو چیخ جائے گی۔ صحیفوں کا متن تو موم کی ناک ہے، جس سمت سے تقاضا آئے اسی سمت میں موڑ دیجیے۔ نئے زمانے میں خدا کی تازہ منشا کیا ہو سکتی ہے، انھی وابستگان کو اس کے ادراک کا دعویٰ ہوتا ہے۔ وقت کا جو مادی تقاضا ہوتا ہے، لوح محفوظ کے ہر خاکے میں وہی رنگ بھر دیتے ہیں۔ علامہ اقبال کی زبان میں یہی گروہ ہے جو خود تو بدلتا نہیں ہے صحائف کو بدل دیتا ہے۔

گزشتہ پندرہ سو سالوں سے یہی ہوتا چلا آ رہا ہے کہ زمانے کے ساتھ اپنے قدم ملانے والے علمائے

مذہب کووقت کے خوش عقیدہ پیروکاروں نے نشانے پر رکھا مگر وقت کو گزرے ہوئے جب کم وبیش ایک صدی ہوجاتی ہے تو مذہبی سماج اسی معتوب طبقے کی فکر کو اپنالیتا ہے۔امام ابوحنیفہ نے فقہ میں قیاس کا تصور دیا تو زمانہ جان کے درپے ہوگیا۔ یہاں تک کہ امام باقر نے عمرے کے دوران امام ابوحنیفہ کو احتجاجاً سلام کا جواب تک نہیں دیا۔ پوچھنے پر بتایا کہ یہ شخص میرے نانا کا دین بدل رہا ہے۔امام ابوحنیفہ کو جیل ہوئی تو منبر ومحراب نے اس پر گہرے اطمینان کا اظہار کیا۔ آج کی تاریخ میں ہم تم ہیں کہ میر ہیں، سب امام ابوحنیفہ کی فقاہت کے اسیر ہیں۔آج کی جو اکثریت امام ابوحنیفہ پر ایمان رکھتی ہے، معتصم باللہ کے زمانے میں ہوتی تو امام ابوحنیفہ پر تازیانے برسا کے اپنی عاقبت سنوارتی۔

عہد حاضر کے مسلم سماج میں دونوں گروہوں میں پہلا گروہ اقامت دین کے حوالے سے جانا جاتا ہے۔ دوسرا گروہ دین کی تشکیل جدید کے عنوان سے اپنی شناخت رکھتا ہے۔اقامت دین اور تشکیل جدید میں فرق سیاسی اسلام اور غیر سیاسی اسلام کا ہے۔ اقامت دین کا تصور بتاتا ہے کہ سیاسی جدوجہد میں شمولیت کا مقصد ایک ایسی ریاست کی تشکیل ہے جہاں خدا اور اس کے رسول کی تعلیمات کو بلاکم وکاست نافذ کیا جاسکے۔تشکیل جدید کا تصور اس کے برعکس ہے۔اس تصور کے مطابق خدا نے اپنے بندوں کو غلبہ پانے کی کوئی ذمہ داری نہیں سونپی بلکہ مذہب کا مقصد تزکیہ نفس اور تطہیر اخلاق ہے۔تشکیل جدید کا تصور رکھنے والوں کے لیے تو راہ نکالنے میں ویسے بھی کبھی کسی مشکل کا سامنا نہیں رہا، مگر عملی طور پر اب اقامت دین کا تصور رکھنے والا طبقہ بھی اپنا قبلہ بدل رہا ہے۔مشکل مگر یہ ہے کہ وہ زبان سے اس کا اقرار کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔عملی طور پر قبلہ بدلنے کی وجہ اجتماعی شعور کا دباؤ ہے۔ زبان سے اقرار نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس فکر کے نمائندے اپنے کہے میں پھنس چکے ہیں۔جو کر رہے ہیں وہی اگر کہنے بھی لگ جائیں تو راسخ العقیدہ پیروکار انہیں بھاڑ میں جھونک دیں گے۔

خاموشی سے اپنا قبلہ بدلنے والوں میں ایک بڑی مثال ترکی کی موجودہ حکمراں جماعت جسٹس اینڈ ڈیوولپمنٹ پارٹی کی ہے۔ یہ پارٹی ترکی کی جماعت اسلامی یعنی رفاپارٹی کی کوکھ سے نکلی ہے۔اقامت دین کے تصور کے واسطے انھوں نے قربانیاں دی ہیں۔ترکی کے موجودہ وزیراعظم رفاپارٹی کے دور حکومت میں ہی استنبول کے میئر منتخب ہوئے تھے۔فوجی بغاوت کے بعد جن حکومتی ارکان کو جیل جانا پڑا ان میں طیب اردگان سرفہرست تھے۔اسارت کے اسی عرصے میں ان پر یہ سچائی ظاہر ہوئی کہ عقیدہ اپنی جگہ مگر سیاست چیزے دیگر است۔طیب اردگان نے اپنی جماعت کی بنیاد رکھی جس کا بیانیہ پاکستان کے عمران خان اور ہندوستان کے نریندر مودی کی طرح کچھ اس طور پر کشش رکھا کہ نوجوان اس کی طرف کشاں کشاں کھینچے چلے آئیں۔یہ وہی کشش ہے جو تجارت کی ہنڈیا میں مذہب کا بھگار لگانے سے آتی ہے۔طیب اردگان کی یہ برسراقتدار جماعت اب ایک جبڑے سے اسرائیل کو تڑیاں لگاتی ہے اور دوسرے جبڑے سے اسرائیلی سرمایہ کاروں کو نسبتاً زیادہ سہولیات دینے کی یقین دہانی کراتی ہے۔عملی طور پر یہ جماعت ایک سیکیولر ترکی کی حفاظت پر مامور ہے اور منھ

زبانی کہتی ہے کہ ہم خلافت عثمانیہ کی طرف سفر کررہے ہیں۔اسی راستے پر تیونس کی حکمران جماعت النہضہ پارٹی جارہی ہے۔النہضہ پارٹی تیونس میں اخوانی فکر یعنی اقامت دین والے تصور کی نمائندہ جماعت رہی ہے۔تازہ صورت حال یہ ہے کہ اس جماعت کے سربراہ راشد الغنوشی نے مسجد کو پارلیمنٹ سے الگ رکھنے کا باقاعدہ اعلان کردیا ہے۔مصر کی اخوان المسلمون اسی فکری شکست وریخت سے گزر رہی ہے۔جدید سیاسی رجحانات رکھنے والی آوازوں میں درون خانہ اضافہ ہورہا ہے۔یہ دباؤ اس حد تک بڑھ چکا ہے کہ یا تو خود اخوان المسلمون کو نئے سمت کا تعین کرنا ہوگا یا پھر ترکی کی طرح ایک نئی جماعت پرانی جماعت سے اپنے برتن الگ کرلے گی۔حالیہ برسوں میں ٹھیک یہی معاملہ اسی فکر کے ساتھ یہاں پاکستان میں پیش آچکا ہے۔یہاں جماعت اسلامی نے اپنے دستور اور رویے کو سیاسی بنانے کا ہر موقع گنوادیا۔اسی زعم میں رہے کہ ہم خدا کے منتخب بندے ہیں جو آزمائش میں ڈالے گئے ہیں۔ووٹ نہ ملنے کی جو وجہ جماعت اسلامی کو اب تک سمجھ آسکی ہے وہ یہ ہے کہ عوام اللہ کے باغی ہوچکے ہیں۔اس بات کا ادراک کرنے سے وہ عاجز ہیں کہ اجتماعی شعور کا دم بسم اللہ کے گنبد بے در میں بہت گھٹتا ہے۔جماعت اسلامی نے اب تک اپنی ناکامیوں سے متعلق جتنے فریب خوردہ تجزیے کیے، اس کا فائدہ پاکستان کی موجودہ حکمران جماعت تحریک انصاف کو ہوا۔تحریک انصاف کا اکثریتی ووٹر شعوری یا غیر شعوری طور پر سید مودودی کی فکر سے متاثر ہے۔یہ ووٹر غلبۂ اسلام ہی نہیں چاہتا بلکہ غلبۂ اسلام کے ہر فرسودہ تصور کو بھی برحق مانتا ہے، مگر اسی تصور کے ساتھ زندگی گزارنے کا اس کو حوصلہ نہیں ہے۔وہ ایک ایسے گروہ کے ساتھ رہنا چاہتا ہے کہ جو چال چلن میں تو اسلامی تعلیمات سے بارہ پتھر دور ہو مگر اس کے نعروں اور ارادوں میں اقبال، غزالی، رازی، ایوبی وغزنوی اور ریاست مدینہ کے حوالے ضرور ملتے ہوں۔

اس وقت سوال یہ ہے کہ وہ کیا دباؤ ہے جس نے اقامت دین اور احیائے مذہب کے سکہ بند علمبرداروں کو عملی طور پر پسپا کردیا ہے۔کیا وجہ ہے کہ اقامت دین کی نمائندہ جماعتوں سے بغاوت کرنے والے گروہوں نے سیاست میں اپنی جگہ بنالی اور رہ جانے والے گروہوں کی کسی فسانے میں داستان تک نہیں رہی۔ وجہ بہت سادہ ہے کہ اقامت دین کا تصور اپنی ذات میں غیر سیاسی اور غیر جمہوری ہے۔یعنی انسان کی اجتماعی زندگی کو درپیش مسائل کو وہ سیاسی بنیادوں پر حل کرنے کی بجائے مذہبی بنیادوں پر حل کرنا چاہتا ہے۔یہ ماننے میں اسے دقت درپیش ہے کہ مذہبی عقیدہ اور سیاسی موقف دریا کے دو کنارے ہیں۔مذہبی عقیدے کا تعلق فرد کی ذاتی زندگی سے ہے اور سیاسی موقف کا تعلق اجتماعی زندگی کے ساتھ ہے۔یوں کہہ لیجیے کہ عقیدہ خدا اور بندے کے بیچ معاملات کا نام ہے، جب کہ سیاست بندے اور بندے کے بیچ معاملات کا۔چونکہ اقامت دین کا تصور مذہبی عقیدے کو سیاسی معاملات کے لیے رہنما باور کرواتا ہے، اس لیے وہ ریاست سے تقاضا کرتا ہے کہ وہ شہری کے محض اجتماعی معاملات کو نہ دیکھے بلکہ اس کی ذاتی زندگی میں بھی دلچسپی رکھے۔اسے دیکھنا چاہیے کہ شہری نے کیا پہنا ہے کیسے پہنا ہے اور کتنا پہنا ہے۔یہ بھی دیکھے کہ کیا کھارہا ہے اور کیا پی رہا ہے۔ایسے علوم وفنون اور

اخلاق پر بھی کڑی نظر رکھنی ہوگی جن پر عقیدے کا کوئی اجارہ نہیں ہوگا۔شہری کے دل میں جھانک کر دیکھنا ہوگا کہ جو عقیدہ اس نے اختیار کر کھا ہے، وہ ریاست کے بالادست عقیدے سے کتنی مطابقت رکھتا ہے۔اقامت دین کا تصور جرم اور گناہ کے بیچ کسی فرق کا لحاظ رکھنے پر آمادہ نہیں ہے۔ جرائم سے کہیں زیادہ دلچسپی اسے گناہوں کی روک تھام کے حوالے سے قانون سازی میں ہے۔یعنی اقامت دین کا تصور زنا بالرضا پر سنگساری سے کم پر راضی نہیں ہے مگر جماع بالجبر کو ہر کتاب کی رو سے وہ مرد کا زدواجی حق تسلیم کرتا ہے۔ اقامت دین کا تصور کسی بھی کردار کو ٹھیک اور غلط کے پیمانوں پر پرکھنے کی بجائے حلال اور حرام کی میزان میں تولتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ تصور کلمہ گو شہریوں کو غیر مسلموں پر اور مردوں کو عورتوں پر فضیلت دے کر روحانی تسکین پاتا ہے۔

جمہوریت کی دستاویز بقائے باہمی کے ایک ایسے سیاسی بندوبست کی نمائندگی کرتی ہے جو حضرت انسان کی عقل وشعور کا نچوڑ ہے۔ جمہوریت کی روح یہ ہے کہ فرد کے بنیادی حق پر کسی عقیدے،نظریے اور جنس کو فوقیت حاصل نہیں ہے، یہاں تک کہ عددی اکثریت کو بھی انسانی حق پر کوئی برتری حاصل نہیں ہے۔ جمہوریت اکثریت کو قانون سازی کا حق دیتی ہے،مگر اکثریت سے یہ یقین دہانی بھی لیتی ہے کہ وہ قانون سازی انسانی حقوق کی فراہمی میں مزید ہمواری پیدا کررہی ہے۔ اکثریت کو قانون سازی کا حق حاصل ہے مگر اکثریت کو یہ حق قطعاً نہیں ہے کہ وہ کسی ایک بھی فرد کے بنیادی حق کو معطل کردے۔ اکثریت کے اس استبداد کو جمہوریت مسترد کرتی ہے۔اقامت دین کا تصور اس کے برعکس ہے۔اقامت دین کا تصور انسانی حقوق کے ایسے کسی تصور کو نہیں مانتا جو الوہی تعلیمات سے متصادم ہو۔ چونکہ انسان کا خالق خدا کی ذات ہے، چنانچہ انسان کے حقوق کا تعین بھی وہی ذات کرے گی۔لہٰذا اکثریت کو نہ صرف یہ کہ اقتدار کا حق حاصل ہے بلکہ اکثریت متفق ہوجائے تو ایسی قانون سازی بھی کی جاسکتی ہے جو سماج کے کسی ایک گروہ سے اس کے مذہبی عقیدے کی وجہ سے کچھ حقوق چھین لے۔اقامات دین کا تصور باقاعدہ خبردار کرتا ہے کہ اقتدار ملنے کے باوجود اگر اس طرح کی امتیازی اور مبنی بر استبداد قانون سازی نہ کی گئی تو روز حشر مسلمانوں کو اس کا جواب دینا ہوگا۔حقیقت یہ ہے کہ اقامت دین کے تصور نے آج جمہوریت میں عارضی پناہ لے رکھی ہے اور بس پناہ ہی لے رکھی ہے۔عزائم یہ ہیں کہ ایک دن جمہوریت کے کندھے پر پاؤں ٹھیک سے پڑ گیا تو ہم ایک جست میں خلافت کی دیوار پھلانگ جائیں گے۔

جمہوریت ہی کے باب میں جو دوسری مشکل اقامت دین کے تصور کو درپیش ہے، وہ تقابل کے غیر متوازن پیمانے ہیں۔آپ نے کتب خانوں میں 'اسلام اور سائنس' کے عنوان سے مذہبی لٹریچر ضرور دیکھا ہوگا۔ عصر حاضر کے وہ علما جو خوش پوش اور خوش قول ہونے کی وجہ سے بہت سلجھے ہوئے لگتے ہیں، وہ علمی دھاک بھی اسی عنوان پر گفتگو کر کے بٹھاتے ہیں۔ جانے کیوں وہ اس بات کا ادراک نہیں کرپاتے کہ سائنس کوئی مذہب نہیں ہے۔ جب مذہب نہیں ہے تو اس کا تقابل اسلام سے ممکن بھی نہیں ہے۔ اسلام کا تقابل یہودیت سے کیجیے،

مسیحیت سے کیجیے یا ہندومت سے کیجیے۔سائنس کے ساتھ اس کے مصرعے بٹھانا چہ معنی دارد؟ بات یہیں تک رہتی تو کوئی بات تھی،مگر حد ہوجاتی ہے جب جمہوریت یا سیکولرازم جیسے کسی سیاسی بندوبست کا تقابل بھی وہ اسلام ہی سے کرنے لگتے ہیں۔ چنانچہ جس بھی کتب خانے پر آپ نظر ڈالیں گے، مذہبی لٹریچر میں اسلام اور جمہوریت کے عنوان جلی حروف میں نظر آجائیں گے۔

اب یہاں ایک دلچسپ مرحلہ آجاتا ہے۔ دنیا بھر کی وہ جماعتیں، جواب عملی طور پر تشکیل جدید کا تصور اپنا چکی ہیں، اب بھی ان کا دعویٰ یہ ہے کہ ہم اقامت دین والے تصور کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یہ دعویٰ غور طلب تو ہے ہی، تجزیہ طلب بھی بہت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ اب اقامت دین کے تصور کی نمائندگی نہیں کرتے۔بادلِ نخواستہ ہی سہی،مگر عملی طور پر نہ صرف یہ کہ قانون سازی کے جمہوری تصور کو وہ تسلیم کرچکے ہیں بلکہ عملی طور پر اس حقیقت کو بھی تسلیم کرچکے ہیں کہ کسی بھی سیاسی بندوبست کے مقابلے میں مذہب کو لاکھڑا کرنے کے نتیجے میں بندوبست کا تو کچھ نہ گیا،مذہب کے اعصاب شل ہوگئے۔اس بات کا ادراک بھی یہ کرچکے ہیں کہ اگر ہم نے فرد کی ذاتی زندگی میں مداخلت کی تو طاقت کے کھیل سے ہم باون گز باہر کردیے جائیں گے۔ یہ حقیقت اب اس قدر خود کو منوارہی ہے کہ کعبے کے پاسبانوں نے بھی تیز ترین اصلاحات کرتے ہوئے جبر کی وہ تلوار کچھ اٹھالی ہے جو انھوں نے خواتین پر سونتی ہوئی تھی۔ وہ جان گئے کہ شہری کو اپنی زندگی جینے نہیں دیا گیا تو سینوں میں پلنے والا آتش فشاں ایک دن ارض خدا کے ہر کعبے کو بہالے جائے گا۔اقامت دین کے تصور کی نمائندگی ہندوستان، پاکستان اور بنگلہ دیش کی جماعت اسلامی،ترکی کی رفاہ پارٹی،مصر کی اخوان المسلمون کررہی ہے۔ اسی تصور کی نمائندگی 'من لایحضر الفقیہ' کے تحت ایران بھی کررہا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ماضی میں ایک طاقتور سیاسی اثر رکھنے والی یہ جماعتیں اپنے اپنے ممالک میں عوامی مقبولیت کھوچکی ہیں۔

یہاں سے آگے اب ایک بہت بنیادی بات کی طرف اشارہ ہوجائے؟ سائنسی انکشافات نے صحائف کے متن کو براہ راست چیلنج کردیا ہے۔ یہ چیلنج اس قدر طاقتور ہے کہ اس نے گزشتہ ایک عرصے کے دوران اس گروہ کو بھی جارحانہ رویہ اختیار کرنے پر مجبور کردیا ہے جو صدیوں سے تشکیل جدید والے تصور کا نمائندہ چلا آرہا ہے۔اس گروہ کا یہ اعزاز رہا ہے کہ اپنی بات کہنے سے زیادہ دوسروں کی بات سننے کا اس نے حوصلہ کیا ہے۔اس حوصلہ مند گروہ کے اعصاب جس تیزی سے چیخ رہے ہیں، اس سے صاف ظاہر ہے کہ اب بھاگتے بھوت کی لنگوٹ بھی ہاتھ سے نکل رہی ہے۔ اسی صورت حال نے اقامت دین کا سکہ بند تصور رکھنے والے گروہوں کو جہاں لاکھڑا کیا ہے، وہاں ان کے پاس تشدد کے سوا کوئی راستہ نہیں بچا۔ پیچھے وہ گروہ رہ جاتا ہے جو اقامت دین کے تصور کے ساتھ سیاست میں آیا تھا مگر عملی طور پر اب تشکیل جدید کے تصور کو پیارا ہوگیا ہے۔ نئی دنیا کے نئے رجحانات کے آگے ہتھیار ڈالتے ہوئے اس گروہ نے قانون سازی کے میدان میں شکست کا اعتراف تو کرلیا ہے،مگر حکومتی مشینری کا ناجائز استعمال کرتے ہوئے وہ اہل فکر ونظر پر عرصہ حیات آج بھی تنگ

کر رہا ہے۔ مگر کب تک؟ سچ تو یہ ہے کہ تشدد کا یہ حربہ اپنی ذات میں شکست کا نسبتاً بڑا اعتراف ہے۔ اس پوری تصویر کو دیکھنے کے بعد جو بات عقل وشعور کے احاطے میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ بھاگتے بھوت کی وہ لنگوٹ، جس کی بقا واحیا کی تدبیریں ہوا کرتی تھیں، اس کے بھی دو چار تار ہی رہ گئے ہیں مگر وہ تار بھی کیا۔ یہ دو چار تار بھی ٹوٹ گئے تو دنیا میں محض اہل مذہب ہی رہ جائیں گے۔ یہ دعویٰ کرنا تو بہت بڑی جسارت ہوگی کہ مذہب کا سورج عدم کے پہلو میں غروب ہوجائے گا یہ بات البتہ اعتماد کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ مذہب فرد کی ذاتی زندگی میں مداخلت سے تائب ہوکر تصوف کے ٹھنڈے مورچوں میں پناہ لے لے گا۔ اس پناہ کو اگر کسی نے احیائے مذہب کی کسی کوشش سے تعبیر کرنا ہوتو کرلے، مگر یہ کوشش کسی بھاگتے بھوت کی لنگوٹ کھینچنے کی بجائے اپنا لنگوٹ کس کے پکڑنے کی ہوگی۔ ایسے ہاتھوں کو دیکھ کر سماج کی طبعیت میں اضطراب پیدا نہیں ہوتا جو اپنے لنگوٹ تک محدود ہوں!

اسلامی معاشرہ: تذبذب کی سماجیات

ممکن ہے کہ یہ بات سننے میں گراں گزرے لیکن مسلم معاشرے کا عمومی جائزہ بھی ہمیں یہ باور کرانے کے لیے کافی ہے کہ ہم ایک 'نئے مذہب' کی دہلیز پر ہیں جو پرانے نام کے ساتھ قطعی مختلف مضمون کے ساتھ آن دھمکا ہے۔ آپ مانیں یا نہ مانیں لیکن یہ حقیقت ہے کہ موجودہ دور میں مسلمانوں نے عقلی طور پر کم از کم اتنی ترقی تو کر لی ہے کہ وہ عقائد کی واعظانہ باتوں کو مسکرا کر ٹال جاتے ہیں۔ یہ عقل کی ہی ترقی ہے جس نے مسلمانوں میں معذرت خواہوں (apologists) کی ایک نئی جماعت کی داغ بیل ڈالی اور انھیں سیرت، تاریخ، احادیث، فقہ، منطق تک سے برگشتہ ہی نہیں کیا بلکہ انھیں قرآن کی منقولاتی تعبیر کی بجائے تعقلاتی تعبیر پر بھی مجبور کر دیا ہے تا کہ وہ اپنے اعتقادات کی جدید علوم انسانی سے مطابقت پیدا کر کے انھیں اپ ڈیٹ کرتے رہیں۔ یہی سبب ہے کہ آج صرف مسلمان کہلانا کافی نہیں رہا بلکہ ہم میں سے بیشتر خود کو 'اسلام پسند'، 'لبرل مسلمان' اور 'سیکولر مسلمان' کہنے کے ساتھ ساتھ 'فری تھنکر' بھی کہنے سے نہیں جھجکتے، جو ہماری خود سپردگی کا اشاریہ ہے۔

ہم آج 'تذبذب' کی ایسی تنگ و تاریک گلی میں کھڑے ہیں جہاں یہ فیصلہ نہیں کر پا رہے کہ ہم کون ہیں اور ہمیں کہاں جانا ہے؟ کبھی ہم نے احادیث کا انکار کیا، کبھی تاریخ کو جھوٹا گردانا، کبھی فقہ کو ہم نے اپنی زندگی سے خارج کیا، کبھی قرآن کی پرانی تفسیروں کو رد کیا، کبھی لغت دیکھ دیکھ کر کلام الٰہی کے روایتی ترجموں کو بدلنے کی کوشش کی اور اس سے ایسے ایسے معانی کشید کیے کہ اللہ کی پناہ۔ ہم نے دورِ جدید کے تمام تصورات کو اپنی میراث قرار دے دیا؛ جمہوریت، سیکولرزم، وطنیت، سوشلزم، کمیونزم وغیرہ، لیکن ان سب کے باوجود ہم تذبذب سے نکل نہیں پائے۔ ہم خود کو تو کیا تبدیل کر پاتے، اپنا مذہب ہی تبدیل کر دیا۔ صدیاں قومیت کی تاریخ اور جغرافیہ درست کرنے میں گذر گئیں۔ اسی تگ و دو میں جغرافیہ ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا۔ تاریخ ماضی بعید سے سفر کرتی ماضی قریب میں پہنچ کر کرچی کرچی ہو گئی۔

اس کشمکش اور تذبذب کی فضا میں ہم اس بنیادی اصول کو بھول گئے کہ تہذیبیں اور ان کے مظاہر تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ اس تبدیلی پر افراتفری مچانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ ہمیں دیکھنا ہے کہ کون سی چیز وقت کے ساتھ ساتھ بدلتی ہے اور کون سی نہیں بدلتی۔ کس چیز کو بدلنا چاہیے اور کس چیز کو نہیں بدلنا چاہیے۔

خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں

طارق احمد صدیقی

دین خطرے میں ہے، یہ نعرہ آپ نے متعدد بار سنا ہوگا۔ مجھے بھی اس جملے سے لفظ بہ لفظ اتفاق ہے۔ لیکن کیوں اور کیسے خطرے میں ہے، اس پر میری رائے بہت سے لوگوں سے علیحدہ ہے۔

ہمارا دین آج سے چودہ سو سال پہلے وجود میں آیا اور پہلا خطرہ اس دین کو تب پیش آیا جب عالم اسلام میں یونانی فلسفہ داخل ہوا۔ اس وقت کے مسلمانوں نے اس خطرے سے نبرد آزما ہونے کی کوشش کی لیکن اس کے نتیجے میں اسلام میں علوم عقلیہ کا ظہور ہوا اور ہر بات کو عقل کی میزان پر تولا جانے لگا۔ ذات باری تعالیٰ کے متعلق مختلف قسم کے سوالات کیے جانے لگے، وجودی اور شہودی جھگڑا پیدا ہوا۔ وحی و رسالت پر مختلف قیاس آرائیاں ہونے لگیں اور عقیدہ ایسا غیر متزلزل ہوا کہ اس کے اجزائے ترکیبی کے ٹوٹنے بکھرنے کا سلسلہ آج تک جاری ہے۔

دوسرا خطرہ دور جدید میں مغرب کے فلسفیانہ اور سائنسی علوم کے ساتھ ساتھ ٹیکنالوجی کے ہمہ گیر عالمی غلبہ سے پیدا ہوا اور عقائد دینیہ کے ساتھ ساتھ شریعت اسلامیہ بھی سوالات کے دائرے میں آ گئی۔ اب عقیدہ کے ساتھ ساتھ اسلامی قوانین، احکام اور ہدایات کی غیر موزونیت پر گفتگو ہونے لگی۔ ایسے متکلمین پیدا ہوئے جنھوں نے اسلام کے درجن بھر سے زائد مستند احکام، ہدایات اور قوانین کو بدل ڈالا۔ انھوں نے مغربی فنون لطیفہ کی ہر شکل کو حلال کیا، رقص و موسیقی، مصوری، سنگ تراشی، اداکاری سب کو اندھا دھند جائز کر لیا۔ قطع ید اور سنگسار جیسی سزاؤں سے انکار کیا کہ یہ اسلام کا حصہ نہیں ہیں، یتیم پوتے کی وراثت کے حق کو تسلیم کیا جو اسلام کی رو سے محجوب الارث ہے۔ ارتداد کی نئی تعریف کی اور تارک اسلام کے لیے کسی سزا کے نہ ہونے کے قائل ہوئے، خواتین کے ستر عورت کی شرعی حدود کا انکار کیا اور اوڑھنی یا دوپٹہ کی فرضیت کو خارج کیا بلکہ اس معاملے میں یہاں تک پہنچے کہ بعض نے کہا کہ خواتین کے ستر عورت کی شرعی حد عام حالات کے لیے ہے لیکن فٹ بال، کرکٹ، ٹینس، کبڈی وغیرہ کھیلتے وقت دنیا میں مروجہ لباس پہن سکتے ہیں۔ مغرب زدگی پر مبنی ایسے انحرافات

بڑھتے ہی گئے، حلالہ جو فقہی و قانونی چور دروازے کی ایک مثال ہے اس کے خلاف لب کشائی کی۔ (حالانکہ قرآن کے مطابق تین طہر میں تین طلاق دینے کے بعد عورت مرد پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہے۔ پھر اگر ایک مرد اپنی سابقہ بیوی کو واپس پانا چاہے تو حلالہ کے چور دروازے کے سوا اور کوئی راستہ نہیں ہے۔ چور دروازے تو دنیا کے بہت سے قانونوں میں ڈھونڈے جاسکتے ہیں لیکن اس سبب سے کسی قانون کو بالکلیہ ختم نہیں کر دیا جاتا) مصر کے ایک مولوی نے نامحرم مرد اور عورتوں کا مصافحہ جائز کر دیا۔ کتنے انحرافات گنوائے جائیں، باطل نظام میں ووٹ ڈالنا، جج اور وکیل بننا ہی جائز نہ ہوا بلکہ باطل نظام میں سود کھانا بھی حلال کیا گیا۔ اور تازہ ترین انحراف ہے اسلام میں 'ایل جی بی ٹی کیو' کے حقوق کو تسلیم کر لینا۔

دور جدید کے یا معاصر اسلاموں کے مختلف ایڈیشنوں میں یہ انقلابات یک بہ یک رونما نہیں ہوئے بلکہ سب سے پہلے اہلحدیث فرقہ پیدا ہوا جس نے فقہ سے پیچھا چھڑایا اور خاصی تعداد میں مسلمانوں کو غیر مقلد بنا دیا۔ اہلحدیث فرقہ نے جب فقہ کو منہدم کر دیا تو اس کے بعد اہلحدیث فرقے کے اندر سے سرسید کا ظہور ہوا اور انھوں نے احادیث کے انکار کی انوکھی طرحیں ایجاد کیں، ان کے پیچھے پیچھے بہت سے تجدد پسند چلے یہاں تک کہ مولانا اسلم جیراج پوری اور غلام احمد پرویز ایسے عظیم منکرین حدیث پیدا ہوئے۔ اسی کے متوازی مولانا مودودی ایسے مخفی اہلحدیث پیدا ہوئے جنھوں نے اسلامی فقہ کی شرط نہ صرف ہٹا دی بلکہ صحابہ پر بھی کڑی تنقیدیں کی اور صحابہ کے عمل کو حجت نہ سمجھا، مثلاً داڑھی کے مسئلے میں مودودی صاحب نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے عمل کا اعتبار نہ کیا جو ایک مشت داڑھی رکھتے تھے اور کمال بے پروائی سے فرمایا کہ ذرا وہ حدیث تو دکھاؤ جس میں اللہ کے رسول نے داڑھی کے مقدار کے متعلق کچھ فرمایا ہو۔ پس، انھوں نے بھی اہلحدیث حضرات کی طرح فقہ کی پابندی سے نجات پائی اور اس طرح ان کے ماننے والوں نے خشخشی داڑھی رکھنی شروع کی جس کا سلسلہ آج تک جاری ہے۔ پس، جب نہ صحابہ کا دینی عمل اور فہم دین حجت رہا، نہ ائمہ مجتہدین کی فقہ حجت رہی، تو اس کے بعد جرأت بڑھتی گئی، حدیثوں کا انکار کیا گیا، مدتوں سے صورتحال یہ ہے کہ جیسے ہی آپ اسلام کے کسی حکم کے متعلق کسی تجدد پسند جدید تعلیم یافتہ مسلمان سے کچھ کہیں، وہ پوچھ بیٹھتا ہے کہ کیا قرآن میں یہ حکم ہے؟ اگر قرآن میں یہ حکم نہیں ہے تو میں اس کو اسلام کا حکم نہیں مانتا؛ یعنی اسلامی فقہ، صحابہ کا عمل اور فہم دین، اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث، اب یہ سب کچھ یا تو تجدد پسند اسلامسٹوں پر حجت نہ رہا یا پھر وضع شدہ اور جعلی قرار پایا۔ پھر سارا دین، اور ساری شریعت صرف اور محض قرآن تک محدود ہو گئی اور قرآن کے سوا سب کچھ کسی نہ کسی طریقے سے ناقابل اعتبار قرار دے دیا گیا۔ لیکن مسئلہ یہ تھا کہ قرآن کی قدیم اور وسطی تفاسیر بلکہ بہت سی جدید روایتی تفسیری اور ترجمے بھی دین اسلام کو جدید یانے کے پروجیکٹ میں سد راہ تھے، چنانچہ تمام روایتی تفسیروں کی بہت سی باتوں کو غیر معتبر سمجھا گیا اور لغت لے کر قرآن کی جدید ترین تفسیریں لکھی جانے لگیں۔ سب سے آخر میں اسلامی تجدد پسندی کے چمکتے ہوئے ستارے جاوید احمد غامدی کا ظہور ہوا

جنھوں نے بالکل ہی ایک نیا اسلام ایجاد کر ڈالا۔ دینی اصطلاحات ولفظیات کی ایسی ایسی تعبیریں پیش کیں کہ خدا کی پناہ!

اب قارئین کو کسی حد تک میرا موقف سمجھ میں آ سکتا ہے کہ اسلام خطرے میں کیوں ہے اور کن لوگوں کی وجہ سے ہے۔ دور جدید میں پہلے فقہ سے انکار کیا گیا، پھر حدیث سے انکار کیا گیا، پھر قرآن کی روایتی تفسیروں سے انکار کیا گیا اور لغت کی مدد سے من مانی تفسیر کی جانے لگی۔ حال یہ ہے کہ عالم اسلام میں ہر پانچ دس کوس پر ایک مفسر بیٹھا ہے جو دن رات قرآن کریم کی تحریری ہی نہیں، بلکہ آڈیو ویڈیو تفسیریں کرنے میں رات دن ایک کیے ہوئے ہے۔

اسلام کو اصل خطرہ اسی قسم کے منکرین فقہ، منکرین حدیث، اور لغت پرست مفسروں سے ہے جو چودہ سو سالہ اسلامی احکام اور قوانین کے برعکس جدید مغربی تہذیب سے متاثر ہو کر قرآن اور/ یا سنت کی رو سے نئے نئے احکام وقوانین ایجاد کرنے میں مصروف ہیں۔ اس تجدد پسندانہ کوشش کا نتیجہ بہت مہلک ہوگا، خاص طور سے ان ملکوں میں جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں۔ ایسے ملکوں میں مسلمانوں کے باہمی اختلافات سے فایدہ اٹھا کر ان پر بالکل ہی اجنبی قانون لاد دیا جا سکتا ہے۔ یہ بات میں نے ۲۰۱۶ء میں بھی کہی تھی اور اب پھر اس کا اعادہ کر رہا ہوں۔

میرا ماننا ہے کہ اسلام کو دور جدید کے علم و سائنس اور فلسفیانہ و اخلاقی معیارات کے مطابق بنانے کا طریقہ جو تجدد پسندوں نے اپنایا ہے، انتہائی غلط ہے۔ وہ طریقہ یہ ہے کہ لغوی اور نیم عقلی قیل وقال کے ذریعے دور جدید میں غیر موزوں ہو جانے والے اسلامی قانونوں کے متعلق کہنا کہ وہ کبھی اسلام کا حصہ ہی نہیں تھے بلکہ صرف مسلمان علما اور فقہا کی غلطیوں اور خیانتوں کا نتیجہ تھے۔ ایسا کہنے سے چودہ سو سالہ اسلامی قوانین اسلام سے خارج نہیں ہو سکتے۔ مثلاً قتل مرتد اور رجم جیسے قوانین کے متعلق دنیا کو یہ یقین دلانا کہ یہ قوانین اسلام کا حصہ نہیں، ایک مہا بیوقوفی ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کی شریعت اتنی عسیر الفہم ہے کہ مسلمان علما کے جمہور ہی نہیں بلکہ ۹۰ فیصد سے زیادہ حصہ چودہ سو سالہ اسلام کو بالکل غلط سمجھتا رہا، اور صرف انیسویں بیسویں اور اکیسویں صدی کے مٹھی بھر تجدد پسندوں نے ہی اسے صحیح طور پر سمجھنے میں کامیابی حاصل کی تو سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اتنی مشکلوں سے سمجھ میں آنے والی شریعت نازل ہی کیوں کی؟ کیا دنیا یہ نہ سمجھے گی کہ بارہ سے چودہ سو سال تک ہم اسلامی شریعت کے روایتی احکام وقوانین کے گن گاتے تھے، اور انیسویں سے اکیسویں صدی میں آخر ایسا کیا ہو گیا کہ درجن بھر سے زائد روایتی احکام وقوانین اسلام کا حصہ ہی نہیں رہے؟

دنیا بھر کے پڑھے لکھے لوگوں کے سامنے تمام اسلامی ماخذ کھلے ہیں، اسلامی تاریخ کا ہر باب روشن ہے، پھر یہ سمجھنا اپنی حماقت کا ثبوت دینا ہے کہ لوگ ایسی سخن سازیوں اور جدید کاریوں کو اصل اسلام سمجھیں گے۔ اسلام کو جدید یانے کے اس انتہائی غیر اصولی طریقے کا اثر یہ ہوگا کہ روایتی اسلامی فرقوں اور جدید اسلامی

فرقوں کے مابین اختلافات اور تنازعات بڑھیں گے جو بالآخر فرقہ ورانہ تشدد پسندی کو ہوا دے گی اور امن عالم درہم برہم ہو کر رہے گا۔

تجدد پسندوں کو چاہیے کہ وہ ٹھنڈے دل سے غور کریں کہ آخر وہ اسلام کا یکسر نیا اڈیشن کیوں نکال رہے ہیں؟ روایتی فقہ سے انھیں اتنے زبردست اختلافات کیوں ہیں؟ وہ شعوری یا لاشعوری طور پر اسلام کی نئی قرأت مغربی تہذیب کے معیارات کے تحت کر رہے ہیں یا نہیں؟

روایت پسندوں کو چاہیے کہ وہ تجدد پسندوں کی مجبوریوں کا علم حاصل کریں، دور جدید کے تقاضوں کو سمجھیں کہ آخر ایک شخص 'ایل جی بی ٹی' (LGBT) حقوق کو اسلام میں کیوں جگہ دینا چاہتا ہے، کیوں وہ چاہتا ہے کہ اسلام میں قتل مرتد اور رجم جیسے قوانین نہ ہوں، داڑھی رکھنے کی مجبوری نہ ہو، خواتین کے ستر عورت کی فقہی حدود میں تخفیف ہو، دور جدید کا سود حلال ہو جو بقول اس کے قرآن میں مذکور سود سے علیحدہ ہے، وہ کیوں چاہتا ہے کہ فنون لطیفہ کی تمام شکلیں حلال ہو جائیں؟ وہ رقص و سرود، موسیقی، مصوری اور مجسمہ سازی کو کیوں جائز کرنا چاہتا ہے؟ کل ملا کر روایت پسندوں کو یہ سوچنے سمجھنے، جاننے اور مطالعہ کرنے کی ضرورت ہے کہ تجدد پسند ایک ماڈرن اسلام کی ایجاد کیوں کرنا چاہتا ہے جس کے عقائد اور قوانین قدیم چودہ سو سالہ اسلام سے بہت مختلف ہیں، ماخذ کے اعتبار سے بھی اور تعبیر کے اعتبار سے بھی۔

روایت پسندوں کو ایک اور میدان میں توجہ دینی ہے۔ وہ ہے جدید تہذیب کے ذہن و مزاج کو جاننے اور سمجھنے کا۔ اس کا علم اور سمجھ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ جدید اور معاصر مغربی فلسفہ و سائنس کا ترجمہ و تشریح نہ کی جائے۔ قرون وسطی میں جب عالم اسلام میں یونانی فلسفہ داخل ہوا تھا تو مسلمانوں نے یونانی فلسفہ کی کتابوں کا بڑے پیمانے پر ترجمہ کرایا بھی تھا اور کیا بھی تھا۔ اور اسی کی بدولت انھوں نے زندگی کے ہر شعبے میں اپنے دور کی ہر ایک قوم سے زیادہ ترقی کی تھی۔ آج عالم اسلام میں جدید مغربی فلسفہ کے داخلے کے بعد پھر وہی صورتحال ہے۔ اس لیے آج بھی مغربی فلسفہ کو جاننے اور سمجھنے کے لیے اس کے ترجمہ اور تشریح کی اشد ضرورت ہے۔ مغربی فلسفہ کے ترجمہ و تشریح کے میدان میں ہمارے ہاں ماضی میں کچھ کام ضرور ہوا ہے لیکن وہ بہت کم ہے۔ اس سے زیادہ کی ضرورت ہے۔

مغربی فلسفہ و سائنس کو سمجھے بغیر معاصر دنیا کے غالب علمی و فکری نظام کے اجزائے ترکیبی کو سمجھنا ممکن نہیں، اور اسے سمجھے بغیر تجدد پسند ہوں یا روایت پرست، ہر محاذ پر بالآخر ناکام ہی ہوں گے، اور سمجھنے کا طریقہ اپنی تہذیبی زبان میں مغرب کے تہذیبی سرمایوں (عظیم مصنفوں) کا ترجمہ و تشریح لکھنا ہے، ان پر تنقید کرنا ہے، اور پھر ایک جدید فکری و عملی صورتحال کی تخلیق کرنا ہے۔ یہی تین طریقے ہیں جنھیں یکے بعد دیگرے یا متوازی طور پر اپنانے سے مسائل حل ہوں گے اور وہ خطرہ دور ہوگا جو اسلام کو درپیش ہے یعنی مسلمانوں کے باہمی اختلافات سے فائدہ اٹھا کر ان پر اجنبی قوانین لاد دینا جنھیں وضع کرنے میں مسلمانوں کا کوئی خاص رول نہ ہو۔

جب ایک بار اقلیتی ممالک میں مسلمانوں کا یہ حال ہوگا، تو پھر مسلم اکثریتی ممالک میں اس کا اثر ضرور پڑے گا کیوں کہ دنیا اب بے حد سمٹ چکی ہے اور مقام کے حالات کا اثر دوسرے مقامات پر ضرور پڑتا ہے۔

میں یہاں واضح کر دوں کہ میں روایت پسندوں کے چودہ سو سالہ اسلام کو اصل اسلام سمجھتا ہوں لیکن ساتھ ہی یہ مانتا ہوں کہ معاصر زندگی میں اس اصل اسلام کے بہت سے قوانین نا قابل عمل ہو چکے۔ رجم اور قتل مرتد نا قابل عمل ہو چکے، سب کے لیے مشت بھر داڑھی رکھنا نا قابل عمل ہو چکا، ذی روح کی مصوری کی حرمت کی پابندی نا قابل عمل ہو چکی اور اب فوٹو کھنچانا اور ویڈیو بنانا زندگی کے ہر شعبے میں ناگزیر ہے، یہ بس مثالیں تھیں۔ لیکن ان تمام نا قابل عمل احکام وقوانین کے اسلام کا حصہ ہونے پر میرا ایمان ہے اور میں تجدد پسندوں کی طرح ان احکام وقوانین کو تعبیری قیل وقال کے ذریعے اسلام سے خارج نہیں کرتا۔

یہ تصور ہی مکروہ ہے کہ ہم دور جدید کے تقاضوں سے اتنے متاثر ہو جائیں کہ اسلام کو بدل ڈالیں، قرآن کی تفسیر کو بدل ڈالیں، کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے:

خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں

میں مزید واضح کر دوں کہ اگر اسلام میں واقعی کسی عصری تبدیلی کی ضرورت ہے تو اسے بالکل شعوری طور پر کیا جائے۔ اور ایسا احکام کی سطح پر بھی ممکن ہے اور عقائد کی سطح پر بھی لیکن میں اس فریب خوردہ ذہنی کیفیت میں نہیں جی سکتا کہ فلاں فلاں احکام دراصل اسلام کا حصہ ہیں ہی نہیں اور تقریبا چودہ صدیوں تک تمام صحیح العقیدہ سنی علما اور فقہا اتنے سارے اسلامی قوانین واحکام کو غلط سمجھتے رہے اور ایک ہم ہی ہیں جو دور جدید میں انھیں صحیح سمجھ رہے ہیں!

تہذیبی نرگسیت

مبارک حیدر

پچھلے چند برسوں کے دوران مسلم اُمّہ نے دہشت گردی کے سلسلے میں بڑا نام کمایا ہے۔لیکن دہشت گردی کے واقعات سے پہلے بھی ہمارے مسلم معاشرے عالمی برادری میں اپنی علیحدگی پسندی اور جارحانہ فخر کی وجہ سے ممتاز مقام پر فائز رہے ہیں۔

دنیا بھر میں اسلام اور دہشت گردی کے درمیان تعلق کی تلاش جاری ہے اور بیشتر خوشحال یا ترقی یافتہ معاشروں کا دعویٰ ہے کہ جسے دہشت گردی کہا جا رہا ہے، وہ سرگرمی اسلام کے بنیادی کردار کا حصہ ہے۔ دوسری طرف سے مسلم معاشروں کے نمائندہ سیاست دان اور دانشور مسلسل وضاحت پیش کر رہے ہیں کہ اسلام میں تشدد اور دہشت گردی کا کوئی تصور ہی موجود نہیں۔

حقیقت کیا ہے، یہ جاننے کی ضرورت شدت سے محسوس کی جارہی ہے۔ بالخصوص یہ سوال بہت اہم ہے کہ مسلم معاشروں میں موجودہ تشدد کی لہر کے خلاف احتجاج نہ ہونے کے برابر کیوں ہے؟ ظاہر ہے کہ جو عناصر تباہ کاری کے موجودہ عمل میں لگے ہوئے ہیں، انھیں اپنے عزیز واقارب، اپنے پڑوسیوں اور اپنی بستیوں کی طرف سے نفرت کا سامنا نہیں۔ اگر کسی معاشرے کے رویہ میں کسی عمل سے سخت نفرت موجود ہو تو وہ عمل پھل پھول نہیں سکتا۔مثلاً عورت کی آزادی اور مذہبی آزادی کے خلاف ہمارے معاشرے میں نفرت موجود ہے تو ان آزادیوں کے پنپنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوگا۔ لہٰذا کہیں نہ کہیں تشدد اور تباہ کاری کو کوئی ایسی تائید حاصل ہے جو اسے توانائی مہیا کرتی ہے۔

تشدد اور تباہ کاری کا یہ عمل جس نے دنیا بھر کے مسلم عوام کو عالمی معاشروں کی نظر میں مشکوک بنا دیا ہے۔حتیٰ کہ برصغیر ہند اور افغانستان کے مسلمان خوف اور نفرت کی علامت بن گئے ہیں۔ کیا یہ عمل چند لوگوں کی سوچ بگڑنے سے شروع ہوا ہے؟ کیا مسلم معاشرے دنیا کے دوسرے معاشروں کے ساتھ چلنے کو تیار ہیں؟ کیا برصغیر ہند یعنی بنگلہ دیش، بھارت اور پاکستان کے مسلمان جدید دور کی تہذیبوں کے ساتھ امن کی حالت میں رہ

سکتے ہیں؟ کیا افغان قوم کا کردار ایک علاقائی تہذیب تک محدود رہ سکتا ہے؟ یا قدیم فاتحین کی یہ قبائلی آبادی وسط ایشیا، چین، پاکستان اور بھارت کو فتح کرنے کی آج بھی ویسی ہی خواہش رکھتی ہے جیسے ہزاروں برس کے دوران رہی ہے؟ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ دنیا کی موجودہ تہذیبوں سے مسلم تہذیب کا ٹکراؤ کیا نتائج دکھائے گا؟ کیا عالمی آبادی جو مسلمانوں کی آبادی سے چار گنا بڑی ہے اور جس میں امریکہ، روس، یورپ، چین، جاپان بھارت جیسے منظّم اور مسلح معاشرے شامل ہیں، اپنے ملکوں کی تباہی برداشت کرتے رہیں گے؟

دنیا کے مختلف ملکوں میں سفر کرنے والے مسلمان دوران سفر جس تجربے سے گزرتے ہیں، میں بھی کئی بار اس اذیت سے گزرا ہوں۔ مجھے اپنی اذیت اور اپنے عزیز و اقارب، اپنے دوستوں اور ہم وطنوں کی اجتماعی تذلیل پریشان کرتی ہے۔ اپنی اولاد اور آئندہ نسلوں کی بے بسی اور بربادی کا تصور بے چین کرتا ہے۔ میں پاکستانیوں کی اس نسل سے ہوں جس نے ایک جدید اور مہذب پاکستان کا خواب دیکھا تھا۔ ہم نے ۱۹۶۰ء اور ۱۹۷۰ء کی دہائیوں میں قدم قدم پر اُگتی ہوئی امیدوں کی فصل دیکھی۔ پھر اپنی آنکھوں کے سامنے اپنی خاک اڑتی دیکھ کر ہم بربادی کے عمل کو روک نہ سکے، ہمارا معاشرہ جہالت اور نرگسیت کا شکار ہوتا گیا اور قوموں کی جدید انسان دوست تحریکوں سے کٹتا چلا گیا، نیند میں چلتے ہوئے ایک معمول کی طرح جسے عامل نے اپنے کھیل کے لیے سلا دیا ہو۔

مجھے اس کتابچہ کی تلخیٔ بیان کا احساس ہے۔ مجھے اس بات کا بھی علم ہے کہ میں نے جس طبقہ کو اکاس بیل سے تشبیہ دی ہے اور جن محترم حضرات کی طرز فکر پر اعتراض کیا ہے، وہ کتنے بااثر اور کتنے زود رنج ہیں اور میرا معاشرہ کتنا زود رنج بنا دیا گیا ہے...... مجھے ڈر ہے کہ ہمارے معاشرے کو تباہی کی طرف دھکیلنے والا عنصر اپنی طرزِ فکر کی تباہ کاریوں کا تجزیہ کرنے پر آمادہ نہیں ہوگا بلکہ طرح طرح کی توجیہات اور الزام تراشی کے ذریعے اپنے کھیل کو جاری رکھنے کی کوشش کرے گا۔ اس کے باوجود میرا ایمان ہے کہ اس عنصر کا ہاتھ روکنا ضروری ہے، جتنا بھی ہم سے ہو سکے۔

دین کو سیاست اور روزگار بنانے والے حضرات میں ایک بہت بڑی تعداد پرخلوص طور پر اپنے راستے کو صراط مستقیم سمجھتی ہے۔ یہ سادہ دل مگر خود پسند لوگ ہیں جو مسلم معاشرے کے دوسرے لوگوں کی طرح چند شاطروں کی چال کا شکار ہوئے ہیں، لیکن دین سے روزگار اور سماجی اقتدار حاصل ہونے کی وجہ سے یہ لوگ اپنے موجودہ رول سے مطمئن ہیں بلکہ حالت فخر میں ہیں۔ میری تمنا اور دعا ہے کہ اس پرخلوص اور سادہ دل جم غفیر میں کوئی ایسی تحریک جنم لے جو انھیں بے جا فخر سے آزاد کر کے خود تنقیدی اور سچے انکسار کی طرف لے جائے۔

مسلم معاشروں کے وہ لوگ جو جدید مہذب معاشروں کے شہری بن گئے ہیں، کچھ عرصہ پہلے تک اپنے آبائی معاشروں کی رہنمائی کیا کرتے تھے۔ ان کی وجہ سے برصغیر کے مسلم اور غیر مسلم عوام انسانی تہذیب کی ترقی

کو پسند کی نظر سے دیکھتے اور رشک کرتے تھے، لیکن یہ ایک بڑی بدنصیبی ہے کہ یہ تارکین وطن تیزی سے رجعت اور جہالت کی اس تحریک سے متاثر ہورہے ہیں جو انھیں اسلامی تشخص کے نام پر علم وشعور سے نفرت پر اکسا رہی ہے اور جس کے نتیجہ میں مسلم عوام کے ہیرو اور رول ماڈل نہ تو سائنسدان ہیں نہ موجد بلکہ وہ قاری اور امام مسجد ان کے رہنما بن گئے ہیں جن کا کل اثاثہ رٹی ہوئی آیات اور حکایات ہیں جن کے معنی بھی وہ پوری طرح نہیں جانتے اور جن کے خطبوں میں جھوٹے فخر اور مہمل دعووں کے سوا اگر کچھ ہے تو وہ نفرت ہے جس کا انجام مسلم عوام کی تنہائی اور پسماندگی ہے۔...

مسلم نوجوان کی نفسیات پر مدرسہ اور قاری کے کلچر نے کئی منفی اثرات چھوڑے ہیں۔ لیکن ان میں تنگ نظری اور ایذا پسندی سب سے اہم ہیں، تخریب کاری انھی کا زہریلا پھل ہے۔ ہم اذیت میں جینے اور دوسروں کو اذیت پہنچانے کے عادی ہوگئے ہیں۔ ہمارا امام مسجد ہو یا عام مسلمان فخر سے دعویٰ کرتا ہے کہ ہم نے فلاں کو برباد کردیا، مثلاً ہم نے روس کو برباد کردیا، ہم امریکہ کو برباد کررہے ہیں، ہم بھارت کو بھی برباد کریں گے۔ چین کو یاجوج ماجوج کہنے کی تحریک جاری ہے اور وقت آنے پر چین کو برباد کرنے کا دعویٰ بھی سنا جاسکے گا۔ لیکن آپ اس امام یا یا اس مقتدی کے منھ سے یہ نہیں سنیں گے کہ ہم نے کس کس کو آباد کیا۔ اسے اپنی یا اپنے عوام کی اذیتیں دور کرنے میں کوئی دلچسپی نہیں۔ اسے فخر ہے کہ وہ برباد کرسکتا ہے۔ اذیت رسانی اور معصوم بچوں پر تشدد کے جس کلچر نے مدرسہ میں جنم لیا تھا، وہ بڑھ کر یونیورسٹی تک آیا اور اب بازار تک پھیل گیا ہے۔ ہمارے دانشوروں سمیت ہم میں سے کسی نے بھی اپنی عالمانہ نرگسیت سے نکل کر اس بربریت پر اعتراض نہیں کیا۔

مکمل ضابطۂ حیات

ایک بنیادی دعویٰ جس پر کئی دوسرے دعووں کے محل تعمیر کیے گئے ہیں، یہ ہے کہ اسلام مکمل ضابطۂ حیات ہے؛ حالاں کہ قرآن اور حدیث نے ایسا کوئی دعویٰ نہیں کیا بلکہ صرف اسلام کے دین حق اور سچی ہدایت ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ مکمل ضابطۂ حیات کا دعویٰ تہذیبی فخر کے لیے قائم کئے گئے مفروضوں میں سے ایک ہے۔ ہر تہذیب ایسے دعوے قائم کرتی ہے۔ روم کے لوگ اپنی تہذیب کو روشنی اور نظام کامل کہتے تھے، اہل ہند کا اپنے بارے میں یہی تصور تھا، حضرت عیسیٰؑ کے ماننے والے آج تک ایمان رکھتے ہیں کہ حضرت عیسیٰؑ آخری نبی اور ہادیٔ کامل ہیں، روم سے پہلے یونان دنیا کا استاد تھا اور بہت حد تک شاید اہل یونان کو فخر کا حق بھی تھا، سکندر اعظم دنیا کو ارسطو اور سقراط کی روشنی دینے نکلا۔ مسلمانوں کو بھی حق حاصل تھا کہ فاتح تہذیب کی حیثیت سے اپنے نظریۂ حیات کو مکمل ضابطہ حیات کہتے لیکن یہ سب زراعتی معاشروں کے دور تک ممکن تھا۔ جب دنیا صنعتی انقلاب کے بعد ریل، ہوائی جہاز، ٹیلی فون اور انٹرنیٹ کے ذریعے سکڑنے اور پھیلنے لگی تو لوگوں نے نئے مسائل کے نئے حل طلب کیے۔ تب ہم دنیا کا ساتھ نہیں دے سکے نہ ہی ہم دنیا کو نئے راستوں پر جانے سے روک سکے، حتیٰ کہ

پوری کوشش کے باوجود ہمارے حکمران طبقے اپنے مسلم معاشروں کو بھی نئی دنیا کا حصہ بننے سے روک نہیں پائے، حالاں کہ ہمارے مذہبی اقتدار پر قابض عناصر نے اپنے عوام کو روکنے کے لیے اسلام کا نام استعمال کرنے میں کوئی کسر نہیں چھوڑی، جس کا نتیجہ صرف یہ نکلا ہے کہ ہم تمام تر وسائل کے باوجود سب سے پسماندہ لوگ ہیں، کیوں کہ اس تذبذب کا شکار ہیں کہ رک سکتے نہیں اور بڑھنے کی اجازت نہیں۔ اِن حالات میں ہمیں یہ دیکھنا پڑ رہا ہے کہ کیا اسلام مکمل ضابطۂ حیات کا دعویدار ہے یا ہم ہی احمقانہ انداز سے ایسا فرض کر بیٹھے ہیں۔

قرآن اور حدیث نے مکمل ضابطۂ حیات کا دعویٰ نہیں کیا۔ کوئی آیت قرآنی، کوئی حدیث موجود نہیں جس میں ایسا کوئی مفصل بیان موجود ہو کہ اس کتاب کے بعد کسی علم، کسی حکمت یا کسی ریسرچ کی ضرورت نہیں ہوگی۔ 'الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی' کے معنی واضح ہیں۔ کسی ایسی تشریح کی گنجائش نہیں جو مکمل ضابطۂ حیات کا دعویٰ قائم کرنے میں مدد دے۔ اس کے معنی جو سب تراجم اور تشریحات میں موجود ہیں یہ ہیں "آج کے دن میں نے تمھارے لیے تمھارا دین مکمل کر دیا اور تمہارے لیے اپنی نعمت پوری کر دی"۔ رسولؐ اللہ، آپؐ کے صحابہؓ اور قریبی زمانہ کے مفسرین نے کبھی اس آیت کے معنی یہ بیان نہیں کیے کہ یہ ایک مکمل ضابطہ ٔحیات ہے بلکہ اس کے معنی واضح طور پر یہ تھے کہ اس کے بعد مزید وحی و ہدایت کا نزول نہیں ہوگا اور یہ نعمت یعنی قرآن حکیم پورا ہو گیا ہے۔ کسی اور ہادی کا انتظار نہ کیا جائے اور وحی کا سلسلہ بند کر دیا گیا ہے۔ تاہم کتنے ہی موضوعات اور سوالات ہیں جن پر قرآن و حدیث نے کوئی ضابطہ مقرر نہیں کیا۔

مثلاً قرآن نے نظام مملکت پر کوئی ضابطہ نہیں دیا، جو بے حد اہم موضوع ہے۔ رسولؐ اللہ کے وصال پر نیابت یا سربراہی کا جو سوال ابھرا، ثقیفہ بنوسعدہ میں جس پر اختلاف اور بحث کی صورت پیدا ہوئی، یا مسلم اُمہ کے دو بڑے گروہوں میں جس کی بناء پر آج تک اختلافات چلتے آ رہے ہیں، وہ اسی ضابطہ کی عدم موجودگی کے باعث ابھرا۔ اسی ضابطے کی عدم موجودگی کے باعث خلفائے راشدین کے چاروں طریقہ ہائے تقرر الگ الگ ہوئے۔ خلیفہ یا سربراہ مملکت کی میعاد اقتدار کا بھی کوئی تعین قرآن و حدیث میں موجود نہ تھا، حالاں کہ خلفائے راشدین نہ تو مامور من اللہ تھے نہ ہی قرآن و حدیث میں ان کے تاحیات اقتدار کے لیے کوئی اشارہ موجود تھا۔ اس کے باوجود جب حضرت عثمانؓ کے خلاف فتنہ برپا ہوا تو جید صحابہؓ کے مشورہ و اصرار کے باوجود آپؓ اقتدار سے الگ ہونے پر تیار نہ ہوئے، کیوں کہ کوئی ضابطہ یا قانونی ہدایت قرآن و حدیث میں موجود نہ تھی۔

مملکت کے معاشی نظام میں محصولات بنیادی اہمیت کے حامل ہوتے ہیں۔ قرآن و حدیث نے زکوٰۃ جیسے اہم ٹیکس کی وصولی پر کوئی حتمی فیصلہ نہیں دیا تھا جس کے باعث مسلم قبائل نے مرکز کو زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کیا۔ اس انکار پر فوج کشی کا قرآنی حکم موجود نہ تھا۔ چنانچہ حضرت عمر فاروقؓ نے فوج کشی کے فیصلہ سے اختلاف کیا۔ مکمل ضابطۂ حیات کا دعویٰ اگر صحیح ہوتا یعنی اگر ہر مسئلے پر قرآن اور حدیث میں واضح احکام موجود ہوتے تو حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور قبائل کے وہ سربراہان جو خود صحابی تھے، زکوٰۃ کی وصولی اور استعمال کے

اصول پر اختلاف کیوں کرتے ؟ اس اہم موضوع پر آج تک اہل اسلام کے دوفقہی مؤقف قائم ہیں۔ اہل تشیع زکوۃ کی ادائیگی میں مملکت کے جبر کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ اختیاری معاملہ سمجھتے ہیں، جب کہ اہل سنت کے ہاں یہ جبر شریعت کا حصہ ہے۔

اختلاف پیدا ہونے کی صورت میں اتفاق رائے کیسے بحال کیا جائے یا اختلافی آرا کی صورت میں فیصلہ کرنے کا طریقہ کار کیا ہوگا، اس مسئلہ پر بھی ضابط موجود نہ تھا یعنی 'شوریٰ بینکم ' کا اجمالی اور عمومی حکم کسی تفصیلی طریقۂ کار کے بغیر تھا۔ دنیا میں انسان کے بنے ہوئے ہر آئین میں ترمیم وتشریح کے لیے اور اختلاف کو ختم کرنے کے لئے واضح طریقہ کار دیا جاتا ہے۔ قرآن وحدیث میں یہ تو واضح تھا کہ 'ان تنازعوا فردّوا الی اللہ و رسولہ' یعنی اگر تنازع پیدا ہوتو اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف رجوع کرو اور یہ بھی سمجھا جاتا تھا کہ جہاں قرآن وسنت میں فیصلہ موجود نہ ہو، وہاں اجتہاد یعنی اپنی رائے سے فیصلہ کرلو۔ مگر اجتماعی معاملات پر لاگو ہونے والے فیصلے کرنے کے لیے کون لوگ یا کون سا ادارہ ہوگا، یہ لوگ کیسے مقرر ہوں گے اور یہ ادارہ کیسے تشکیل دیا جائے گا یعنی اگر کوئی ادارہ ہوگا تو اس کے وجود اور طریقہ کار کے ضابطے کیا ہوں گے۔ مثلاً 'ولتکن منکم امۃ' کا اگر ایک مقصد تنازعات میں رائے دینے کا بھی مان لیا جائے (حالانکہ اس کے فرائض میں شامل نہیں) تب بھی یہ سوال وہیں رہ جاتا ہے کہ اس ادارے کی تشکیل کیسے ہوگی، اس کے ارکان کا تقرر کون کرے گا اور کیسے کیا جائے گا۔ تنازعات کے تصفیہ کا طریقہ کار اور ضابطہ موجود نہ ہونے کے باعث مختلف فرقوں، فریقوں اور فقہ و تفسیر کے مختلف مکاتب کا ظہور ہوا جو آج تک نا صرف موجود ہیں بلکہ بڑھتا جا رہا ہے۔ جب کہ ہم جانتے ہیں کہ دنیا بھر کے منظّم دستوری معاشروں میں تشریح کے تنازعات حتمی طور پر حل ہوتے رہتے ہیں؛ مثلاً برطانیہ، فرانس، امریکہ، چین، روس، آسٹریلیا اور نیوزی لینڈ حتیٰ کہ بھارت میں صدیوں یا عشروں پہ محیط نظام اس انداز سے چل رہے ہیں کہ کوئی دستوری معاملہ لٹکا ہوا نہیں۔ اسلام سے پہلے روم کی سینٹ کے پاس بھی ایک طریقہ کار موجود تھا۔

رسولؐ اللہ کے وصال کے چند برس بعد حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے دور خلافت میں تراویح کو مسجد میں ادا کرنے کا حکم صادر فرمایا جو کہ رسولؐ اللہ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کے ادوار میں انفرادی سطح پر پڑھی جاتی تھیں یعنی عبادت کے موضوع پر بھی قرآن وحدیث کے فیصلے آخری نہ تھے۔ ان میں تبدیلی اور ترمیم کی گنجائش تھی۔ اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عمر فاروقؓ کو یا خلفائے راشدین کو اس نوعیت کے بنیادی دینی موضوعات پر قرآن وحدیث کے فیصلوں میں اضافہ کرنے کا یا انھیں بدل دینے کا اختیار تھا لیکن بعد کے مسلمانوں کو نہیں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اسلام کے مکمل ہونے کا عمل رسولؐ اللہ کی حیاتِ طیبہ یا وحی کے بعد کچھ عرصہ تک جاری رہا اور اس کے بعد بند ہوگیا۔ خود اس مفروضہ کو ثابت کرنے کے لیے قرآن وحدیث میں کوئی ثبوت موجود نہیں۔ یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ خلیفۂ وقت کو کسی عبادت میں تبدیلی کا اختیار کون سے حکم قرآنی یا حدیث کی رُو سے حاصل ہے۔

خود حدیث نبویؐ سے ثابت ہے کہ اجتہاد یعنی اپنی عقل و دانش سے فیصلہ کرنے کا اختیار بعد کے مسلمانوں کو حاصل ہے۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ قرآن و حدیث میں دی گئی ہدایات بعض معاملات پر مفصل اور بعض پر نہایت مختصر ہیں اور اسلام کو وقت کے ساتھ بدلنے اور مکمل ہونے کی ضرورت ہمیشہ رہے گی یعنی جب تک دنیا اور انسان کا وجود باقی ہے، مسائل اور ان کے حل آتے رہیں گے، یعنی قیامت کے دن تک ہر نظام تکمیل کے مراحل سے گزرتا رہے گا۔ یہ تسلیم کر لینا کسی طرح سے بھی اسلام کی عزت اور فضیلت میں کمی نہیں کرتا۔ چنانچہ یہ دعویٰ کہ اسلام مکمل ضابطۂ حیات ہے، محض مذہبی قیادت پر مسلط ایک طبقہ کا دعویٰ ہے جس کا مقصد صرف اتنا ہے کہ مسلم عوام اس طبقہ سے بے نیاز ہو کر اپنی عقل سلیم اور علم کی بنیاد پر فیصلے کرنے کی جرأت نہ کریں۔

غلبۂ اسلام

دوسرا بڑا مفروضہ جس پر تہذیبی نرگسیت کی بنیاد ہے، یہ ہے کہ اسلام کو ہر دوسرے دین پر غالب کرنا ہماری ذمہ داری ہے۔ قرآن و حدیث میں اس مفروضہ کی بھی کوئی بنیاد موجود نہیں۔ اس سلسلہ میں قرآن کی صرف ایک آیت مبارکہ کا ذکر کیا جاتا ہے جو یوں ہے:

هو الذی ارسل رسوله بالهدیٰ و دین الحق لیظهره علیٰ الدین کله ولو کره المشرکون (۶۱:۹)

[وہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور سچے دین کے ساتھ بھیجا تا کہ وہ اس دین کو تمام دینوں پر ظاہر، نمایاں، ممتاز کر دے، چاہے شرک کرنے والوں کو برا لگے۔]

ظہر یا اظہر کے معنی غالب کرنا یا مسلط کرنا کیسے بنائے گئے یہ معلوم نہیں۔ قرآن میں یہ لفظ دوسری جگہوں پہ بھی استعمال ہوا ہے جہاں معنی ظاہر کرنے یا کھول دینے کے ہیں مثلاً یہ لفظ سورۃ تحریم میں بھی آیا ہے اور وہاں بھی اس کے معنی یہی ہیں:

فَلَمَّا نَبَّأَتْ بِهِ وَأَظْهَرَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَن بَعْض

[پس جب اس نے اس بات کی خبر کر دی اور اللہ نے انھیں نبیؐ کو اس پر آگاہ کر دیا تو نبیؐ نے تھوڑی بات بتا دی اور تھوڑی ٹال گئے]

یہ اس واقعہ کا بیان ہے جہاں رسولؐ اللہ نے راز کی ایک بات حضرت حفصہؓ کو بتائی تو انھوں نے حضرت عائشہؓ کو بتا دی لیکن حضرت حفصہؓ کا یہ فعل اللہ نے اپنے نبیؐ پر ظاہر کر دیا تو آپؐ نے حضرت حفصہؓ کو اشارتاً جتلا دیا کہ آپؐ کو حضرت حفصہؓ کی اس غلطی کا علم ہو چکا ہے۔

چنانچہ 'لیظهره' کے معنی یہی بنتے ہیں کہ '' تا کہ وہ (رسولؐ اللہ) اس دین کو ظاہر کریں، نمایاں کریں،

ابھاریں، واضح کریں، چاہے مشرکوں کو برا لگے۔سورۃ الصّف کی آیت ۸ میں ہے:

يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ

[وہ چاہتے ہیں کہ اللہ کے نور کو اپنے منھ سے بجھا دیں، اور اللہ اپنے نور کو تکمیل تک پہنچانے والا ہے چاہے کافروں کو برا لگے۔]

نور کو تکمیل تک پہنچانے اور دینِ حق کو سب دینوں سے یا دینوں پر نمایاں کرنے کا عمل دونوں اس انداز سے بیان ہوئے ہیں جن میں اچھائی کے پھلنے پھولنے اور مخالفوں کی مخالفت کے باوجود سچائی کے آگے بڑھنے کا عمل ہے۔ جب کہ اس عمل میں کافروں کی اس کوشش کا ذکر اہم ہے جو وہ نورِ حق کو بجھانے کے لیے کرتے تھے، یعنی ایک جارحانہ عمل کے مقابلے میں سچائی کے زندہ رہنے اور پنپنے کا بیان ہے۔اس بیان میں کسی ایسے عمل کی طرف اشارہ موجود نہیں کہ اگر کوئی مذہب اسلام کو مٹانے یا ختم کرنے کی کوشش ہی نہیں کر رہا تو اسلام آگے بڑھ کر اسے مٹانے کی کوشش کرے۔سورۃ نمبر ۳، آلِ عمران کی آیت نمبر ۸۵ ہے:

وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِيْن

[اور جو شخص اسلام کے سوا کسی اور دین کی پیروی کرے گا تو اس کا دین قبول نہیں کیا جائے گا اور وہ آخرت میں نقصان اٹھانے والوں میں ہوگا۔]

یہاں بھی اسلام کی تاکید کا انداز سلامتی کا ہے، دوسروں کی تذلیل یا تسخیر کا نہیں۔سنجیدہ اعلان کا ہے، فخر یا تکبر کا نہیں۔اور دوسرے مذاہب کے ختم ہو جانے کا بیان کہیں بھی دکھائی نہیں دیتا، جو کہ غلبہ کے لفظ سے ظاہر کیا جاتا ہے۔

سب سے اہم بات یہ ہے کہ اگر 'لیظھرہ' کا معنی غالب کرنے کا بھی لے لیا جائے تو بھی یہ عمل پاکستانی مسلمانوں کے یا قبائلی مجاہدین کے سپرد نہیں کیا گیا، کیوں کہ اس آیت کا وعدہ رسولؐ اللہ کی ذات سے ہے، یعنی رسول بھیجا گیا ہے تا کہ وہ اس عمل کو مکمل کرے۔آیت نمبر ۸ میں نور اللہ کی تکمیل کا کام اللہ نے اپنے ہاتھ میں لیا ہے اور آیت نمبر ۹ میں 'لیظھرہ' کے فاعل خود رسولؐ اللہ ہیں۔آپؐ نے اپنی زندگی میں جو کام مکمل کیا وہی اس آیت کا وعدہ تھا۔ مذاہب کا وجود مٹا دینا یا تمام مذاہب کے ماننے والوں پر مسلمانوں کا چھا جانا، حکمران ہونا یا غالب آنا، اس آیت میں یا کسی دوسری آیت میں موجود نہیں۔ فتح کے ذریعے فضیلت حاصل کرنے کا فلسفہ اگرچہ اسلاف نے اپنایا اور ایک عرصہ مسلمانوں نے دنیا کے بیشتر حصوں پر حکومت کی، تاہم اس کا تعلق دین کے کسی حکم سے نہیں، نہ ہی کوئی ایسا حکم آج کی دنیا کے لیے دیا جا سکتا ہے کہ جب مسلمان اپنے کردار اور علم کے اعتبار سے دنیا کی پسماندہ ترین قوموں میں سے ہیں۔

رسولؐ اللہ کو دنیا ایک عظیم صاحبِ دانش اور مدبّر کی حیثیت سے جانتی ہے، جن کی اصابت رائے، سیاسی تدبر اور معاملہ فہمی کا اعتراف دشمنوں نے بھی کیا ہے۔آپؐ کے انداز حیات اور طرز سیاست سے معمولی واقفیت

رکھنے والا شخص بھی اندازہ لگا سکتا ہے کہ اگر آپؐ موجود زمانے میں موجود ہوتے تو تشدد سے بڑھتی ہوئی نفرت اور بین الاقوامی رابطوں کے اس دور میں تشدد کے مقابلے میں سفارت اور مکالمہ کو ترجیح دیتے، طاقتور دشمن کی بے انصافی اور ظلم کے خلاف امن پسند اور منصف مزاج قوتوں کو متحرک کرتے۔ دشمن کی اپنی صفوں میں عدل و انصاف کی جو قوتیں موجود ہیں، ان سب مثبت قوتوں کی حمایت آج ہم نے صرف اس لیے گنوا دی ہے کہ ظلم کے خلاف ہماری نام نہاد جنگ کی کمان رسولؐ اللہ جیسے عالمی مدبر کے ہاتھ میں نہیں بلکہ ایسے جاہلوں کے ہاتھ آ گئی ہے جن کا نظریۂ حیات انسانی تہذیب سے نفرت پر مبنی ہے۔

سنت رسولؐ کا نظریہ

اہل اسلام کا ایمان ہے کہ نبیؐ اللہ کی ذات کے دونوں پہلو یعنی نبوت اور بشریت اگر چہ ہدایت کے ماتحت تھے، تاہم بشری فیصلے یعنی ایک انسان کی حیثیت سے کیے جانے والے فیصلے شرعی حکم کا درجہ نہیں رکھتے۔ آپؐ کے بعض فیصلے ایسے بھی ہیں جنھیں اللہ نے پسند نہ فرمایا، مثلاً غزوۂ بدر کے قیدیوں کا فیصلہ اور سورۃ تحریم میں رسولؐ اللہ کے اس فیصلے کو ناپسند کیا گیا جو آپؐ نے غالباً اپنی ایک زوجہ مطہرہ کے سامنے دوسری زوجہ کے بارے میں کیا۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ سے کنارہ کشی کے عمل کی اللہ نے توثیق نہیں کی۔ خود رسولؐ اللہ نے اپنی بعض آرا کو ذاتی رائے کے طور پر تبدیل کیا؛ جیسے پودوں کی کاشت پر آپ کی رائے جو عملاً نتیجہ خیز نہ ہوئی، اور حضرت عمرؓ کے اعتراض پر رسولؐ اللہ کا حضرت ابو ہریرہؓ کو منادی روک دینے کا حکم جس میں یہ کہا جا رہا تھا کہ اے لوگو جس نے بھی کلمہ پڑھ لیا، وہ جنت میں داخل ہو گیا، جس پر حضرت عمرؓ نے اعتراض کیا اور رسولؐ اللہ نے اس اعتراض کو تسلیم کر کے منادی روکنے کا حکم دیا۔

اسی طرح رسولؐ اللہ نے بحیثیت انسان بہت کچھ کیا، جس کی تقلید ہم پر لازم نہیں، کیوں کہ وہ بشری یعنی دنیاوی عمل تھے؛ جیسے مختلف مواقع پر آپؐ نے بھوک کاٹی، تو بھوکا رہنے کا عمل ہمارے لیے اسی طرح واجب تقلید نہیں جیسے روزہ رکھنے کا عمل لازم ہے۔ یا آپؐ نے بعثت کے بعد اگر کوئی معاشی سرگرمی نہیں کی تو یہ عمل کسی فرد یا گروہ کے لیے جواز فراہم نہیں کرتا کہ وہ دینی خدمت کے نام پر خود کو معاشی ذمہ داریوں سے آزاد کر لے۔ آپؐ نے حضرت خدیجہؓ کی زندگی میں کوئی دوسرا نکاح نہیں کیا تو اس سے اہل اسلام نے اپنے اوپر یہ پابندی عائد نہیں کی کہ وہ پہلی بیوی کی موجودگی میں دوسرا نکاح نہ کریں۔ یا آپؐ نے افلاس اور تنگدستی کو برداشت کیا اور اپنے جوتے خود مرمت کیے، تو امت مسلمہ کا ہر فرد اسی طرزِ حیات کو اپنانے کا پابند نہیں بلکہ حضورؐ کی سخت معاشی تنگدستی کو دیکھتے ہوئے بھی آپؐ کے روبرو حضرت عثمانؓ بے حد دولتمند تھے۔ آج کے دور میں ایک طرز فکر سے وابستہ ہو کر ہمارے کچھ بھائی داڑھی رکھنے، شلوار ٹخنوں سے اوپر کرنے اور پاؤں کے بل بیٹھ کر پانی پینے کو سنت رسولؐ اور اسلامی شناخت کا درجہ دے رہے ہیں، جب کہ رسولؐ اللہ کی پیروی ان باتوں میں کرتے نظر نہیں آتے جن

میں مال اور مفاد کی قربانی دینا پڑے۔ ایسا کہیں دیکھنے میں نہیں آیا کہ جو لوگ داڑھی کے مسئلہ پر جبر و تشدد پر اتر آئے ہیں اور انھوں نے حجاموں کی دکانیں جبراً بند کر دی ہیں، انھوں نے کسی کو اس بات کے لیے بھی دھمکایا ہو کہ وہ اپنے کروڑوں کے اثاثے امت کے غربا کے نام کر دیں یا کسی اجتماعی فنڈ میں دے دیں، کیوں کہ رسولؐ تو ذاتی ملکیت سے محروم رہے لہٰذا تم ذاتی ملکیت کیسے رکھتے ہو۔ چنانچہ رسولؐ اللہ کی فاقہ مستی اور شفقت کی تصویریں آپؐ کی امت کے اہل ثروت حضرات میں کہیں دکھائی نہیں دیتیں۔ یہ اسلام اور انسانیت کے ساتھ کتنا ظلم ہے کہ ذاتی حلیے کے لیے تو لوگوں کو بندوق اور توپ کی قوت سے مجبور کیا جائے، غریب حجاموں کی دکانیں اڑا دی جائیں، کسی بدنصیب اور کمزور عورت کو بدکاری کے جرم میں پکڑ کر زدوکوب کیا جائے، جب کہ اس عورت کے پاس جانے والے محفوظ رہیں اور زر و مال اکٹھا کرنے والوں، حتیٰ کہ غریبوں کے منہ سے روٹی چھین کر اناج ذخیرہ کرنے، اسمگل کرنے والوں، عورتوں اور لڑکوں کی تجارت کرنے والوں، اسلحہ اور منشیات کے تاجروں اور سود خوروں کو کھلی چھٹی ہو۔ کیا خوش بختی ہوتی اگر اسلام کی شناخت کا درجہ عمدہ سماجی اعمال کو دیا جاتا، معاشرہ کے کم نصیب لوگوں کی دستگیری کے لیے ادارے بنائے جاتے، جہاں علم و ہنر کی ترویج کا اہتمام ہوتا، جس سے معاشرہ کی معاشی کارکردگی بہتر ہوتی، جرائم پیشہ افراد کا ہاتھ روکا جاتا۔ اگر توپ تفنگ کا استعمال اتنا ہی پسندیدہ عمل تھا تو ظالموں، چیرہ دستوں، قبضہ گروپوں اور غنڈوں پر طبع آزمائی کی جاتی۔ اسلام کا نام لینے والے انصاف اور ایثار میں دوسروں سے نمایاں نظر آتے، رسولؐ اللہ سے عشق و عقیدت کا دعویٰ کرنے والے ایک مثالی معاشرہ بنا کر دکھاتے جو دنیا بھر کے لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کرتا، جس کی کشش جابر ملکوں کے عوام کو اسلام کا مداح بناتی۔ دنیا میں کہیں کوئی ایسی مسلم بستی ہوتی جو انسانوں کے لیے پرمسرت زندگی اور عظمت کردار کی مثال ہوتی، لیکن ایسا نہیں ہوا، نہ ہونے کے آثار ہیں۔ توپ تفنگ سے تو صرف مزدوروں کو رزق اور علم سے محروم کیا جا رہا ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ ہمارے معاشروں کا مستقبل کیا ہے؟

رسولؐ اللہ کے دنیاوی فیصلوں کی تقلید اگر چہ وحی یا شریعت کی طرح لازم نہیں، پھر بھی ان فیصلوں کو راہنما اصول مانتے ہوئے اور عقیدت کے اظہار کے طور پر ان پر عمل کیا جاتا رہا ہے۔ لہٰذا ہم یہاں اتنا کہہ کر چھوڑ دیتے ہیں کہ وقت کے مطابق اگر حکومت وقت کو یا مسلمان معاشرے کو رسولؐ اللہ کے کسی دنیاوی فیصلہ سے ہٹ کر فیصلہ کرنا پڑے تو یہ نہ تو اسلام سے انحراف ہوگا نہ گستاخی۔ مثلاً اگر آج کے کسی جدید شہر پر دشمن فوج حملہ آور ہو تو خندق کھودنے کی بجائے کسی دوسرے طریقہ سے شہر کا دفاع کرنا گستاخی ہوگی نہ انحراف۔

اسلاف کا فخر

خلافت راشدہ اور اسلاف کا دور مسلمانوں کی بھاری اکثریت کے نزدیک بے حد واجب الاحترام دور ہے، کیوں کہ یہ اسلام کی زبردست کامیابیوں اور اثر انگیزی کا دور ہے۔ یہ انسانی مزاج کی روایت ہے کہ لوگ

اپنے آباؤ اجداد کی تعریف کرنا اورسننا پسند کرتے ہیں۔ ہم بھی انسانوں کی اسی روایت پر ہیں۔ ہمیں بھی اپنی شناخت کے اونچے مینار اچھے لگتے ہیں اور کیوں نہ لگیں کہ جب ہمارے موجودہ وقتوں میں فخر کے لیے کچھ اور موجود ہی نہیں اور فخر کو ہم نے اپنی عادت بنا رکھا ہے۔ جب کہ قومیں حقیقی وقت میں زندہ ہوں تو آگے دیکھتی ہیں، جب نڈھال، پژمردہ اور زوال پذیر ہو جائیں تو ماضی کی کہانیوں پر گزر بسر ہوتی ہے؛ جیسے بچے اور جوان ماضی کو کم یاد کرتے ہیں، حال اور مستقبل کے خواب دیکھتے ہیں، کیوں کہ نمو کی رونق ہر طرف امید اور امنگ دکھاتی ہے، مگر عمر رسیدہ، تھکے ہوئے بزرگ جن کی قوت ادراک، قوت تعمیر اور قوت نسل گری رخصت ہو چکی، وہ ماضی کے افسانے دہراتے اور ٹھنڈی آہیں بھرتے ہیں۔ اگر بہت انا پسند ہوں تو یہ بزرگ اپنے گردوپیش پر برہم ہوتے ہیں اور اسے غلط روا اور ناجائز قرار دیتے ہیں۔ لگ بھگ ایسا ہی تہذیبوں کے ساتھ بھی ہے۔

انسانی حیات کے تسلسل کی کئی شکلیں ہیں۔ ایک فرد کی حیات ہے جو ایک مختصر عمر تک ہے۔ فرد اپنی مختصر حیات کے ثمر اور ورثے اپنی نسل میں چھوڑ جاتا ہے، لیکن نسل پیدا کرنے کے لیے اور انھیں اپنی جینیاتی اور ہر طرح کی وراثت دینے کے لیے وہ کم سے کم صنف مخالف کی مدد کا محتاج ہوتا ہے، یعنی تنہا اپنے اس مقصد کو مکمل نہیں کر سکتا۔ ایک اور حیات قبیلوں اور گروہوں کی ہے۔ عرصہ کے اعتبار سے یہ حیات فرد سے کہیں طویل ہے مگر قبیلے اور گروہ دوسرے قبیلوں اور گروہوں سے کبھی ٹکراتے کبھی بغل گیر ہوتے ہیں۔ رابطہ کی ان دونوں شکلوں میں نئے قبیلے اور گروہ بنتے ہیں، اکیلا کوئی قبیلہ بھی زندہ نہیں رہتا۔ پھر ایک حیات تہذیبوں کی ہے، قبیلوں کی شناخت سے بڑی شناخت بنا کر تہذیبیں انسان کی نشوونما کا کردار ادا کرتی ہیں، لیکن کوئی تہذیب لافانی نہیں۔ فرد اور قبیلے کی طرح تہذیب بھی دوسری تہذیبوں سے ملے بھڑے بغیر تخلیق کا عمل پورا نہیں کر سکتی۔ فرد اور قبیلے کی طرح تہذیب بھی الگ اور تنہا زندہ نہیں رہتی۔ جیسے کوئی فرد اپنے اندر مکمل نہیں بلکہ بقا کے لیے قبیلہ اور گروہ کا محتاج ہے، جیسے قبیلہ اپنے اندر مکمل اور حرف آخر نہیں بلکہ تہذیب میں مدغم ہونے پر مجبور ہے، ایسے ہی تہذیب بھی اپنے اندر تنہا مکمل نہیں، نوع انسانی کی بڑی پیش قدمی میں دوسری تہذیبوں کے ساتھ ملنے اور بدلنے کی پابند ہے۔ فرد نفسیاتی مرض میں مبتلا ہو جائے تو صنف مخالف اور گروہ سے کٹ جاتا ہے۔ کوئی سوسائٹی یا کوئی تہذیب جب اپنے خول میں سمٹ جائے، اپنے خول کو اپنی شناخت بنا لے یا فخر و تکبر میں مبتلا ہو کر دنیا سے ٹکرا جائے تو نفسیاتی مریض کی طرح تباہی کی طرف نکل جاتی ہے۔ خول میں سمٹی ہوئی تہذیب کی مثال براعظم امریکہ میں آباد انکا مایا تہذیب تھی اور کسی حد تک برصغیر ہند میں ہندو تہذیب، اور فخر و تکبر کی ایک مثال رومن تہذیب اور جدید وقتوں میں جرمن فاشزم۔ شاید ریاست ہائے متحدہ امریکہ بھی اسی راستے پر گامزن ہو مگر امریکہ کے دانشوروں اور اس کے جمہوری نظام کے باعث توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ جلد اپنا رستہ بدل لے۔ شاید امت مسلمہ کہلانے والوں کی بڑھتی ہوئی خودستائی اور ماضی پرستی انھیں بھی ایسے رستے پر لے جا رہی ہے جس کی منزل فتح نہیں تنہائی ہے۔

ہمارے ہاں رویوں کی جو دیگیں پک رہی ہیں، ان کا حال جاننے کے لیے چند چاول چکھ لیں۔

گیارہ اگست ۲۰۰۸ء کا 'نوائے وقت'، خصوصی ایڈیشن میرے سامنے ہے۔ پروفیسر خالدہ منیر الدین چغتائی کا انٹرویو ہے، فرماتی ہیں:

> مسلمانوں نے ہندوؤں کو تہذیب سکھائی، لباس، مساوات، شرم و حیا اور طلاق کا تصور دیا۔ ہندوؤں کو زندگی کا سلیقہ مسلمانوں نے ہی سکھایا۔ انھیں پہننے کا اوڑھنے کا قرینہ آتا تھا نہ کھانے پینے کی تمیز......

اسی انٹرویو میں فرماتی ہیں:

> گرداس پور میں اِن دنوں (مسلمان) لڑکیوں کو پڑھانے کا رواج نہیں تھا، مگر میری ماں نے کہا 'میں تے اپنی کڑیاں نوں پڑھانا اے' تو میرے دادا نے کہا 'پتر توں پڑھا میں تیرے نال آں، ویکھاں گا کون کیہ کہندا اے'......

دیکھیں حالت یہ ہے کہ بیسویں صدی ہے اور اس مسلم سوسائٹی میں لڑکیوں پر تعلیم کے دروازے بند ہیں لیکن ایک خاتون جو پڑھنا لکھنا سیکھ گئی ہے، کہہ رہی ہے کہ ہندوؤں کو عورت مرد کی مساوات اور تہذیب ہم نے سکھائی۔ ہندو تہذیب کے بارے میں متفقہ رائے یہ ہے کہ چار ہزار سال سے یہ اعلیٰ درجے کی تہذیب رہی ہے جس میں علم فلسفہ، علم ہندسہ رائج رہے جو مسلمانوں نے ان سے سیکھے۔ عورتوں کو موسیقی اور رقص کی تربیت اس تہذیب میں صدیوں سے جاری رہی ہے اور عورت کو خاندان کی محترم ماں کی حیثیت سے اعلیٰ مقام حاصل رہا ہے۔ ہماری نفسیاتی حالت ایسی ہے کہ ہم اپنا سر بلند کرنے کے لیے دوسرے کا سر جھکانا ضروری سمجھتے ہیں۔

ملک کے ہر اخبار میں خبریں آ رہی ہیں کہ سچا اور خالص اسلام نافذ کرنے والوں نے لڑکیوں کے سینکڑوں اسکول جلا دیے ہیں اور جو باقی بچے ہیں جلد ہی جلا دیئے جائیں گے تاکہ لڑکیوں کو 'شرم و حیا اور مساوات' میں رکھا جا سکے جس کا دعویٰ محترم خاتون اپنے مضمون میں کر رہی ہیں۔

اسی اخبار میں پروفیسر خالدہ کے انٹرویو کے نیچے ایک مضمون کی سرخیاں یوں ہیں:

> عورت کا المیہ: عدم تحفظ، تشدد، حق تلفی اور امتیازی سلوک خواتین کی ترقی کی راہ میں حائل ہیں۔

یہ عورت جس کا ذکر کیا جا رہا ہے کہیں اور کی نہیں اسلامی جمہوریۂ پاکستان کی ہے۔

پروفیسر خالدہ کہتی ہیں کہ ''اِن نفرتوں نے تو پاکستان بنا دیا، ان نفرتوں کو دعا دو'' اور ''جب تک نظامی صاحب اور ان کا اخبار سلامت ہے، ہم اندھیروں سے کبھی نہیں ٹکرائیں گے''۔ نہ ٹکرانے والی بات ممکن ہے کتابت کی غلطی ہو مگر حقیقت یہی ہے کہ ہم اندھیروں سے ٹکرانے کی بجائے ان میں رہنا زیادہ پسند کرتے ہیں۔

اسی اخبار میں مولانا صوفی محمد کے ارشادات بھی چھپے ہیں، فرماتے ہیں:

پاکستان میں عملاً کفری نظام رائج ہے، جس میں مسلمانوں کی دعائیں قبول نہیں ہوتیں۔

غالباً اسی کفری نظام کو ختم کرنے کے لیے لڑکیوں کے اسکول اور شیو بنانے والے حجاموں کی دکانیں جلائی جارہی ہیں۔

کل کے اخباروں میں عوامی جمہوریۂ چین میں ہونے والے دھماکوں کی خبر تھی۔ لکھا تھا دھماکے چین کے مسلم اکثریتی صوبہ میں ہوئے جہاں مسلمان علیحدگی پسند تحریک چلا رہے ہیں۔

حضرت اقبال کی تمنا تھی کہ:

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بہ خاک کاشغر

لیکن کیا مسلمان ایک ہو رہے ہیں یا صرف علیحدہ ہو رہے ہیں؟ کہا جاتا ہے کہ حرم کے سعودی محافظوں کے ایما پر مسلمانوں میں اسلامی فخر کے جذبات ابھارے جا رہے ہیں، لیکن خود اپنے وطن میں سعودی لوگ غیر ملکی مسلمان کو شہریت کے حقوق نہیں دیتے، رائے کا حق بھی نہیں دیتے، چاہے ساری عمر اس مسلمان نے عرب آقاؤں کی خدمت کی ہو......عربوں کے حرم میں بوڑھی ہو جانے والی غیر ملکی لونڈیاں مر کر بھی عرب شہریت حاصل نہیں کر پاتیں......ایک ہونے کا یہ تصور کتنا پیچیدہ ہے!

تلخ سچائی یہ ہے کہ موجودہ دور میں مسلم ذہنیت کا غالب رنگ علیحدگی پسندی ہے۔ مسلم اتحاد صرف ایک نعرہ ہے لیکن مسلم علیحدہ پسندی ایک حقیقت۔ تہذیبیں جب رس دار اور توانا ہوتی ہیں تو بین الاقوامیت مانگتی ہیں، دوسری تہذیبیں ان سے بچنے کے لیے اپنے خول میں سمٹتی ہیں۔ یہی تہذیبیں جب بوڑھی اور بے ثمر ہو جائیں تو علیحدگی مانگتی ہیں اور توانا تہذیبوں کو گناہ، گمراہی اور کفر کے نام دے کر اپنے بچاؤ کی کوشش کرتی ہیں۔ آج ہماری مسلم آبادیاں چاہیے وہ یورپ، امریکہ اور روس میں ہوں، چاہے چین جاپان اور بھارت میں؛ ان کا ایک ہی تقاضا ہے: علیحدگی۔ اپنے خول میں سمٹنے کے لیے ہمیں فخر اور نفرت کے جذبات دیے گئے ہیں اور موت کے بعد جنت کی بشارت۔ ظاہر ہے کہ یہاں کچھ نہ پانے والوں کو آس کا سہارا اور غفلت کا گنبد چاہیے جس میں وہ چھپے رہیں۔

غفلت کے ضمن میں ایک غریب گھریلو ملازمہ کے خیالات سنیے۔ یہ ۲۴ گھنٹے، ۷ دن ڈیوٹی کرنے والی خالص ان پڑھ پیدائشی نوکرانی ہے۔ اسے اپنے مسلمان مالکوں کے سامنے صوفہ تو چھوڑیں، کرسی پر بیٹھنے کی اجازت نہیں۔ اس نے جانے کیا کیا پاپڑ بیلنے کے بعد ایک سیکنڈ ہینڈ موبائل فون خریدا ہے، جس کے صرف ایک فنکشن کا استعمال اس نے مشکل سے سیکھا ہے، یعنی فون کرنے اور سننے کا فنکشن۔ لیکن یہ فنکشن بھی مالکوں کے سامنے استعمال کرنے کی اجازت نہیں۔ میں نے اس سے پوچھا ''بولو جنھوں نے یہ فون جس سے تم اپنے خاندان سے بات کر لیتی ہو، یہ بجلی، یہ ٹرینیں بسیں، ٹی وی، یہ گیس اور بجلی کے چولھے جن میں پھونکیں مار کر

لکڑیاں جلانے کی ضرورت نہیں پڑتی وغیرہ وغیرہ بنائے ہیں اور جنھوں نے اپنے ملکوں میں مالک ملازم کے انسانی حقوق برابر کیے ہیں اور تم ٹی وی پر دیکھتی ہو ان کی ملازم عورتیں مالکوں سے اور مالک ملازموں سے کیسا برتاؤ کرتے ہیں، تو کیا وہ لوگ اچھے ہیں یا ہم لوگ اچھے ہیں؟'' اس نے جواب دیا '' وہ تو کافر ہیں، وہ ہم سے اچھے کیسے ہو سکتے ہیں؟ وہ دنیا میں جو مرضی کر لیں، اگلے جہان جنت میں تو مسلمان ہی جائیں گے۔ یہ چار دن کی زندگی ہے اصل بادشاہی تو موت کے بعد ہونی ہے۔'' میں نے پوچھا '' اچھا تو یہ بتاؤ ہم میں سے کون سی خوبی تمھیں سب سے اچھی لگتی ہے؟'' اس نے جواب دیا '' آپ لوگ اتنے امیر ہیں، پھر بھی آپ نماز پڑھتے ہیں اور سارے خاندان نے حج کیا ہوا ہے۔ اس سے بڑی اچھائی اور کیا ہو سکتی ہے۔ میری حسرت ہے کہ میں بھی حج کروں۔''

دلچسپ بات یہ ہے کہ چند روز پہلے اس ملازمہ کی سولہ سالہ بیٹی کو ایک مدرسہ کے مہتمم حاجی مولانا نے زنا بالجبر کا نشانہ بنایا تھا، جسے بچی کے باپ نے رنگے ہاتھوں پکڑ لیا تھا۔ اس واقعہ کی تحقیقاتی رپورٹ ایک نجی چینل پر چلی لیکن مدرسہ کے مہتمم کا کچھ نہیں بگڑا، نہ ہی مدرسہ کو کوئی فرق پڑا۔ آج بھی دونوں اتنے ہی محترم اور آزاد ہیں، جتنے پہلے تھے۔ ابھی دو دن پہلے اس ملازمہ نے ٹی وی نیوز میں گوالمنڈی لاہور کا واقعہ سنا تھا جس میں مبینہ طور پر نو دس سال کی ایک بچی کو امام مسجد کے بیٹے اور موذن نے جبری زنا کا نشانہ بنا کر ہسپتال پہنچا دیا تھا۔ بھوک، بے حسی، سماجی بے انصافی اور جرائم سے بھرے ہوئے اس معاشرہ کی خبریں سننے والی اس مسلمان عورت کو سکھانے والوں نے وہ اسلامی فخر سکھایا ہے جس کے خول میں سمٹ کر اس کا وجود ہر کڑوی خبر ہر تلخ سچائی سے محفوظ ہو گیا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ جرم و ستم کے یہ واقعات انفرادی نوعیت کے ہیں، اجتماعی طور پر معاشرہ الحمداللہ ٹھیک ہے کیوں کہ نماز پڑھنے والوں، حج کرنے والوں کا اور شبینہ محفلوں کا ہر طرف چرچا ہے۔

[بشکریہ 'تہذیبی نرگسیت'، چوتھی اشاعت، ۲۰۱۱ء، سانجھ، لاہور]

اسلام دشمنی کا مبالغہ

مبارک حیدر

ہمارے ہاں بہت سے اضطراب اس غلط فہمی یا مبالغہ پر مبنی ہیں کہ دنیا کی اکثر اقوام اسلام کی دشمن ہیں۔ معاشرت کے اصولوں میں ایک عام اصول ہے کہ اگر ایک شخص یہ گلہ کرے کہ محلے کے لوگ اس کے دشمن بن گئے ہیں تو سننے والے کے ذہن میں دو سوال ابھرتے ہیں۔ اول یہ کہ اتنے لوگ کیوں اس کے دشمن ہوئے ہیں؟ دوسرے یہ کہ اگر اتنے لوگ اس کے دشمن ہوئے ہیں تو کہیں اس شخص میں کوئی خرابی تو نہیں؟

ہمارے دینی طبقے نے عام مسلمانوں کے دل میں یہ بات تو ڈال دی ہے کہ دنیا ہماری دشمن ہے لیکن یہ دونوں سوال اٹھانے اور ان کا جواب دینے کی ضرورت نہیں سمجھی۔

وہ کیا وجوہات ہیں کہ ہمیں اقوام عالم کی مخالفت کا سامنا ہے۔ امریکہ تو شاید عربوں کے تیل پر قبضہ کرنے کے لیے کوشاں ہے (حالاں کہ سچ تو یہ ہے کہ امریکی حکمرانوں اور عربوں کے درمیان یا وسط ایشیا کے حکمرانوں کے درمیان تیل کے مسئلے پر اگر کوئی چپقلش موجود بھی ہے تو ان مسائل میں عوام کو تو کبھی پوچھا ہی نہیں گیا، نہ ہی یہ عوام کی لڑائی ہے۔) لیکن باقی دنیا کو ہم سے نفرت کیوں ہے؟

پھر پاکستانی سبز پاسپورٹ سے دنیا بھر کی اقوام کی وحشت کس تیل کی وجہ سے ہے؟ افغانستان میں کون سے سونے کے پہاڑ ہیں؟ اور طالبان کا نام سن کر دنیا بھر کے لوگ چوکس کیوں ہو جاتے ہیں؟ کہیں اس کی وجہ ہمارے کردار کی زبوں حالی، قانون سے نفرت، اپنے علاوہ سبھی کو گمراہ اور جہنمی اور گندے اور ناپاک سمجھنے کی خود اعتمادی، سارے عالم کو فتح کرنے کے نعرے، دنیا بھر کے ممالک میں اپنے پیچھے اپنی ہوشیاری اور فنکاری کی کہانیاں چھوڑنا، پھر اگر وہاں کے قوانین روکیں تو سر پر ہاتھ رکھ کر واویلا کرنا کہ یہ قومیں بہت متعصب ہیں، کیا یہ سب وجوہات تو نہیں؟

عربوں کی شہرت دنیا میں ہم سے زیادہ مختلف نہیں۔ کاروبار سے لے کر جنسی مسائل تک مسلمانوں کے معاملات قابل فخر نہیں۔ کیا لوگوں کا ان غیر معیاری رویوں پر احتجاج کرنا اسلام دشمنی ہے؟ یعنی اس میں اسلام کی

بحث کہاں سے آئی؟ پھر چین سے اچانک کیا غلطی سرزد ہوئی کہ اس کے شہریوں اور کارندوں کو پاکستان میں قتل کرنا اور صوبہ سنکیانگ میں اسلام کے نام پر غدر مچانا ضروری ہوگیا ہے؟ پھر یورپ کے کسی ایک ملک کے ایک اخبار کی ایک گستاخی کیا اس امر کا اٹل ثبوت ہے کہ سارے اہل مغرب اسلام کے دشمن ہیں اور وقت آ گیا ہے کہ آگے بڑھ کر ان کافر قوموں کو سبق سکھایا جائے یا کم از کم ان ممالک سے سفارتی تعلقات ہی توڑ لیے جائیں؟ ہمارے علمائے کرام اچھی طرح جانتے ہیں کہ ان معاشروں کی یہ مجبوری ہے کہ وہاں شخصی آزادی اور جمہوریت کے قوانین کی وجہ سے حکومت کسی فرد کو اپنے نظریات کے اظہار سے روکنے کا اختیار نہیں رکھتی۔ چنانچہ برطانیہ، یورپ اور امریکہ میں مسلمانوں کو آزادی ہے کہ وہاں کی تہذیب وثقافت کو جاہلیت اور گمراہی کہیں، وہاں اسلامی نظام وقانون نافذ کرنے کی بات کریں، جب کہ ہم اپنے ملکوں میں اقلیتوں کو ایسا کہنے کرنے پر جان سے مارنے پر تیار رہتے ہیں۔ آزادیوں اور برداشت کا یہ فرق قانون اور کلچر کے فرق سے ہے۔ یہ جانتے ہوئے بھی ہمارے مذہبی رہنما جو ان ممالک کے بیسیوں دورے کر چکے ہیں، ہمارے عوام کو یہ کہہ کر مشتعل کرتے ہیں کہ اگر ان ممالک کی حکومتیں ہمارا حکم نہیں مانتیں یعنی اپنے ان بیہودہ اور غیر ذمہ دارانہ افراد کو پھانسی پر نہیں لٹکاتیں جنھوں نے شان رسالت میں گستاخی کی ہے تو طے ہوا کہ یہ حکومتیں اور یہ معاشرے اسلام کے دشمن ہیں۔

جہاں تک وسائل پر قبضہ کا تعلق ہے، یہ معاشی مفاد کی جنگ ہے جس کا تعلق مذہب سے نہیں۔ معاشی مفادات کے لیے یورپی اقوام نے آپس میں جنگیں لڑیں، جب کہ وہ سب عیسائی تھے۔ مسلمانوں نے مسلمانوں سے جنگیں لڑیں، نام جو بھی رکھیں لیکن یہ جنگیں اقتدار اور معاشی مفاد کی ہی تھیں۔ امریکہ نے بدترین مظالم ویت نامیوں پر کیے، ویت نامی مسلمان تو نہ تھے، جب کہ مسلمانوں سے تو امریکہ نے مدتوں محبت نبھائی۔ ایک عرصہ تک یورپ اور امریکہ کے سب سے بڑے دشمن روس اور چین تھے اور سب سے بڑے دوست مسلمان۔ حتیٰ کہ دنیا بھر کے مسلمانوں نے امریکہ کے لیے روس سے جنگ لڑی۔ پاکستان کی حکومتیں اور دینی جماعتیں اس وقت امریکہ کی محبت اور دوستی میں غزلیں گاتی رہیں، جب کہ امریکہ کی مخالفت کرنے والوں کو دہریے اور روسی ایجنٹ کہا جاتا تھا۔ ہماری دینی جماعتیں ان اہل کتاب کی فتح کے لیے نہ صرف وظیفے کرتی رہی ہیں بلکہ امریکہ کے لیے افغان جہاد میں مسلم بچوں کے جوان خون کا نذرانہ بھی پیش کیا گیا۔ اب اچانک 'مغربی تہذیب' کا اسلام کی دشمن نمبر ایک بن جانا کون سی بدلی ہوئی ایسی صورت حال کا نتیجہ ہے جو دکھائی نہیں دیتی؟ کیا عربوں کے وسائل تک اہل مغرب کی رسائی کوئی نئی بات ہے؟ کیا مسلم اقوام یعنی مصر، انڈونیشیا، سعودی عرب اور پاکستان میں امریکی اثر ونفوذ حال ہی میں شروع ہوا ہے؟

کیا افغانستان میں امریکی حملہ وہاں کے طالبان کی کسی غلط حکمت عملی کے بغیر ممکن ہوا اور کیا عراق پر امریکی حملہ اسلام کی وجہ سے تھا؟ ہر باشعور آدمی جانتا ہے کہ صدام حسین کی حکومت سیکولر تھی اور عراق میں دینی تقسیم اور نفاق کی جو قوتیں موجود تھیں، انھیں امریکہ کے معاشی مفادات کی خاطر صدام حسین کی قید سے آزاد

کروایا گیا۔ گویا وہ دینی قوتیں جو صدام کے جبر کی وجہ سے اپنا اپنا حصہ مانگنے سے قاصر تھیں، امریکی تسلط کے سائے میں اپنے اپنے حصے لینے کے معاہدے طے کر رہی ہیں۔تو پھر یہ حملہ اسلام کے خلاف کیسے ہوا؟

دنیا کی سرزمینوں پر فاتح کا قبضہ ایک مدت تک دنیا کا دستور رہا ہے۔خود ہمارے مسلم فاتحین نے دنیا کے علاقوں پر تسلط قائم کیا اور صدیوں نہ صرف حکومت کی بلکہ وہاں کی مستقل آبادی بن گئے، حتیٰ کہ برصغیر میں مسلمانوں کا اقلیت ہونے کے باوجود یہ دعویٰ ہے کہ ہندوستان پر حکومت کرنا ہمارا حق ہے۔ عالمی تاریخ کے اس معیار کو اگر آج بھی معیار مان لیا جائے تو طاقتور قوموں کا قبضہ غیر قانونی نہیں رہ جاتا۔قوموں کی خودمختاری اور اپنے وسائل پر ان کا حق وہ فلسفۂ حیات ہے جو مکمل طور پر آج کی نام نہاد مغربی تہذیب نے دیا ہے اور یہ حق دنیا بھر کے انسانوں کا حقیقی حق ہے لیکن یہ حق نہ تو ہمارے مسلمان دینی مفکر نے دیا ہے، نہ ہی وہ دنیا کے انسانوں کا یہ حق مانتے ہیں۔ اس لحاظ سے کسی طاقتور قوم کا ہماری سرزمین پر مسلط ہونا ہمیں حیرت انگیز نہیں لگنا چاہیے؛ تاہم یہ ایک جملۂ معترضہ ہے۔ سچائی یہ ہے کہ فتح اور تسلط کا فلسفہ رد کرنے کے قابل ہے اور یہ کسی بھی وجہ سے ہو، جائز نہیں۔ تاہم ہمارا یہ شکوہ کہ دنیا کی اقوام یا طاقتور اقوام صرف مسلمانوں کی دشمن ہیں، دو وجہ سے غلط ہے۔ اول یہ کہ اس کا تعلق مذہب سے نہیں بلکہ معاشی مفادات سے ہے، دوسرے یہ کہ یہ طاقتور اقوام ہر اس علاقے یا قوم پر حملہ آور ہیں جہاں ان کا مفاد مطالبہ کرتا ہے اور اس میں ان کے پیش نظر صرف اپنے مفادات ہوتے ہیں۔ کیا چلی، ویت نام، نگاراگوا، چین، روس سمیت امریکی سی آئی اے کی جنگیں مذہب کی بنیاد پر تھیں یا معاشی مفادات کے لیے؟

یہ حقیقت ہے کہ دنیا بھر کے ممالک میں مسلم آباد کار مقامی قوانین کی سہولتوں سے فائدہ اٹھا کر غلبۂ اسلام کے نعرے لگا رہے ہیں۔ میزبان ملک کے اچھے قوانین سے ہمارا احسان مند ہونا تو چھوڑیں، آج کی دنیا کے اصول شہریت بھی یہ اجازت نہیں دیتے کہ ہم مذہبی منافرت پھیلائیں۔ اس سلسلہ میں صحابہ رسولؐ کی دو ٹولیاں جو اپنے وقت کے ملکوں میں پناہ کے لیے گئیں تھیں، خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ایسا کوئی واقعہ بیان نہیں ہوا کہ جن شہروں میں انھوں نے پناہ لی، وہاں انھوں نے غلبۂ اسلام کا نعرہ لگایا ہو، جب کہ آج ہم دنیا کے ہر ملک میں یہ نعرہ لگا رہے ہیں۔ برطانیہ میں گلوبل اسلامک موومنٹ، برطانیہ کی پارلیمنٹ کے متوازی مسلم پارلیمان قائم کرنے کے لیے کوشاں ہے۔ اسپین میں مسلمانوں کے غلبۂ نو کا نعرہ لگایا جا رہا ہے اور کہا جا رہا ہے کہ یہ مسلمانوں کی سرزمین ہے، کیوں کہ ہم نے یہاں آٹھ سو سال حکومت کی تھی۔ بھارت میں تحریک خلافت اور غلبۂ اسلام کے نعرے سنائی دے رہے ہیں جس سے انتہا پسند ہندوؤں کو مسلمانوں کے قتل عام کا جواز فراہم کیا جاتا ہے۔ آسٹریلیا میں بھی تبلیغی سرگرمیاں تبلیغ سے بڑھ کر حکومتی سطح کے عزائم دکھا رہی ہیں۔ سڈنی کے ایک عربی النسل امام مسجد نے جو سالہا سال سے سرکاری وظیفے پر یعنی بے روزگاری الاؤنس پر تھا، وزیراعظم جان ہاورڈ کو ہدایت کی تھی کہ وہ اور آسٹریلیا کی سفید فام آبادی اپنے کردار کی اصلاح کے لیے ہم سے سیکھیں۔ یہ خود

اعتمادی اور فخر ہمارا شناختی نشان بن گیا ہے جس سے ترقی یافتہ قوموں کو بہت اختلاف ہے۔

یہ خود اعتمادی خصوصاً اس وقت زیادہ قابل اعتراض لگتی ہے جب اس کا اظہار کرنے والے خود اپنے ہم وطنوں اور ہم مذہبوں کی اصلاح کرنے سے قاصر رہے ہوں، حتیٰ کہ ان کا اپنا کردار اور اخلاقی معیار قابل اعتماد نہ ہو۔

اس مغالطے یا مبالغے کی اصلاح ضروری ہے کہ آج کی دنیا میں قوموں کے اختلاف مذہب کی بنیاد پر ہیں۔ ہمارے چند ممالک کو چھوڑ کر کہیں بھی مذہبی رجحانات اتنے طاقتور نہیں۔ آج کی دنیا معاشی مسابقت اور سیکولر حکومتوں کی دنیا ہے۔ صدر بش کے آخری دور میں امریکہ کی عدالت عالیہ نے عیسائیت کے نقطہ نظر سے لکھی ہوئی کتاب 'Intelligent Design' کو اس بنا پر اسکولوں کے نصاب میں لگنے سے روک دیا تھا کہ بظاہر سائنس کی اس کتاب کے پیچھے وہ تحریک ہے جس کا اصل مقصد عیسائی نظریات کو سائنس میں داخل کرنا ہے اور ایسی کتاب کو نصاب میں شامل کرنے سے امریکہ میں موجود دوسرے مذاہب کے لوگوں کی حق تلفی ہوتی ہے۔ اسی طرح امریکی سپریم کورٹ کے موجودہ چیف جسٹس کو حلف وفاداری لینے سے پہلے ایوان نمائندگان کی تفصیلی باز پرس سے گزر کر یقین دلانا پڑا کہ وہ امریکہ کے آئین کو اپنے عیسائی نظریات پر فائق رکھے گا (امریکی آئین کی اہم شق ہے: 'مذہب کی آزادی اور مذہب سے آزادی کا حق')۔ کیوں کہ صدر بش کے نامزد جج کی حیثیت سے اور اپنے قدامت پسند عیسائی نظریات میں مشہور ہونے کے باعث اس جج پر شبہ تھا کہ مملکت کے اہم ترین جج کی ذمہ داریوں کی ادائیگی پر اس کے مذہبی میلانات اثر انداز ہوں گے۔ خود صدر بش کے مذہبی تعصبت کے رجحانات پر شدید احتجاج ہوا تھا اور اس کی مذمت میں بیسیوں کتابیں لکھی گئیں اور انھی مذہبی تعصّبات کے باعث اور جنگی حکمت عملی کے سبب ری پبلیکن پارٹی کی مقبولیت کو سخت نقصان پہنچا تھا۔

[بشکریہ 'مغالطے مبالغے'، سانجھ، لاہور]

سیکولرزم کی نئی اسلامی تعبیریں

خالد مسعود

سیکولرزم مسلم فکر اور سماج کے لیے ایک چیلنج بنا ہوا ہے۔ مسلم فکر خواہ وہ مذہبی ہو، سماجی یا سیاسی اس کی ایک پوری روایت سیکولرزم کے ردوقبول پر قائم ہے۔ یہ بحث ریاست کی تشکیل، معاشرے کے خدوخال اور انفرادی آزادیوں سے لے کر ثقافتی اور سماجی اظہار تک پھیلی ہے۔ ڈاکٹر محمد خالد مسعود نے اس ساری بحث کو، پس منظر، تناظر اور اس کے اطلاقی پہلو سمیت، اس مختصر مضمون میں سمیٹا ہے اور واضح کیا ہے کہ مختلف مسلم معاشروں میں سیکولرازم نے کیا چیلنج کھڑے کیے اور ردعمل کی نوعیت کیا رہی۔

مسلم دنیا میں سیکولرزم کی اصطلاح مختلف معانی میں استعمال ہوتی ہے۔ جدید دور کی مختلف فکری تحریکوں کا حصہ رہنے کی وجہ سے سیکولرزم کے مفہوم میں جدیدیت، انسان دوستی، قومیت اور جمہوریت کے بہت سے مطالب شامل ہو چکے ہیں۔ اہم بات یہ ہے کہ معانی کے اس سفر میں یہ اصطلاح مقامی ملکی اور ثقافتی خصوصی حالات سے بھی متاثر ہوئی ہے۔ حالیہ ارتقا میں جمہوریت اور مذہبی سیاست کے مابین مسلم ملکوں میں مقامی اختلافات میں سیکولرزم کو نظریاتی چہرہ بھی مل گیا ہے۔ اس طرح اس کی متعدد اسلامی تعبیریں سامنے آئی ہیں جن میں مندرجہ ذیل تصورات کے ساتھ لازم وملزوم کی حیثیت سے اہم مباحث کے گیارہ سے زیادہ مفہوم و معانی شامل ہیں: قومی ریاست، انسان دوستی، عقلیت، جمہوریت، فلاح و بہبود، ترقی، اصلاح اور بیداری، جدیدیت، اور مغربیت۔ مسلم ملکوں میں اس کے مندرجہ ذیل تاریخی حوالے بھی ہیں: عثمانی طرزِ حکومت، خلافت، ترک استبداد، نظام، اجتماعیت، عرب قومیت، اور اتاترک کی اصلاحات۔ مذہبی اقتدار کے حوالے سے مذہبی اقتدار سے نجات، مذہب بیزاری، اور عوام کی رائے کا اعتبار، عوام کی حاکمیت، آئین اور قانون کی حکمرانی، ملکی قوانین اور پارلیمنٹ کی قانون سازی کے مفاہیم بھی سیکولرزم کی تفہیم کا حصہ بن گئے ہیں۔

مسلم ممالک میں مفاہیم کے اس اختلاف کو سمجھنے کے لیے ان تاریخی تجربات اور سماجی تبدیلیوں کا مطالعہ درکار ہے جن سے ان مختلف مسلم معاشرتوں کا سامنا رہا۔ اس مضمون میں ہم مسلم دنیا کے چار علاقوں ترکی، عرب ممالک، جنوب مشرقی ایشیا اور جنوبی ایشیا میں سیکولرزم کی اسلامی تعبیروں کا مختصر جائزہ پیش کر رہے ہیں۔ ان تعبیروں کے تجزیے سے پہلے چند بنیادی اصطلاحات سیکولرزم، آئیڈیالوجی اور سیکولرائزیشن کا تعارف ضروری ہے۔ یہ تعارف تعریف کی بجائے ان تعبیروں کے اس فکری پس منظر پر ایک سرسری نظر ہے جس کے بغیر ان تعبیروں کو سمجھنا مشکل ہے۔

سیکولرزم

سیکولرزم کا لفظ سب سے پہلے برطانوی مصنف جارج جیکب ہولی اوک نے ۱۸۵۱ء میں استعمال کیا۔ اس سے مراد ایسا سماجی نظام تھا جس کا انحصار مذہب پر نہ ہو۔ اس کی ۱۸۹۶ء میں شائع شدہ کتاب ('انگلش سیکولرزم، اے کنفیشن آف بیلیف') کے عنوان میں یہ لفظ اصطلاح کے طور پر استعمال ہوا۔ اس کتاب میں اس نے واضح کیا کہ سیکولرزم مسیحیت کا مخالف نہیں اور نہ ہی اس پر تنقید کا نام ہے۔ سیکولرزم کا یہ بھی دعویٰ نہیں کہ سچائی صرف اسی کے پاس ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ سیکولر سچائی میں روشنی اور ہدایت ہے، کیوں کہ اس کے اصول اس سے باہر سے نہیں لیے گئے کہ ان کے تقدس کی وجہ سے ان تک رسائی نہ ہو سکے۔ یہ اصول قابل عمل ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے بارے میں علم کا مصدر اس دنیا میں انسانی تجربات ہیں جن کو آزمایا جا سکتا ہے۔ یہ اسی دنیا کے معاملات سے تعلق رکھتے ہیں اور اسی زندگی کی فلاح ان کا مقصود ہے۔

انگریزی زبان میں 'سیکولر' کا لفظ لغوی طور پر قدیم لاطینی لفظ 'سیکولم' سے اور قدیم فرانسیسی لفظ 'سیکولے' سے آیا ہے۔ 'سیکولم' کا مطلب عہد، زمانہ یا ایک نسل ہے۔ اس میں وقت کا مفہوم بھی شامل ہے جو زیادہ سے زیادہ ایک صدی کو محیط ہے۔ اس سے مراد انسان کی زندگی کی حد بھی ہے۔ اسی لیے 'سیکولر' کا مطلب وقتی، عارضی، اور ہم عصری بھی ہے۔ نیازی برکس کے مطابق 'سیکولرزم' اور 'لائیسزم' کی دو اصطلاحیں بالترتیب لاطینی لفظ 'سیکولم' یعنی زمانی، وقتی اور عارضی اور یونانی لفظ 'لائیکوس' یعنی عوام سے جڑی ہیں۔ پہلی اصطلاح دنیوی کے مفہوم پر زور دیتی ہے اور دوسری عام آدمی پر جو مذہب کا رسمی عالم نہ ہو۔ دونوں دوئی کے ایک خاص مفہوم پر مبنی ہیں جو باہم ایک دوسرے کی ضد اور برتری کی قائل ہیں۔ چرچ تقدس اور روحانی برتری کا اور ریاست سے اعلیٰ اختیار کے اصول پر قائم تھا۔ ابتدا میں اس کا تقابل دین یا مذہب سے نہیں تھا لیکن جب چرچ کی زبان میں اسے دین کے مقابل کے طور پر استعمال کیا گیا تو اس میں دین اور دنیا کی تفریق کا مفہوم شامل ہو گیا۔

سیکولرزم کی اصطلاح شروع میں خواص کے مقابلے میں عوام اور ان کی روزمرہ زندگی کے لیے بولا جاتا تھا لیکن بہت جلد مذہب کے مقابل عام معاملات کے لیے اور آگے چل کر غیر مذہبی اور مذہبی معاملات میں غیر

جانبداری کے مفہوم میں بولا جانے لگا۔ قومیت کی تحریکوں اور قومی ریاست کے سیاق میں اس کا استعمال سیاسی اقتدار کے حوالے سے مذہبی اور سیاسی یا ریاستی اختیار کا مفہوم اختیار کر گیا۔ بیسویں صدی میں سائنس، ثقافت اور تہذیبی حوالوں سے مذہب اور سیکولرزم ایک دوسرے کے مقابل آ گئے۔ اس طرح سیکولرزم کے دو انتہائی رجحانات سامنے آئے۔ ایک متشدد رجحان ہے جس کا کہنا ہے کہ مذہب میں سیکولرزم کی مخالفت کا کوئی علمی جواز نہیں۔ دوسرا معتدل رجحان جس کا کہنا ہے کہ اصل سچائی اور حقیقت مطلقہ تک رسائی ممکن نہیں، نہ مذہب کی نہ سائنس کی۔ اس لیے علمی طور پر ایسے معاملات کو یقین کی بجائے شک کی نگاہ سے دیکھا جائے گا اور انھیں غیر جانبداری کے اصول کے تحت برداشت کیا جائے گا۔

چارلس اسمتھ کے مطابق یورپ کی تاریخ میں انگلستان میں سولھویں صدی میں سیاسی اقتدار چرچ سے ریاست کو منتقل ہوا۔ اس کے ساتھ ہی قانون اور عدالتیں بھی مذہبی اقتدار سے آزاد ہوئیں۔ اس تبدیلی کا مطلب مذہب کے عقائد اور رسومات کا خاتمہ نہیں تھا۔ تاہم عملی طور پر اقتدار چرچ سے نکلنے کی وجہ سے عقیدے کی سیادت کمزور پڑ گئی۔ صنعتی انقلاب اور فرانس میں انقلاب کے بعد حالات مزید بدلتے گئے اور مذہب اور ریاست میں کشمکش عروج پر پہنچ گئی (اسمتھ ۱۹۹۵ء، ۲۰)۔

مذہب اور ریاست میں کشمکش کے تجربات میں اختلافات کو تین زاویوں سے دیکھا جا سکتا ہے؛ سیاسی، ثقافتی اور مذہبی۔ سیاسی پہلو سے سیکولرزم اور مذہب کا مسئلہ پہلے تو اکثریت اور اقلیت کے تناظر میں ابھرتا ہے جہاں سیاسی طور پر سیکولرزم مذہب کی نفی نہیں کر سکتا بلکہ مذہبی آزادی کی حفاظت اپنا منشور بتاتا ہے۔ چنانچہ اقلیت اپنے حقوق کی حفاظت کے لیے مذہب کو حوالہ بناتی ہے۔ اس تناظر میں خرابی یہ ہے کہ ایک طرف تو اکثریت اپنے مذہب کی بالا دستی کو جمہوری حق سمجھنے لگتی ہے اور دوسرے اقلیتوں کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہتا ہے بلکہ اکثریتی مذہب بھی فرقوں میں بٹ کر مذہبی آزادی کا مطالبہ کرنے لگتے ہیں۔ ثقافتی حوالے سے تنوع اور تعددیت سیکولرزم کی شناخت اور ضرورت ٹھہرتی ہے۔ اسی لیے سیکولرزم کی سماجیات میں تعددیت یا پلورلزم کو مثبت قدر مانا جاتا ہے۔

اسلامی علم الکلام میں تعددیت کو شرک اور وحدت الوجود کو توحید کی نفی سمجھ کر ان نظریات کو رد کیا جاتا ہے۔ اسی تعددیت سے بچنے کے لیے اکثر مسلم مفکرین مرکزیت اور ثقافتی وحدت پر زور دیتے ہیں اور اسے اسلام کا مذہبی اصول بتاتے ہیں۔ مذہبی نقطہ نگاہ سے ان مفکرین کی نظر میں سیکولرزم ایسا سیاسی اور سماجی نظام ہے جو خدا کے وجود کو نہیں مانتا۔ قدامت پسند غیر مذہبی سیاسی جماعتیں بھی سیکولرزم کے بارے میں یہی تصور پیش کرتی ہیں۔ اسلامی جماعتوں کو اسی نظریے کی بدولت عوام میں مقبولیت حاصل ہوئی۔ یہ سب کچھ اس بات کا اظہار بھی ہے کہ جدید دور میں اقتدار کا مسئلہ انھی تینوں زاویوں سے پیش آیا۔ یہی وجہ ہے کہ سیاسی اسلام کی دعوت کے لیے اکثر جماعتوں نے اپنے موقف کو ایک نظریۂ حیات یا ضابطۂ حیات کی شکل میں تشکیل دیا جس

میں مذہب ہر پہلو سے مکمل، شامل اور ہولسٹک ہو۔ نظریۂ حیات کا یہ مفہوم مغرب میں مقبول اصطلاح آئیڈیالوجی سے بہت زیادہ متاثر نظر آتا ہے۔ اسی لیے اسلام اور سیکولرزم دونوں کو ایک دوسرے کے بالمقابل مکمل مذہب اور آئیڈیالوجی کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ ان میں سے صرف ایک کا انتخاب ہوسکتا ہے دونوں کو بیک وقت اپنانا ناممکن ہے۔

آئیڈیالوجی

آئیڈیالوجی یا نظریۂ حیات ابتدا میں تو فلسفے کے کسی بھی مخصوص مکتب فکر یا نظری رجحان کے مرکزی اصول اور موضوع کا نام تھا لیکن دورجدید میں مختلف سیاسی نظامات کی کشمکش کے دوران آئیڈیالوجی کا رشتہ اقتدار خصوصاً سیاسی اقتدار سے بہت گہرا ہوگیا۔ اس مفہوم میں آئیڈیالوجی غلبے اور اقتدار کا نظریہ بن گئی۔ ۱۹۶۵ء تک سماجی علوم کے ماہرین کے نزدیک آئیڈیالوجی سے عقائد، افکار اور تصورات کا ایسا مجموعہ مراد لیا جانے لگا جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ عوام کے سماجی شعور میں رچ بس جائے (گولڈ، بحوالہ شریف المجاہد، ۲۰۰۱ء)۔

اس کے برعکس کمیونسٹ تعلیمات میں آئیڈیالوجی مادیت کے سائنٹفک مطالعہ کا نام قرار دیا گیا۔ آئیڈیالوجی کا کمیونسٹ تصور دراصل آزادی کی تحریکِ انقلاب کا بیانیہ تھا۔ انقلاب، اقتدار کی جنگ کا نظریہ تھا۔ مارکس کے ہاں ثقافت اور اقتدار میں گہرا تعلق ہے۔ ثقافت ایک ایسے سماجی عمل کا نام ہے جو اختلافات کو بتدریج کم کرکے اتفاق، اجماع اور اتحاد کی طرف لے آتی ہے۔ ثقافت برسر اقتدار گروہ کو سماج میں تناؤ اور تصادم کو کم کرنے میں مدد دیتی ہے۔ برسر اقتدار طبقہ آئیڈیالوجی کی مدد سے اپنے اقتدار کے نظام، اس کی اقدار، نظریہ کائنات اور علامتی زبان کو رواج دیتا ہے۔ اس سیاسی عمل میں آئیڈیالوجی تین کام کرتی ہے: سیاسی اقتدار کی قوت اور نظم کی مضبوطی کے لیے اس اقتدار کو عام آدمی کے لیے فطری بناتی ہے، تاریخی جواز فراہم کرکے روایت کا حصہ بناتی ہے اور اس کی اقدار کو ابدی بنا کر پیش کرتی ہے۔

ایسے مطالعے کی علمی اہمیت کو دوسروں نے بھی تسلیم کیا۔ تاہم دو قطبی دور میں مغربی ممالک میں آئیڈیالوجی کا مفہوم منفی رہا۔ مغرب کی نظر میں غیر کمیونسٹ علمیات میں آئیڈیالوجی کا مقصد سیاسی اقتدار کے جبر کو سائنس اور علم کا سہارا فراہم کرنا تھا۔ اس دور میں آئیڈیالوجی کی اصطلاح سے نفرت اور دشمنی اتنی بڑھ گئی کہ ایڈورڈ شلس نے ۱۹۵۵ء کو اور ڈینیل بیل نے ۱۹۶۰ء کو آئیڈیالوجی کے خاتمے کا سال بتایا۔ اس کے بعد مغربی علمی دنیا میں یہ اصطلاح تقریباً متروک ہوگئی۔ سوویت یونین کے خاتمے کے بعد سے تو اسے جبر کی علامت سمجھا جاتا ہے۔

مارکس کے نظریۂ تضادات کے حوالے سے ماہرین سماجیات میں آئیڈیالوجی کی ضرورت کے بارے میں دو نظریات پائے جاتے ہیں: مفاد کا نظریہ اور تناؤ کا نظریہ۔ یہ دونوں نظریات تصادم اور ٹکراؤ تو پیدا کرتے ہیں

لیکن ایک دوسرے کی معاونت بھی کرتے ہیں۔ مفاد کے نقطۂ نظر سے آئیڈیالوجی ایک مصنوعی چہرہ بھی ہے اور ہتھیار بھی۔ تناؤ کے اعتبار سے یہ مرض کی علامت بھی ہے اور علاج بھی۔ امریکی اینتھروپالوجسٹ کلیفرڈ گیرٹز (انتقال ۲۰۰۶ء) کے ہاں بھی آئیڈیالوجی میں دوئی، علیحدگی، نظریاتی، مکمل اور مقصدیت کے معانی شامل ہیں۔ تاہم گیرٹز نظریۂ مفاد سے اتفاق نہیں کرتے کیونکہ وہ اس نظریہ کے حامیوں کی طرح سماجی عمل کو اقتدار کی مسلسل جنگ اور سماج کو مفادات کی جنگ کا میدان نہیں مانتے (گیرٹز ۱۹۹۶ء، ۴)۔ ان کے نزدیک آئیڈیالوجی اور سائنس باہم متصادم نہیں۔ گیرٹز کی رائے میں سائنس اور آئیڈیالوجی ایک دوسرے سے مختلف ضرور ہیں لیکن نہ باہم متصادم ہیں اور نہ ایک دوسرے سے غیر متعلق ہیں۔ نہ آئیڈیالوجی علم کے لحاظ سے کمزور ہے اور نہ سائنس آئیڈیالوجی سے باہر (گیرٹز ۱۹۹۶ء، ۵۱)۔

اگرچہ آئیڈیالوجی اور سیکولرزم دونوں مغربی اصطلاحیں ہیں لیکن اسلامی دنیا میں سیکولرزم مذموم اور آئیڈیالوجی مقبول ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ مسلم مفکرین آئیڈیالوجی کو علمی اور سائنٹفک مانتے ہیں، اس لیے اسلام کو بطور آئیڈیالوجی پیش کرتے ہیں بلکہ اس لیے کہ ان کے نزدیک سیکولرزم جو اسلام سے متصادم آئیڈیالوجی ہے۔ دیکھا جائے تو مسلم فکر میں ایک طرف تو اسلام کو آئیڈیالوجی بنا کر پیش کیا گیا جس میں یہ ساری باتیں شامل کی گئیں۔ دوسری جانب سیکولرزم کو ایک متصادم مذہب کی طرح پیش کیا گیا۔ یہ بھی سچ ہے کہ مسلم تحریکوں نے آزادی اور سیاسی تشکیل نو کے لیے آئیڈیالوجی کے تصور کو فکری طور پر بہت اہمیت دی، کیوں کہ اسلامی ریاست کے نظریے کی تشکیل کے لیے آئیڈیالوجی انقلاب کا فکری جواز فراہم کرتی تھی۔ اسی لیے لازمی تھا کہ سیکولرزم کو ایک مخالف آئیڈیالوجی کے طور پر پیش کیا جائے۔ دو قطبی دور میں مغرب کے لیے اسلام کا کردار ایک مؤثر متبادل آئیڈیالوجی کا تھا، لیکن کمیونزم کے خاتمے کے بعد اسلامی آئیڈیالوجی کی غلبے اور اقتدار کی جدو جہد جاری رہی تو مغرب کے لیے اسلام خطرہ بن گیا۔ کمیونسٹ آئیڈیالوجی کی طرح اسلام بھی ٹوٹیلی ٹیرین، متشدد اور جبر دکھائی دینے لگا۔ ادھر اسلامی آئیڈیالوجی کو بھی جمہوریت میں سیکولرزم اور سیکولرزم میں لادینیت دکھائی دینے لگی۔ لبرلزم اور جدیدیت، سیکولرزم کے ہم معنی نظر آنے لگے۔

سیکولرائزیشن

سیکولرزم اور سیکولرائزیشن میں بہت فرق ہے جس کے نظر انداز کرنے سے نظری اور معاشرتی تبدیلیوں میں فرق اور اختلافات بلکہ تضادات کو سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ ترکی کے ماہر عمرانیات نیازی برکس جن کا تفصیلی ذکر بعد میں آئے گا، کہتے ہیں کہ ان دونوں اصطلاحوں کے معنوں میں بڑا فرق یہ ہے کہ سیکولرزم کی نظریاتی نشو و نما میں افراد، اور ان کے خیالات، رویوں، اعتقادات اور مفادات کا عمل دخل ہوتا ہے۔ ان افراد کے اکثر ایک دوسرے سے رابطے بھی ہوتے ہیں لیکن ان کے افکار لازمی طور پر ان رابطوں کا نتیجہ نہیں ہوتے۔ اس کے

برعکس سیکولرائزیشن کے سماجی عمل پر افراد کا اختیار نہیں ہوتا۔

ملائیشیا کے سید نقیب العطاس کا شمار علوم کو اسلامیانے کی تحریک کے سرکردہ مفکرین میں ہوتا ہے۔ سیکولرزم کے بارے میں ان کا ذکر بعد میں آئے گا۔ وہ لکھتے ہیں کہ مذہب اور سیکولرزم کے مقابلے میں سیکولرائزیشن ایک لامحدود اور مسلسل عمل ہے جس میں تاریخ میں پیش آنے والی انقلابی تبدیلیوں کے زیراثر اقدار اور نظریہ ہائے کائنات نظر ثانی کا تقاضا کرتے رہتے ہیں۔ العطاس سیکولرزم کی طرح سیکولرائزیشن کو بھی رد کرتے ہیں۔ سیکولرائزیشن مجموعی طور پر ایک غیر اسلامی نظریۂ کائنات ہی نہیں، اس کا مقصد ہی اسلام کی مخالفت ہے۔ لہٰذا مسلمانوں کے لیے لازمی ہے کہ معاشرت میں یا اپنے ذہنوں میں سیکولرزم اور سیکولرائزیشن کو جہاں بھی پائیں اسے دور کرنے میں پوری قوت صرف کریں، کیوں کہ یہ ایمان کے لیے زہر قاتل ہے۔ اسلامی نقطہ نظر سے سیکولرائزیشن کے عمل اور اسلام میں بعض نظریاتی عناصر میں مماثلت ضرور ہے لیکن دونوں کے نقطہ نظر میں بہت فرق ہے۔ مماثل عناصر میں فطرت (دنیا۔ مادی زندگی) سے عدم دلچسپی، سیاست کا غیر مقدس ہونا، اور اقدار کی عدم تقدیس شامل ہیں لیکن غور کریں تو اسلام میں وہ اسلامی تناظر کا حصہ ہیں۔ وہ حقیقت اور وجود کے اسلامی نقطہ نگاہ کا بنیادی عنصر ہیں۔ یہ تاریخ میں اسلام کی خصوصیت اور اس کے حقیقی اظہار کا اصول ہیں جس نے انسان کے نظریہ کائنات کو بدل دیا۔ اسلام سیاسیات کو سیکولرائزیشن کے عمل سے باہر نکالتا ہے کیوں کہ اسلام حکم الٰہی پر اور رسول کریمؐ کی مقدس حاکمانہ حیثیت پر مبنی ہے۔

مغرب، سیکولرزم اور اسلام

مغرب میں یہ انقلابات یورپ میں شروع ہوئے، آہستہ آہستہ اور ایک طویل مدت میں آئے لیکن مسلم دنیا میں استعمار کے بعد ریاست کے عمل دخل کی وجہ سے تبدیلیاں بہت تیزی سے آئیں۔ استعماری نقطہ نظر سے مقامی ثقافتیں اور مذہبی رسوم اور عقائد ترقی کی راہ میں رکاوٹ خیال کیے جاتے تھے۔ استعماری ریاستوں نے مذہبی آزادی کی ضمانت کے تحت اسلامی قانون کو شخصی حیثیت دے کر فقہی مذاہب کو سرکاری حیثیت دی۔ تاہم ان قوانین میں سرکاری اصلاحات اور عدالتی نظام نے مذہب کو ریاست کے ماتحت بنا دیا۔ مذہب کے تحفظ کے مسئلے پر استعماری سیکولرزم کو زیادہ گمبھیر مسائل کا سامنا اس وقت کرنا پڑا، جب آزادی کے بعد مسلمانوں نے یورپ اور مغربی ممالک میں رہائش اختیار کی۔ اب مذہب، ریاست اور اسلامی قانون کے تفصیلی مسائل سامنے آئے۔ مذہب کے تحفظ اور مذہبی آزادی کے اصول کے تحت نکاح، طلاق، اور وراثت کے حقوق جو استعماری دور میں حاصل تھے وہ مذہبی اقلیتوں کے طور پر مغربی ممالک میں مسئلہ بن گئے۔ اب مذہب، ریاست اور سیکولرزم کی نئی بحثیں چھڑیں۔ سیکولرزم کی ان یورپی تعبیروں کا اسلامی تعبیروں پر گہرا اثر پڑا اس لیے ہم ان کا مختصر جائزہ ضروری سمجھتے ہیں۔ ہم یہاں صرف فرانس کے ذکر پر اکتفا کریں گے۔ اس کی اہمیت اس لیے بھی ہے کہ

فرانس کی سیکولرزم کی تعبیر دوسرے ملکوں کے مقابلے میں زیادہ متشدد اور غیر روادار تھی لیکن یہی تعبیر بتدریج سب مغربی ممالک میں مقبول بھی ہوئی۔ سیکولرزم کی مختلف اسلامی تعبیریں اسی سیاق وسباق میں ہی سامنے آئی ہیں۔

فرانس

اولیویر رائے (۱۹۴۹ء):

اولیویر رائے معروف فرانسیسی پولیٹیکل سائینٹسٹ ہیں جو فلورنس (اٹلی) میں یورپین یونیورسٹی انسٹی ٹیوٹ میں پروفیسر ہیں۔ انھوں نے اپنی کتاب 'سیکولرزم اسلام کے مقابل' (۲۰۰۷ء) میں اسلام اور مغرب میں تضاد کی تاریخ کے حوالے سے چار سوالات اٹھائے ہیں۔ کیا اسلام اور مغرب ایک دوسرے کی ضد ہیں کہ ایک ساتھ نہیں رہ سکتے؟ کیا اس تضاد کی وجہ مذہب (مسیحیت اور اسلام) ہے؟ یا یہ تضاد سیکولرزم اور سیکولیریٹی (سیکولر معاشرت) میں ہے؟ کیا سیکولیریٹی کی بنیاد مذہب (مسیحیت) ہے یا ثقافت اور تہذیب؟ کیا سیکولرزم کی ایک ہی شکل ہے؟

رائے کا کہنا ہے کہ مسلمانوں کا مغرب سے رابطہ رسول اکرمؐ کی زندگی میں ہی شروع ہو گیا تھا۔ تاریخ کے مختلف ادوار میں جنگی، سیاسی، ثقافتی اور ماضی قریب میں استعماری تعلقات بھی رہے۔ جدید دور میں روابط زیادہ پیچیدہ ہو گئے۔ ان کے خیال میں اسلام اور مغرب میں تضاد یا تصادم کا بنیادی سبب اسلام اور مسیحیت دونوں میں مذہب اور سیکولرزم کا ایسا تصور ہے جس میں کہیں بھی کبھی بھی کوئی تبدیلی نہ آئے۔ مسلمانوں کی نگاہ میں سیکولرزم کا منبع اور بنیاد مسیحیت ہے جو مذہب اور ریاست میں دوئی کی قائل ہے۔ ان کے نزدیک مغربیت اور جدیدیت کا مطلب بھی سیکولرزم ہی ہے۔ یورپ میں مسیحیت اور چرچ کی تاریخ میں فرق ہے۔ مسیحیت کی تاریخ میں مذہب اور چرچ میں پہلا تصادم مسیحیت اور کیتھولک چرچ میں ہوا۔ پروٹسٹنٹ ریفارم کیتھولک چرچ کے خلاف تھیں۔ تصادم کی پہلی شکل سائنس اور مذہب میں تضاد کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ اس تضاد میں مذہب سے مراد بائبل اور سائنس سے مراد نئے اکتشافات تھے۔ تصادم کی دوسری شکل ریفارمیشن کے حوالے سے ہی سیکولرزم کی بنیاد پر پیش آئی۔ اس وقت ریفارمیشن یا اصلاح مذہب کا مطلب لائیسزم یعنی پادری کی جگہ عام آدمی کا حق تھا کہ وہ براہ راست بائبل کا مطالعہ کرے اور پادری کا مذہب پر سے اقتدار ختم ہو۔ تیسری شکل فرانس میں چرچ اور بادشاہت میں تصادم تھا جو چرچ کے وسیع اختیارات کے خلاف احتجاج تھا۔

مغرب میں بھی سیکولرزم کی کئی شکلیں ہیں جو مذہبی، سیاسی اور سماجی اعتبار سے سیکولرزم کے تین پہلوؤں میں اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوئیں۔ سیاسی لحاظ سے تین ماڈل سامنے آئے: (۱) امریکہ، جہاں مذہب اور ریاست پرائیویٹ اور پبلک دونوں جگہوں میں موجود ہیں۔ (۲) فرانس جہاں سیکولرزم لائیسزم کی شکل میں مذہب کو محض پرائیویٹ جگہ میں اجازت دیتا ہے، پبلک اور ریاست میں مذہب کی کوئی جگہ نہیں۔ ریاست اور

سماج دونوں سیکولر ہیں، صرف فرد مذہبی ہوتا ہے۔ (۳) برطانیہ، جرمنی، اسکینڈینیویا اور دوسرے کئی ملکوں میں ریاست کے اختیارات بہت وسیع ہیں۔ معاشرہ مذہبی بھی ہے لیکن ریاست کے ماتحت۔ ریاست مذہب اور سیکولر دونوں کی محافظ ہے۔ سول سوسائٹی بنیادی طور پر سیکولر ہے۔

اسلام کا معاملہ مختلف ہے اور اس کے کئی اسباب ہیں:

۱۔ دینی اور کلامی لحاظ سے اسلام میں مذہب اور سیاست میں تفریق کا کوئی تصور نہیں۔

۲۔ ثقافت اور تہذیب کے نقطہ نظر سے مذہب کا تصور بہت وسیع ہے۔ اسلام مذہب ہی نہیں ثقافت بھی ہے۔

۳۔ تاہم نظریاتی اور روزمرہ زندگی کے لحاظ سے اسلام کو محدود اور غیر متبدل نہیں کہا جا سکتا۔ 'مسلم سیکولر' مغرب میں اقلیت کے طور پر رہتے ہیں اور اس لحاظ سے ان کے روزمرہ زندگی کے تجربے نے انھیں مجبور کیا کہ وہ سیکولرزم کے ساتھ رعایت برتیں۔ وہ نئے معمولات میں مفاہمت اور گنجائش پیدا کرتے رہتے ہیں۔ تاریخ میں اسلام کو پہلے بھی سیکولرزم سے واسطہ رہا ہے لیکن چند اِکا دُکا مسلم مفکرین اور استثنائی صورتوں کے علاوہ کبھی سیکولرزم کو مسئلہ سمجھ کر باقاعدہ غور کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ مغرب میں اسلام کا مطالعہ کرنے والے مسلمانوں کی روزمرہ زندگی اور معمولات کو ان کی ثقافت کی ترجمانی نہیں سمجھتے۔ تہذیبوں میں تصادم کے حوالے سے ممکنہ خطرے کی بات تو کی گئی لیکن اس کو صرف نظری اور فکری حد تک لیا گیا۔ سوشیالوجی کے علم سے مدد نہیں لی گئی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ مہاجر مسلم گروہوں میں مذہبی معمولات (پریکٹس) کو مذہبیت کی ٹھوس شکل دینا سوشیالوجی کے لیے مشکل ہی نہیں ناگوار بھی تھا۔ سماجی علوم کے ماہرین کے لیے یہ سمجھنا بے حد مشکل تھا کہ مغرب کے سیکولر ماحول میں مسلمان اپنے عقیدے پر عمل کیسے کر سکتا ہے۔ یہی مشکل پہلے ہریڈی یہودیوں اور نیو بورن کرسچین (احیائے مسیحیت کے قائل لوگوں) کی مذہبیت کے بارے میں بھی پیش آتی رہی ہے۔

مسلم مہاجرین کو مغربی معاشرت کا حصہ بنانے کے بارے میں مغرب میں دو ماڈل زیر بحث رہے۔ (۱) کثیر ثقافتی معاشرت یا (۲) مکمل ادغام۔ فرانس میں ادغام کو 'انٹیگریشن' کا نام دیا گیا۔ اس کا مطلب 'انفرادی اور ثقافتی ماضی اور پس منظر کو مٹا کر، مذہب کو پرائیویٹ اور سیاسی کمیونٹی کو برتری دینا' بتایا گیا۔ اس کی بہترین مثال فرانسیسی یہودیوں کے بارے میں فرانس کی نیشنل اسمبلی کا فرمان ۱۷۹۱ ہے جس کی رو سے 'انھیں بطور افراد سب کچھ حاصل ہوگا لیکن بطور قوم کچھ نہیں'۔ فرانسیسیوں کے نزدیک کثیر الثقافتی طرز معاشرت قومی یکجہتی کے لیے خطرناک ہے۔ تصادم نہ بھی ہو لیکن اقلیتوں کو مخصوص علاقوں میں بسانے سے رہن سہن کی سہولتیں کم ہونے کی وجہ سے یہ آبادیاں گھیتو (اقلیتی آبادی، باڑہ) کی شکل اختیار کر لیتی ہیں اور علیحدگی پسند طرزِ

معاشرت کوفروغ دیتی ہیں۔ اس کے برعکس دوسرے لوگ فرانسیسی ماڈل کو آمرانہ قرار دیتے ہیں جس سے ہم آہنگ معاشرت کی بجائے اقلیت کے احساس کوفروغ ملتا ہے۔

مسلم ممالک اور سیکولرزم

ترکی:

عثمانی سلطنت میں اکثریتی مذہب کے اقتدار کا نظام تھا۔ ترکی میں سیاسی اور معاشرتی اصلاحات کا دور نظم نو سے شروع ہوا جسے نظام جدید یا تنظیمات کا نام دیا گیا۔ اس زمانے میں عثمانی سلطنت یورپ کے ساتھ مسلسل جنگوں میں پے بہ پے شکست سے دوچار تھی۔ اتاترک کی سربراہی میں جدیدیت کی صورت میں مغرب کے نظام کو اپنا لیا گیا۔ خلافت کا خاتمہ کرکے لاطینی رسم الخط اور یورپی لباس اختیار کیا گیا۔ یورپ کے قوانین کا اجرا ہوا۔ اور سیکولرزم کے اعتبار سے مذہبی اداروں میں اصلاحات جاری کی گئیں۔ سیکولرزم کی فرانسیسی شکل 'لائیسزم' اپناتے ہوئے اختیار مذہبی افراد اور اداروں کے بجائے عوام یا غیر مذہبی قوتوں کو دیا گیا۔ ترکی سے باہر کے مسلمانوں خصوصاً برصغیر میں خلافت کے خاتمے پر شدید احتجاج ہوئے۔ تاہم اس سے خلافت اور سیکولرزم پر بحث کا آغاز بھی ہوا۔ ان میں سے چند کا ذکر بعد میں آئے گا۔ مختلف اسلامی تعبیریں سامنے آئیں۔ ترکی میں سیکولرزم پر جاری بحث کو سمجھنے کے لیے ہم نیازی برکس کے تجزیے کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

نیازی برکس (۱۹۰۸-۱۹۸۸ء)

نیازی برکس ترکی کے نامور مفکر ہیں جو ترکی کی سوشیالوجی کے ماہر شمار ہوتے ہیں۔ ترکی سیکولرزم کے تجربے کے جن مختلف مراحل سے گذرا برکس ان کے عینی شاہد تھے۔ انہوں نے اس کا گہرا مطالعہ کیا اور ان کی کتاب ڈیویلپمنٹ آف سیکولرزم ان ٹرکی (۱۹۶۴ء) ترکی کے بارے میں ہی نہیں بلکہ سوشیالوجی کے نقطہ نظر سے بھی سیکولرزم کا بہترین تجزیہ شمار ہوتی ہے۔

برکس کی رائے میں سیکولرزم کی اس تعریف سے کہ یہ روحانی اور عارضی (مادی) اقتدار میں تفریق کا نام ہے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ سیکولرزم کے مسئلے کا تعلق صرف ان ملکوں سے ہے جہاں روحانی اور مادی کی تقسیم موجود ہے۔ درحقیقت یہ تعریف بہت محدود ہے کیونکہ اس نقطہ نظر کی بنیاد مسیحی دنیا کے محدود تجربے پر ہے۔ اسلام میں اس تعلق کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ دوسرے یہ تجزیہ اس لیے بھی محدود ہے کہ اس طرز مطالعہ میں سیکولرزم کا مطالعہ محض ایک نظریے اور فلسفے کے طور پر کیا جاتا ہے۔ عمرانیاتی طرز مطالعہ میں نظری اور لغوی پہلوؤں سے بھی بحث ہوتی ہے اور اس کے تعامل اور تجرباتی پہلو سے خصوصاً اس کے سماجی عمل سے جو تنوع اور اختلافات سامنے آتے ہیں وہ نظری تجزیے میں شامل نہیں ہوتے۔ سیکولرزم بطور نظریہ کا پس منظر مسیحی ہے۔ لیکن سیکولرائزیشن یعنی اس

کی تطبیق کی سماجی ضرورت کا پس منظر دوسری عالمگیر جنگ ہے۔اس اعتبار سے یورپ اور مسلم دنیا میں سیکولرزم کی بطور نظریہ نشوونما میں اور سماجی عمل میں بہت فرق ہے۔ برکس کے استدلال کا خلاصہ مندرجہ ذیل ہے۔

سماجی عمل میں فکری انتشار، اضطراب اور اختلافات کی موجودگی معاشرے کی اندرونی کشمکش کا اظہار اور پیش آمدہ مسائل کا سامنا کرنے کی تیاری کی علامت ہے۔مسلم دنیا میں سیکولرائزیشن کا عمل تاریخ تہذیب میں جدیدیت کے دور کا اثر ہے۔اس میں بعض تجربات تو ویسے ہی ہیں جو دوسرے معاشروں کے ہیں، کیوں کہ تبدیلی کا عمل عالمگیر ہوتا ہے لیکن ہر قوم کی اپنی نسلی خصوصیات، تاریخی اور سماجی رویے وغیرہ بہت سے عوامل ہیں جن کی وجہ سے یہ مشابہت ہو بہو نہیں ہوتی۔مسلم دنیا میں جب ریاست، دین، قانون، تعلیم، اور معیشت کو سیکولر بنانے کا عمل شروع ہوا تو سب نے اسے قبول نہیں کیا۔اکثر اسے اسلام سے متصادم سمجھتے تھے۔ان کا استدلال تھا: ''اسلام کو ایسے عقیدے میں محدود نہیں کیا جا سکتا جو محض ایک فرد کے شعور سے تعلق رکھتا ہو۔ یہ پورے سماجی نظام کی بنیاد ہے۔اسلام ہر سماجی ادارے میں اس طرح رچا بسا ہے کہ ان اداروں کو مذہب سے الگ کرنے سے ان کی بقا مخدوش ہو جاتی ہے۔''

سیکولر سماجی عمل کی مخالفت میں مسلمانوں میں تین رجحانات نظر آتے ہیں۔اول تو روایت پسند جو قرون وسطیٰ کے اسلام کو مستند سمجھتے ہیں۔دوسرے اسلامی جدیدیت پسند جو قرون وسطیٰ کے اسلام کو خالص نہیں سمجھتے۔ تیسرے وہ جدت پسند جو یورپ کی ثقافت کو پوری کی پوری اپنانے کے حق میں ہیں۔

ترکی میں ۱۹۲۷ء سے ۱۹۳۷ء کا زمانہ ایسا ہے جس میں عثمانی ترکی میں مروج قرون وسطیٰ کی روایت سے وابستگی میں دراڑ آئی۔اس روایت میں معاشرے کا تشخص افراد، اقلیات یا گروہوں کی بنیاد پر نہیں بلکہ مجموعی شکل میں بیان کیا جاتا تھا۔پورا معاشرہ کسی نہ کسی مذہب سے وابستہ شمار کیا جاتا تھا۔معاشرے میں نظم و ضبط اور اتحاد بادشاہی نظام مہیا کرتا تھا۔مسلمانوں میں مذہبی اور غیر مذہبی امور میں فرق بھی شرعی اور غیر شرعی کی اصطلاحوں سے ہوتا تھا۔قرون وسطیٰ میں سیاسی اختیار کے لیے امارت اور امامت کی بجائے سلطان کی اصطلاح رائج ہو چکی تھی۔

معاشرے کی تنظیم کے چھ اصول مسلم تھے۔(۱) سیاسی اقتدار کے اصول کے تحت خدا کے بعد سب سے اعلیٰ حیثیت بادشاہ یا سلطان کی تھی۔اس کی نمائندگی صدر اعظم یا وزیر اعظم کرتا تھا جو تمام انتظامی امور کا ذمہ دار تھا۔ باقی سب لوگ عوام یا رعایا تھے۔(۲) دوسرا اصول فرق مراتب یا طبقات کا تھا جو معاشرتی درجہ بندی کا نظام تھا اور فرق مراتب کے اصولوں کے مطابق کام کرتا تھا۔(۳) تیسرا اصول ملت کا تھا جو مختلف مذاہب کے پیروکاروں کا نظام تھا۔ان کے مذہبی اور معاشی حقوق کی حفاظت ملت کے قواعد کے تحت ان کے مذہبی رہنما یا ترجمان کرتے تھے۔(۴) چوتھا اصول حرفت کا تھا جس میں مختلف پیشوں کی تنظیمیں قائم تھیں جو مقررہ قواعد اور قوانین کے تحت بازار اور پیشوں کے نظام کو چلاتی تھیں۔ان کے مابین جھگڑوں کو نمٹانے کے لیے الگ سے

منصف مقرر تھے۔ پیشوں کی اس تقسیم کا اطلاق فوجیوں پر نہیں ہوتا تھا۔ وہ براہ راست پادشاہی نظام کے ماتحت تھے۔ (۵) پانچواں اصول نظام یا فطرت کہلاتا تھا جو اس پورے نظام کی وجہ جواز تھا۔ یعنی نظم وضبط قانون فطرت ہے اور اس نظام میں ہر شخص کے ساتھ اس گروہ اور حیثیت کے مطابق سلوک کیا جائے گا۔ (۶) چھٹا اصول حفظ نظام کا تھا، یعنی اس نظام پر عمل کو یقینی بنانے کے لیے ادارے اور قوانین کا اجرا۔

قرون وسطیٰ کے اس نظام میں شکست و ریخت اٹھارہویں صدی میں شروع ہوئی۔ بالآخر ۱۸۰۹ء کا فرمان جاری ہوا جس میں مختلف معاشرتی طبقات کے مابین تعلقات کو معاہدات کی شکل دی گئی۔ ان طبقات میں علما، فوج، زمیندار وغیرہ شامل تھے۔ بادشاہ پر یہ معاہدات لاگو نہیں ہوتے تھے، کیوں کہ ان معاہدات کی ضمانت کا قانونی جواز بادشاہ تھا۔ اسے میگنا کارٹا یا آئین کا نام دینا صحیح نہیں کیوں کہ اس کا تعلق بادشاہ کے اختیارات سے نہیں تھا۔

اس نظام میں اختیارات کی تقسیم مذہب اور ریاست کے اعتبار سے نہیں تھی۔ اس لیے جب تک مذہبی طبقات قرون وسطیٰ کی طرز زندگی سے وابستہ رہے، انھیں سماج کے سیکولر بننے کے عمل سے کوئی سروکار نہیں رہا بلکہ اس تبدیلی کا احساس بھی نہیں ہوا۔ مسیحی دنیا میں قرون وسطیٰ کے طرزِ زندگی کے خاتمے کا مطلب مذہب اور ریاست میں اختیارات کی تقسیم کا خاتمہ تھا۔ جب قرون وسطیٰ کے طرز زندگی سے رشتہ ٹوٹا تو سیکولرزم کے اثرات شروع ہوئے۔ اسلام میں مذہب اور ریاست کی تقسیم دوئی کی بنیاد پر نہیں تھی، بلکہ مذہب اور ریاست دونوں کی بنیاد مذہب پر تھی اور دونوں مذہب سے جڑے ہوئے تھے۔ ریاست مذہب سے تشکیل پاتی تھی اور مذہب ریاست کا اصل الاصول تھا۔ اسی لیے سیکولرزم کو مذہب کا خاتمہ سمجھا گیا۔ مغربی جدیدیت پسندوں کا یہ استدلال کہ مسلم معاشروں کا سیکولرزم اور سیکولرائزیشن سے کوئی سروکار نہیں، صحیح نہیں۔ اسی طرح اسلامی جدیدیت پسندوں کا یہ کہنا کہ مسیحی اور اسلامی تاریخ میں فرق یہ ہے کہ ان دونوں کے مذہبی اور ریاستی اداروں اور مذہب اور سیاست کی درجہ بندی مختلف تھی جس کا اثر ان کے سیکولرزم کے بارے میں تصورات پر پڑا؛ حالاں کہ دونوں کے ہاں روحانی اور مادی کو ملانے اور انھیں روایت کے ماتحت رکھنے کی کوششیں ہوئیں۔

سیکولرائزیشن روحانی اور مقدس اختیارات کو غیر مقدس، دنیاوی اور عوامی نظام میں بدلنے کا نام تھا۔ غیر مسیحی ریاست میں مذہبی اختیار کو سیاسی شکل دینے سے کوئی فرق نہیں پڑتا تھا۔ مسیحیت میں مذہب کی حیثیت استثنائی تھی۔ غیر مسیحی معاشروں میں سوال یہ تھا کہ کیا مذہبی قوانین زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہیں؟ اگر ایسا ہے تو ان کے نفاذ کا اختیار کس کو ہے؟

برکس اس بحث کا ماحصل یوں بیان کرتے ہیں:

> سیکولرزم میں بنیادی تصادم دین اور دنیا میں نہیں، جیسا کہ مسیحیت میں بتایا گیا۔ اصل میں تصادم روایت کی حامی قوتوں کے جو دین اور مقدس قوانین کا غلبہ چاہتی ہیں اور تبدیلی اور انقلاب کی

قوتوں کے مابین ہے۔ یہ تصادم ان معاشروں میں بھی ملتا ہے جہاں چرچ جیسے ادارے موجود نہیں۔ اور ایسے معاشرے میں بھی جہاں روایت کو اکثریت کے مذہب کی حمایت حاصل ہو۔ دوسری قسم کے معاشروں کو سیکولرزم زیروزبر کرڈالتا ہے۔

قرون وسطیٰ میں مسلم علما مذہب کے بارے میں گنجائش کا رویہ اپناتے تھے۔ مذہب میں نئے معمولات، اور ایسی کمی بیشی کے اضافے کا نام بدعت ہے جس کی سنت تائید نہ کرے۔ علما ہر بدعت کو رد نہیں کرتے تھے۔ ان میں بہت سی نئی باتوں کو وہ بدعت حسنہ کہہ کر جواز فراہم کرتے تھے۔ علما کے وہ طبقے جو اقتدار کے مرکز سے دور تھے، وہ اس گنجائش کے خلاف تھے۔ یہیں سے مذہب اور ریاست کے تعلقات میں دراڑ آنی شروع ہوئی۔ اس کشمکش کی علامات ۱۵۹۰ء میں دوسرے ہجری ہزاریے کے آغاز میں ظاہر ہونا شروع ہوگئی تھیں۔ انیسویں صدی میں تنظیمات یا اصلاحات کے نظام کی مخالفت کے بعد تو مذہب اور ریاست پوری طرح علیٰحدہ ہوگئے۔

عرب دنیا

عرب دنیا میں مسیحی اور دوسرے مذاہب اقلیت میں تھے اور مسلم اکثریت میں لیکن عربی زبان مشترکہ ہونے کی وجہ سے ثقافتی اشتراک مضبوط تھا۔ عربوں میں عرب قومیت سلطنت عثمانیہ کی مخالفت کی تحریک کے طور پر ابھری۔ یہاں عثمانی سلطنت مذہبی اقتدار کی علامت تھی۔ مسلم اور مسیحی عرب دونوں عثمانیوں سے آزادی چاہتے تھے، اس لیے سیکولرزم مقبول ہوا۔ چند اسلامی تحریکیں سیکولرزم کے خلاف تھیں لیکن عرب قومیت کے مقابلے میں ان کی آواز بہت کمزور تھی۔ عرب دنیا ویسے بھی اب متعدد قومی ریاستوں میں تقسیم تھی۔ پان اسلام کے مقابلے میں پان عرب یا وحدت عربیہ کا نعرہ زیادہ بامعنی تھا۔ پان اسلامزم یا وحدت ملت مسلمہ کا مطلب سلطنت عثمانیہ کی بحالی بھی بنتا تھا، اس لیے اس کو وہ قبولیت نہ مل سکی جو عرب قومیت کو حاصل تھی۔ عرب قومیت کو بڑا دھچکا ۱۹۶۷ء میں رمضان کی چھ روزہ سے جنگ سے پہنچا اور بعد میں خلیج کی جنگ ۱۹۹۰ء میں تو سیکولرزم اور قومیت کا بہت حد تک خاتمہ ہوگیا۔ پان اسلامزم کی تحریکیں زیادہ قوت کے ساتھ سامنے آئیں۔ ان تحریکوں نے سیکولرزم کی تردید ان نئے حالات میں پیش کی تو وہ عوام میں مقبول ہوگئی۔

یوسف القرضاوی (۱۹۲۶ء)

شیخ یوسف القرضاوی کا تعلق مصر سے ہے لیکن ایک عرصے سے قطر میں مقیم ہیں۔ ان کا تعلق اسلامی تحریکوں کے معتدل طبقے سے ہے۔ تاہم سیکولرزم کے بارے میں ان کا رویہ معتدل نہیں۔ ان کے نزدیک سیکولرزم کا مطلب لادینی اور دنیاوی طرز فکر ہے۔ سیکولرزم کے بارے میں شیخ کی اسلامی تعبیرات ان کی کتاب 'الاسلام والعلمانیۃ' (۱۹۷۶ء) سے لی گئی ہیں۔ اس کتاب کا تاریخی سیاق علی عبدالرازق کی کتاب 'الاسلام و

اصول الحکم‘ ہے جو ۱۹۲۵ء میں الازہر میں تحقیقی مقالہ کے طور پر پیش ہوئی۔ یہ وہ وقت تھا جب ترکی میں خلافت کا خاتمہ کر دیا گیا تھا۔علی عبدالرازق کا کہنا تھا کہ ریاست اسلام کے قیام کے لیے ضروری نہیں۔ ۱۹۸۶ء میں فواد زکریا نے علی عبدالرازق کے حق میں لکھا تو شیخ قرضاوی نے اس کی سختی سے تردید کی جو اس کتاب میں شائع ہوئی۔ یہ کتاب بہت مقبول ہوئی اور اس کا اردو سمیت دوسری کئی زبانوں میں ترجمہ بھی ہوا۔

شیخ قرضاوی کا اصرار ہے کہ دینی اور غیر دینی کی تقسیم کا اسلام سے تعلق نہیں بلکی یہ مغربی سوچ ہے (قرضاوی، ۱۹۹۷ء)۔ اہم بات یہ ہے کہ وہ لادینی اور غیر دینی کو ہم معنی بتاتے ہیں۔ ان کے نزدیک سیکولرزم اسلام سے متصادم ہے اور مسلم معاشرے میں کبھی کامیاب نہیں ہوا، البتہ وہ سیکولرزم اور الحاد میں فرق کرتے ہیں۔ الحاد کا مطلب خدا کے وجود سے انکار ہے لیکن سیکولرزم کا معنی خدا کے وجود سے انکار نہیں۔ مغرب میں بھی اس کا یہ معنی نہیں۔ مغرب میں اس کا مطلب یہ ہے کہ چرچ کو روزمرہ زندگی میں اور سائنس کے امور میں دخل کا کوئی حق نہیں۔ ان کے ہاں مذہب چرچ اور پادریوں کی شکل میں موجود تھا۔ اور انھیں حکومت، سیاست، معیشت، تعلیم ثقافت اور سماجی امور میں دخل دینے کا حق نہیں (قرضاوی، ۱۹۹۷ء)۔ وہ مذہب اور سیاست کی تفریق کے قائل نہیں۔ اسلام اس تفریق کو قبول نہیں کرتا۔ سیکولرزم اس تفریق کا مطالبہ کرتا ہے اس لیے سیکولرزم کفر کی دعوت ہے۔ قرضاوی کی رائے میں سیکولرزم ارتداد ہے اور سیکولر کے لیے کفر اور ارتداد کی سزا ہے۔

القرضاوی نے لکھا ہے کہ مسیحیت اور اسلام میں سیکولرزم کے بارے میں اختلاف ہے، اس لیے مسیحی معاشرہ سیکولرزم قبول کر سکتا ہے لیکن مسلم معاشرہ نہیں۔ ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ مسیحیت میں شریعت کا کوئی تصور نہیں۔ مسیحی ریاست کے اقتدار کو تسلیم کرتے ہیں۔ قرضاوی کی رائے میں سیکولرزم کی حمایت کا مطلب شریعت سے، الوہی ہدایت سے، اور خدا کے وجود سے انکار ہے۔ مسلمانوں کے لیے یہ دہریت ہے اور ترک اسلام کے مترادف ارتداد ہے۔

راشد الغنوشی (۱۹۴۱ء)

شیخ القرضاوی کی طرح راشد الغنوشی بھی سیاسی اسلامی تحریکوں سے وابستہ تھے۔ تیونس میں النہضہ پارٹی کے بانی سربراہ ہیں لیکن ۱۹۶۰ء کے بعد سے تیونس کے استبدادی نظام کے خلاف جدوجہد میں یہ آزادی رائے اور انسانی حقوق کی تحریک میں سرگرم ہو گئے۔ عرب بہار کی تحریک جس کا آغاز تیونس سے ہوا، آمریت کے خلاف تھی۔ النہضہ برسراقتدار آئی تو غنوشی نے آزادی کے موضوع پر بہت واضح موقف اختیار کیا۔

راشد الغنوشی نے ۲ مارچ ۲۰۱۲ء میں سیکولرزم اور مذہب کے مابین تعلقات کے بارے میں اپنی جماعت کا مؤقف بیان کرتے ہوئے ایک مفصل تقریر کی جس کا خلاصہ یوں ہے:

سیکولرزم کا کوئی ایک واضح تصور نہیں۔ یہ کہنا زیادہ صحیح ہے کہ اس وقت دنیا میں سیکولرزم کے متعدد

تصورات رائج ہیں۔ان سے پتہ چلتا ہے کی یہ کوئی فلسفیانہ یا نظریاتی تصور نہیں بلکہ اگر یورپ کی تاریخ کو دیکھا جائے تو یہ ایک 'انتظامی بندوبست' کے طور پر ابھرا ہے۔اس کا ایک تاریخی پس منظر تو پروٹسٹنٹ اور کیتھولک فرقوں کی باہمی آویزش اور سولھویں اور سترہویں صدی میں حصول اقتدار کی جنگیں ہیں جن میں آخر کار اس بات پر سمجھوتہ ہوا کہ ریاست اس آویزش میں غیر جانبدار رہے۔ اس میں انتظامی بندوبست یہ تھا کہ ریاست اور مذہب نے دائرۂ اقتدار باہم تقسیم کر لیے۔ پبلک یعنی انتظامی امور ریاست کے پاس اور انفرادی مذہب کے پاس چلے گئے۔لیکن اس تقسیم میں بھی عملی طور پر بہت سے اختلافات باقی رہے۔

امریکہ میں چرچ کی طاقت اور یورپ سے امریکہ کی جانب ہجرت کی مذہبی نوعیت کی وجہ سے مذہب کا ریاست میں عمل دخل اب تک جاری ہے۔ ریاست پوری طرح غیر جانبدار نہیں۔ یورپ کے ملکوں میں بھی اسی طرح کے اختلافات اب بھی باقی ہیں۔نمایاں فرق فرانس اور انگلستان کا ہے۔ برطانیہ میں ریاست اور مذہب کی سربراہی ملکہ یا بادشاہ کے پاس ہے۔فرانس مذہب اور ریاست میں مکمل فرق کا قائل ہے۔اس فرق کی ایک وجہ تو کیتھولک اور پروٹسٹنٹ کا اختلاف ہے۔فرانس میں انقلاب کا مقصد بادشاہت اور کیتھولک چرچ کے اقتدار سے آزادی تھی۔ جیکو بین انقلابیوں کا نعرہ تھا کہ' آخری بادشاہ کو پاپائیت کی انتڑیوں سے گلا گھونٹ کر پھانسی دو'۔ تیونس میں مذہب اور ریاست میں مکمل تفریق کے رجحانات فرانس کے تاریخی تجربے سے متاثر ہوئے۔ریاست غیر جانبدار تھی لیکن مذہب کو انفرادی زندگی میں مکمل آزادی تھی۔

اسلامی تاریخ پر نظر ڈالیں تو مذہب اور ریاست میں کبھی تفریق نہیں تھی۔ میثاق مدینہ میں ریاست کی سربراہی حضرت محمدؐ کی تھی۔ نبی اکرمؐ اور مدینہ کے شہریوں کے درمیان معاہدے کی نوعیت بھی مذہبی تھی۔لیکن یہ معاہدہ مذاہب میں تفریق نہیں کرتا تھا۔اس میں مسلمان، یہودی اور مشرکین سبھی برابر تھے۔سب کو مذہبی آزادی حاصل تھی لیکن سب مدینہ کی حفاظت کے ذمہ دار تھے۔تبدیلی یہ تھی کہ یہ ریاست بدویت سے شہریت کی جانب منتقلی کی داعی تھی۔ یثرب کو مدینہ یعنی شہر میں تبدیل کیا گیا۔ بدوی قبائل کو مدنیت اور حضارت میں شامل ہونے کی دعوت دی گئی۔ یہ ایک ثقافتی اصول تھا۔مسلمان جہاں بھی گئے وہاں سب سے پہلے شہر تعمیر کیے۔

دوسری تبدیلی تحریری معاہدے کا اصول تھا جو صحیفہ (میثاق مدینہ) کی شکل میں متعارف ہوا۔اس صحیفے میں ریاست کے دو اصول تھے: (۱) ریاست اور شہریوں کے حقوق و فرائض اور (۲) مذہب اور ریاست کے دائرہ کار کی حد بندی۔ یہ حد بندی نبی کریمؐ کی سیرت میں اسوہ کے طور پر بھی موجود تھی جو وحی اور رائے یا حکم الٰہی اور انسانی قانون میں فرق پر مبنی تھی۔ رسول اللہ نے کھجور کے پیوند والے واقعے میں یہ اصول دیا کہ ان کا ہر مشورہ وحی نہیں۔اسی لیے بعض اوقات صحابہ اور صحابیات رسولؐ اللہ سے پوچھ بھی لیتے تھے کہ ان کا فرمان ذاتی رائے ہے یا وحی الٰہی۔

اسلامی روایت میں بھی اس حد بندی پر عمل رہا۔ فقہ میں عبادات اور معاملات میں فرق اس کی مثال ہے۔ عباسی دور کے کئی اہم واقعات سے بھی یہی پتہ چلتا ہے۔ امام مالک نے خلیفہ منصور کی اس تجویز کو کہ 'الموطا' کو ملک کا قانون بنا دیا جائے، اس لیے مسترد کر دیا کہ ریاست کسی ایک مذہب یا شخص کی رائے کو دوسروں پر مسلط کر کے اپنی غیر جانبداری سے دستبردار نہیں ہوگی۔ اسی طرح جب خلیفہ مامون نے معتزلی عقائد کو ریاست کے زور سے نافذ کرنا چاہا تو اہلِ مذہب نے شدید مزاحمت کی۔ جدید دور میں سیاسی جماعتوں نے اس اصول کو فراموش کیا تو امت انتہا پسندی کا شکار ہوئی۔ مسیحی دنیا میں بھی کیتھولک پوپ جان پال دوم اور روسی چرچ نے 'ریاست کو مذہب کا بوجھ اٹھانے اور یوں مذہب پر بوجھ بننے' سے منع کیا۔

راشد غنوشی کی رائے میں ریاست اور مذہب میں حد بندی کی ضرورت کے کئی اسباب ہیں۔ اول تو فرانس اور کمیونزم کے مذہب اور ریاست میں تفریق کے حالیہ تجربات سے ثابت ہے کہ ریاست اور مذہب میں دوری سے ریاست مافیا کی شکل اختیار کر لیتی ہے جو کسی بھی قسم کی اقدار کی پابند نہیں رہتی۔ دوسرے ریاست کو مذہبی اقتدار دینے سے ریاست غیر جانبدار نہیں رہتی۔ یہ مذہبی اقتدار آئیڈیالوجی کے نام پر ہو یا کسی مخصوص مذہبی نظریے کے نام پر۔ حجاب کے مسئلے کو ہی لے لیں۔ ریاست کی جانب سے حجاب کی ممانعت بھی اتنی ہی جانبداری ہے جتنا کہ کسی ریاست کی جانب سے حجاب کا نفاذ۔

ریاست کی غیر جانبداری کے لیے مذہب اور سیاست میں توازن لازم ہے۔ یہ تبھی ہوسکتا ہے جب ایک طرف تو مذہب اور سیاست کے دائرہ کار میں حد بندی کی جائے اور دوسری جانب مذہب میں ابدی اور غیر ابدی یا غیر متبدل اور متبدل میں فرق رکھا جائے۔ ریاست کی بنیادی ذمہ داری ملک میں امن کا قیام، شہریوں کے جان و مال کی حفاظت، ان کو صحت اور تعلیم کی سہولیات فراہم کرنا ہے، ان کے افکار اور عقائد پر پابندیاں عائد کرنا نہیں۔

ریاست کے اسلامی ہونے کے لیے یہ کافی ہے کہ وہ لوگوں کو اسلامی اقدار کے مطابق زندگی گزارنے کی آزادی کو یقینی بنائے۔ اس کا یہ کام نہیں کہ وہ لوگوں کو کسی خاص مذہبی ادارے یا مسلک کی پابندی پر مجبور کرے۔ یہ حق عوام کا ہے کہ وہ یہ فیصلے عوامی اداروں کے ذریعے کریں۔ جہاں تک سیکولرزم کا تعلق ہے، اس کے متعلق جھگڑے کی وجہ اس کے بارے میں لاعلمی اور غلط فہمیاں ہیں۔ ''سیکولرزم نہ الحاد ہے نہ دہریت، یہ محض انتظامی بندوبست کی ایک شکل ہے تا کہ عقیدہ اور فکر کی آزادی کو یقینی بنایا جا سکے۔ یہ شہریت کا اصول ہے کہ ملک کسی ایک سیاسی جماعت کی ملکیت نہیں۔ یہ سب شہریوں کا ہے جن میں مذہب، نسل اور جنس کی بنیاد پر امتیاز روا نہیں۔''

جنوب مشرقی ایشیا

جنوب مشرقی ایشیا کی معاشرت دوسرے مسلم ممالک سے مختلف ہے۔ یہاں مسلم اکثریت کے باوجود اقلیتوں کو سیاسی اور سماجی آزادی حاصل ہے۔ ثقافتی اور معاشی اختلافات ہیں لیکن حصول آزادی میں مشترکہ سیاسی جدوجہد کی وجہ سے اسے مثبت تنوع کے طور پر اپنا لیا گیا ہے۔ جنوب مشرقی ایشیا میں علما عرب دنیا اور جنوبی ایشیا سے مسلسل رابطوں میں رہنے کی وجہ سے ان علاقوں میں برپا علمی، سیاسی اور مذہبی تحریکوں میں مسلسل شریک رہے ہیں۔ جنوب مشرقی ایشیا میں جہاں انڈونیشیا میں سیکولرزم کو ناگزیر سمجھتے ہوئے رسمی طور پر اپنا لیا گیا ہے وہاں ملائشیا میں مذہبی تشخص کو اہم سمجھا جاتا ہے۔ مطالعے کے لیے ہم نے سید نقیب العطاس کو لیا ہے تاکہ اس علاقے میں تنوع کی اہمیت اجاگر ہو سکے۔

سید محمد نقیب العطاس (۱۹۳۱ء)

سید العطاس کے مطابق ''سیکولر کا لفظ زمان اور مکان کے دہرے مفہوم میں بولا جاتا ہے یعنی اب اور اس جگہ۔ تصور کے اعتبار سے سیکولر کا مطلب دنیا کے وہ حالات ہیں جو کسی خاص وقت اور عہد سے تعلق رکھتے ہوں۔'' (عطاس ۱۹۹۳ء، ۱۶)۔ سیکولرائزیشن اس عمل کا نام ہے جو انسان کی زبان اور عقل کو مذہبی اور مابعد الطبیعیاتی سوچ سے نجات دلائے۔ قرضاوی کی طرح العطاس بھی کہتے ہیں کہ سیکولرزم مسیحیت میں تو ممکن ہے اسلام میں نہیں۔ ان کے نزدیک سیکولرزم کی جڑیں بائبل کی نصوص اور عقائد میں نہیں بلکہ ان کی مغربی تعبیر میں ملتی ہیں۔ ان معنوں میں اسلام سے ان کا کوئی تعلق نظر نہیں آتا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ سیکولرزم کا تعلق قرآن کریم میں مذکور دنیوی زندگی کے تصور سے جوڑا جا سکتا ہے جو زندگی کا اعلیٰ اور مثالی تصور نہیں۔

اسلام کی رو سے دنیاوی زندگی بھی قانون الٰہی کے ماتحت ہے اور سیاسی اور سماجی اداروں کا قانونی جواز بھی الٰہی قانون کی پابندی پر منحصر ہے۔ ''چنانچہ مسلمان ذاتی حیثیت میں اور اجتماعی طور پر معاشرے، قوم اور امت کی حیثیت سے کسی شخص، حکومت اور ریاست کو شرعی طور پر اسی صورت میں جائز سمجھتے ہیں جب وہ سنت کے تابع ہو اور اللہ کی نازل کردہ شریعت پر عمل پیرا ہو۔'' سیکولرزم ایک آئیڈیالوجی اور نظریۂ حیات ہے اور سیکولرائزیشن اس پر عمل کا نام ہے۔

عطاس اسلام اور سیکولرزم کو باہم متضاد نظری حیات سمجھتے ہیں، ایک کی موجودگی میں دوسرا پنپ نہیں سکتا۔ تاہم وہ اسلام اور مسیحیت میں اور اسلامی اور یورپی فکر میں فرق کرتے ہیں۔ ان دونوں کے دینی کلامیاتی اور فلسفیانہ فکری معیارات الگ الگ ہیں۔ جدید سائنس چیزوں کو محض مادی چیز سمجھتی ہے، اس لیے صرف ظاہر کے مطالعے کو علم کا مقصد قرار دیتی ہے۔ اس نقطہ نظر کے مادی فوائد یقیناً بہت ہیں لیکن اس طرز فکر کے ساتھ

فطرت کو تباہ کرنے کی لامتناہی اہلیت اور کبھی نہ بجھنے والی پیاس بھی پیدا ہوئی ہے۔ کائنات اور فطرت کا کوئی مقصد یا اصول نہ ماننے سے انسان یہ سوچنے لگا ہے کہ وہ خدا ہے یا خدا کا شریک۔ کسی مقصد کے بغیر علم کا سفر حقیقت سے دور لے جاتا ہے۔ اسی وجہ سے خود علم کی تحصیل کا جواز مشکوک ہو گیا ہے۔

عطاس کی نظر میں مغربی تہذیب مسلسل تبدیلی کے عمل سے گزر رہی ہے لیکن کسی وجود میں آئے بغیر محض وجود پذیر رہتی ہے۔ مغرب کے اس تہذیبی رجحان کے زیر اثر بہت سی قومیں اور ادارے ترقی کے اہداف اور تعلیم کے مقاصد پر بار بار نظر ثانی کر رہے ہیں۔ اسلامی مابعد الطبیعیات میں حقیقت تغیر اور ثبات دونوں سے ترتیب پاتی ہے۔ ظاہری کائنات کے جن پہلوؤں کو ثابت سمجھا جاتا ہے، وہ مسلسل بدل رہے ہیں۔ یہ سمجھنا کہ اسلام بھی مسیحیت کی طرح انھی تبدیلیوں کے تجربات سے گزرے گا، غلط ہے۔ مسیحیت کی طرح اسلام بھی سیکولرائزیشن کے اس عمل سے گزرا ہے لیکن مغربی انسان کے برعکس مسلمان اپنے ایمان پر قائم ہیں۔

جنوبی ایشیا

جنوبی ایشیا میں مسلمان اقلیت میں ہوتے ہوئے ایک طویل عرصہ برسراقتدار رہے۔ رعایا کی اکثریت غیر مسلم تھی۔ بادشاہ مسلمان تھے لیکن اکثریت مذہبی نہیں تھی۔ علما کو دہلی سلطنت اور مغل ادوار دونوں میں ریاست سے شکایت ہی رہی کہ وہ غیر مسلموں کو اسلامی شریعت سے زیادہ حقوق دے رہے ہیں۔ ضیا الدین برنی نے 'فتاویٰ جہانداری' میں شکوہ کیا کہ شافعی مذہب ہوتا تو غیر مسلموں کے لیے ضروری ہوتا کہ وہ اسلام قبول کرتے یا مسلسل جہاد کا سامنا کرتے۔ اس کا کہنا تھا کہ اگر ایسا ہوتا تو برصغیر میں مسلمان اقلیت میں نہ ہوتے۔ برطانوی استعمار کا ہندوؤں نے خصوصاً خیر مقدم کیا۔ استعمار کے دور میں مذہب اور سیاست کے نئے مفہوم سامنے آئے۔ روایتی علما کی اکثریت مذہب اور سیاست میں فرق کی قائل تھی۔ شاہی درباروں میں حاضری ایک عالم کی شان کے خلاف سمجھی جاتی تھی۔ دِقت اس وقت پیش آئی جب آزادی کی تحریک میں علما کی شمولیت کی ضرورت پڑی۔ بیسویں صدی کے اوائل میں جب علما کو بہت مشکل سے سیاست میں لایا گیا تو اس وقت خلافت کی تحریک چل رہی تھی۔ شروع میں یہ تحریک برطانوی استعمار کے خلاف تھی جسے خلافتِ عثمانیہ کے خاتمے کا ذمہ دار سمجھا جاتا تھا۔ لیکن بعد میں اتاترک کے سیکولرزم کی مخالفت میں برپا رہی۔ عالمگیر جنگ میں ترکی برطانیہ مخالف اتحاد کا حصہ تھا۔ اس لیے یہ تحریک بتدریج ختم ہو گئی۔

جنوبی ایشیا میں سیکولرزم کی بحث کے عام طور پر دو حوالے رہے۔ ایک کا تعلق ترکی میں سیکولرزم سے تھا جو فرانسیسی سیکولرزم سے متاثر تھا۔ اس کا ذکر اوپر ہو چکا۔ اس کا تفصیلی تجزیہ علامہ اقبال کے ہاں ملتا ہے جس کا ذکر آگے آرہا ہے۔ دوسرا حوالہ بھارتی سیکولرزم کا ہے جو برطانوی سیکولرزم سے متاثر تھا۔ اس کا تجزیہ بھی آگے آئے گا۔ لیکن اس کا مختصر ذکر ضروری ہے۔

برصغیر میں آزادی کی تحریک ایک طویل عرصے تک مشترک رہی جس کے لیے ہندو مسلم اتحاد ضروری تھا۔ اس اتحاد کی ایک صورت سیکولرزم کا نظریہ بھی تھا۔ اتحاد کے مخالفین کو کمیونل یا فرقہ پرست کا نام دیا جاتا تھا۔ انڈین نیشنل کانگریس ہندو مسلم اتحاد اور سیکولرزم کی ترجمان تھی۔ اس میں شامل مسلم بطور اقلیت اس اتحاد میں خود کو محفوظ سمجھتے تھے، کیوں کہ برطانوی سیکولرزم میں ریاست مذہبی آزادی کو تحفظ دیتی تھی۔ اسی لیے جمعیت العلمائے ہند نے کانگریس کا ساتھ دیا۔ مسلم لیگ کو مسلم اشرافیہ کی حمایت حاصل تھی۔ مسلم لیگ نے مسلم نیشنلزم کا دو قومی نظریہ پیش کیا اور مسلمانوں کے لیے علیحدہ سیاسی نظام کا مطالبہ کیا جو بتدریج پاکستان تحریک میں بدلتا گیا۔ قومیت کے بارے میں علما میں اختلافات تھے۔ جمال الدین افغانی جو پان اسلامزم کے حامی اور برطانوی استعمار کے مخالف تھے، جنوبی ایشیا کے مسلمانوں میں بہت مقبول رہے۔ تاہم پاکستان کی تحریک پان اسلامزم کی بجائے ایک قومی تحریک بنی جو جنوبی ایشیا میں مسلم قومیت پر مبنی تھی۔ جن مسلم علما نے کانگریس کا ساتھ دیا، وہ سیکولرزم کے حامی تھے۔ قاری طیب کی کتاب 'اسلامی حکومت میں سیکولرزم' کے اسی مفہوم کو لیا گیا ہے۔

پاکستان میں سیکولرزم کی تعریف آئیڈیالوجی کے ضمن میں کی گئی۔ یہ اصطلاح مذہب کے مترادف معانی میں متعارف ہوئی۔ ۱۹۷۰ء کی دہائی میں اسے سرکاری طور پر مذہبی نظریۂ حیات کے معنوں میں اپنا لیا گیا۔ اسلامی قانون کا آئینی ادارہ جو ۱۹۶۰ء کے آئین میں مشاورتی ادارے کی حیثیت سے قائم ہوا تھا، ۱۹۷۳ء کے آئین میں اسے کونسل آف اسلامک آئیڈیالوجی کا نیا نام دیا گیا۔ ۱۹۷۹ء میں اسلام کے نظریاتی نفاذ کے دور میں پاکستان کی جغرافیائی سرحدوں کے ساتھ نظریاتی سرحدوں کی حفاظت بھی افواج پاکستان کی ذمہ داری طے پائی۔ اسی تناظر میں نظریۂ پاکستان کی تشکیل نو بھی بطور آئیڈیالوجی مکمل ہوتی گئی۔ ۱۹۴۱ء کی قرارداد لاہور کی جگہ جو قراردادِ پاکستان بھی کہلاتی تھی، ۱۹۴۹ء کی قرارداد مقاصد کو نظریہ پاکستان کا درجہ ملا اور ۱۹۷۳ء کے آئین میں یہ قرارداد پہلے اس کا مقدمہ اور بعد میں آئین کا حصہ بنی۔ اس قرارداد میں مذہب اور ریاست کے بارے میں اٹھنے والے بہت سے سوالات کے جوابات اتفاق رائے سے طے کر دیے گئے۔ اب یہ آئیڈیالوجی پاکستان کا آئین ہے۔

محمد اقبال (۱۸۷۷-۱۹۳۸ء)

علامہ محمد اقبال کے ہاں سیکولرزم پر بحث بنیادی طور پر ترکی کے حالات کے حوالے سے ہے۔ ترکی میں خلافت عثمانیہ کے بعد نئی قومی ریاست پر گفت و شنید میں دو رجحانات غالب تھے جن کی ترجمانی نیشنلسٹ پارٹی اور ریلیجس ریفارم پارٹی دو سیاسی جماعتیں کر رہی تھیں۔ نیشنلسٹ پارٹی کی سیاسی فکر میں ریاست کو مذہب سے کوئی سروکار نہیں تھا۔ قومی ریاست میں بنیادی کردار ریاست کا ہوتا ہے اور وہی دوسرے اداروں کے دائرہ کار اور مناصب کا تعین کرتی ہے، اس لیے وہ مذہب اور ریاست کے باہمی تعلق کو قدیم تصور قرار دے کر رد کر رہے

تھے۔ اس کے برعکس ریلیجس ریفارم پارٹی کے رہنما سعید حلیم پاشا کا اصرار تھا کہ جدید دور میں اسلام ہی عالمی تصور کے آئیڈ یلزم (مثالیت) اور قومیت کے محدود پوزیٹوزم (اثباتیت) میں توازن اور ہم آہنگی پیدا کرسکتا ہے۔ اقبال مذہب اور ریاست کو روحانی اور مادی کے دو الگ دائروں میں تقسیم کرنے کے قائل نہیں تھے۔ اس لیے ان میں تفریق یا ہم آہنگی کا سوال بے معنی تھا۔ اسلام میں یہ ایک ہی حقیقت ہے جو ایک زاویے سے چرچ اور دوسرے سے ریاست نظر آتی ہے۔

اقبال یہ وضاحت بھی کرتے ہیں کہ مسلمانوں کا سیکولرزم کو دیکھنے کا زاویہ یورپ سے مختلف ہے، تاہم چرچ کو اسٹیٹ سے الگ رکھنے کا خیال اسلام کے لیے اجنبی نہیں۔ امام کی غیبت کبریٰ کے عقیدے کی بنا پر شیعی ایران میں یہ تفریق بہت پہلے عمل میں آچکی تھی۔ اسلام میں ریاست کے دائرہ کار میں دینی اور سیاسی مناصب کی تقسیم کو یورپ میں چرچ اور اسٹیٹ میں تفریق کے ہم معنی نہیں سمجھنا چاہیے۔ اسلام میں یہ صرف ریاست کے کام اور دائرہ کار کی تقسیم ہے۔ یورپ میں اس تقسیم کی بنیاد روح اور مادہ کی مابعدالطبیعیاتی دوئی اور امتیاز ہے۔ اقبال کا اصرار ہے کہ ''اسلام ابتدا سے ہی ایک سول سوسائٹی ہے جہاں قانون اپنی نوعیت میں سول ہے اگرچہ عقیدے کی رو سے اس کا منبع وحی الٰہی ہے۔'' (اقبال:۱۹۷۶ء، ص۴۷-۴۸)۔ ان عبارات میں سول کا وہی مفہوم ہے جو آج کل سیکولر کا ہے۔

جواہر لال نہرو نے ۱۹۳۷ء میں جب مذہب اور قومیت کی بحث اٹھائی اور مذہب کو قومیانے کی بات کی تو اس نے یہ سوال بھی اٹھایا کہ اتاترک نے جب مذہبی امور میں دخل دیا اور مذہبی معاملات میں اصلاحات کیں تو کیا اس نے اسلام کو ترک نہیں کردیا؟ اور کیا یہ اصلاحات بھی دائرۂ اسلام سے خارج نہیں تھیں؟

اقبال نے بہت تفصیل سے ان سوالات کا جواب دیتے ہوئے لکھا کہ اتاترک ترکی زبان، یورپی لباس اور یورپی قوانین کے اختیار کرنے سے اسلام سے خارج نہیں ہوتا، کیوں کہ اسلام کا قانون سول اور معاشرہ اپنی اصل میں سول ہے۔ اس سوال کے جواب میں کہ ترکی نے ترقی کے لیے جو مادی سوچ اپنائی ہے، کیا وہ اسلام کے متضاد ہے؟ اقبال نے لکھا کہ مسلمانوں نے ترک دنیا اور مادی ترقی سے بہت دیر منھ موڑ لیا، اب وقت ہے کہ وہ حقیقت پسند بنیں۔ مذہب کے خلاف جنگ میں مادیت کا ہتھیار ناکارہ ہے لیکن ملائیت اور صوفیت کے خلاف بہت کارآمد ہے کیونکہ یہ دونوں عوام کی جہالت اور جلد یقین کرلینے کی عادت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے جان بوجھ کر مادیت کے بارے میں غلط فہمی پھیلاتے ہیں۔ اسلام کی روح مادے سے تعلق پر خوفزدہ نہیں ہوتی بلکہ قرآن کریم حکم دیتا ہے کہ دنیا سے اپنا حصہ لینا نہ بھولو۔ جیسے اللہ نے تمھارے لیے اچھا کیا ہے تم بھی اچھائی کرو۔ زمین پر فساد نہ چاہو، اللہ فساد پھیلانے والوں کو پسند نہیں کرتا (۲۸: ۷۷)۔ غیر مسلم کے لیے اسلام کے یہ احکام ناقابل فہم ہیں کیوں کہ پچھلی چند صدیوں میں مسلم دنیا کی تاریخ اس کی تائید نہیں کرتی۔ مادی نقطۂ نظر خودی کے اظہار کی ہی ایک شکل ہے۔ (اقبال:۱۹۷۶ء)

کیا قدیم لباس ترک کرنا یا لاطینی رسم الخط اپنانا ترک اسلام ہے؟ اقبال جواب دیتے ہیں کہ بطور دین اسلام کا کوئی ملک نہیں۔ بطور معاشرہ مسلمانوں کا کوئی مخصوص لباس یا زبان نہیں۔ حتیٰ کہ قرآن کو عربی کے علاوہ دوسری زبانوں میں تلاوت کے بارے میں مسلم تاریخ میں نظائر موجود ہیں۔ ''فقہ اسلامی کے مطابق مسلم ریاست کے امیر کو اختیار ہے کہ اگر اسے یقین ہو کہ کوئی فعل جس کی قانون نے اجازت دی ہے، فساد کا باعث بن رہا ہے تو وہ اسے ممنوع قرار دے سکتا ہے۔ جہاں تک سند یافتہ علما کے علاوہ باقی کو فتویٰ سے منع کرنے کا سوال ہے تو اقبال نے لکھا کہ مجھے اختیار ہو تو میں مسلم ہندوستان میں لازماً یہ قانون متعارف کرا دوں تا کہ قصہ گو ملا کی ایجادات کو روکا جا سکے جو اکثر عام مسلمان کی سادہ لوحی کا استحصال کرتا ہے۔ اتاترک نے ایسے ملا کو عام آدمی کی مذہبی زندگی سے خارج کر کے ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ کے دلوں کو خوش کر دیا ہے (اقبال: ۱۹۷۶ء، ۴۴)۔

علامہ اقبال کے نزدیک ریاست کو مذہبی اصلاحات کا حق ہے، کیوں کہ اسلام میں مذہبی تعلیمات کی اشاعت ریاست کے فرائض میں شامل ہے۔ حدیث نبوی کی رو سے صرف ریاست کے امیر یا اس کے مقرر کردہ افراد کو دین کی تبلیغ کا حق ہے۔ معلوم نہیں اتاترک اس حدیث سے واقف تھا لیکن یہ معمولی بات نہیں کہ اس اہم معاملے میں اس کے اسلامی ضمیر نے اصلاحی اقدامات کو کس طرح روشنی فراہم کی (اقبال: ۱۹۷۶ء، ۴۵)۔

مختصر یہ کہ اقبال کے ہاں سیکولرزم کی بنیاد اور مذہب اور سیاست کی یکجائی کا محرک سیاسی، قانونی اور سماجی اصلاحات کی ناگزیری کا اصول ہے۔ فکر اقبال میں سیکولرزم کا مطلب چرچ کے اقتدار کی نفی اور اس اختیار کو ریاست کو منتقل کرنا ہے۔ مولانا مودودی، شیخ القرضاوی اور نقیب العطاس ریاست کو یہ اختیار دینے کے حق میں نہیں۔ وہ اس بات پر اصرار کرتے ہوئے کہ اسلامی قانون مکمل اور ناقابل تبدیل ہے، اصلاحات کے سوال کو غیر واضح رکھتے ہیں۔ اسی لیے وہ یہ کہہ کر کہ اصلاح کا حتمی اختیار صرف علما کو ہے ریاست کو نہیں، دراصل چرچ اور ریاست کی دوئی کی بات کرتے ہیں۔

اقبال اس ابہام کو دور کرنے کے لیے اجتہاد کا حوالہ دیتے ہیں اور یہ تجویز کرتے ہیں کہ یہ اختیار ریاست کے پاس ہونا چاہیے۔ ان کا استدلال ہے کہ اصول فقہ کی کتابوں میں اجماع کا اصول بتدریج علما کے لیے مخصوص ہو گیا۔ اقبال اجتہاد اور اجماع کو اداراتی طور پر یکجا کرنے اور اجتہاد کو ایک جدید جمہوری ادارے میں تبدیل کرنے کی تجویز دے کر اس ابہام کو دور کرتے ہیں۔ اسی طرح اللہ کی حاکمیت کے مبہم اور غیر واضح تصور کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال نے بتایا کہ امت مجموعی طور پر اور کسی بھی ملک میں عوام خاص طور اللہ کے خلیفہ ہیں۔ جمہوریت دراصل اس خلافت کی ذمہ داری کو فرد کی ذات سے لے کر عوام کے منتخب نمائندوں کو سونپتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اقبال کے ہاں علما یا چرچ کی بجائے ریاست کو اقتدار منتقل کرنے کا نام سیکولرزم ہے۔

سید ابوالاعلیٰ مودودی (۱۹۳۹-۱۹۷۹ء)

مولانا مودودی کے مطابق 'اسلام ٹھوس اصولوں پر مبنی نظام کا نام ہے'۔ اسلامی آئیڈیالوجی کا بنیادی اصول اللہ کی حاکمیت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ قانون سازی کا اختیار انسانوں کے پاس نہیں۔ وہ اس میں ترمیم نہیں کر سکتے۔ چنانچہ مولانا مودودی کی نظر میں سیکولرزم لا دینیت ہے۔ وہ صرف ایسی جمہوریت کے قائل ہیں جو حکومت الٰہیہ کے اصول کو تسلیم کرے۔ تھیوکریسی سے ممیّز کرتے ہوئے وہ اسے الٰہی جمہوریت کا نام دیتے ہیں۔ اسلامی ریاست لا دینی جمہوریت نہیں ہو سکتی، کیوں کہ حاکمیت عوام کی نہیں ہو سکتی۔ وہ مغربی جمہوریت کو حقیقی جمہوریت نہیں مانتے تھے۔ اس جمہوری نظام کی علامت انتخابات کا عمل ہے جس میں کوئی بھی جماعت دولت اور پروپیگنڈے کے زور پر جیت کر اقتدار میں آجاتی ہے۔ اپنے ذاتی اور طبقاتی مفادات کی حفاظت کے لیے قانون بناتی ہے۔ اسلام عوام کو قانون سازی کی کھلی اجازت نہیں دیتا۔ شریعت کے احکام مقرر ہیں۔ سزاؤں کے لیے حدود اللہ کے احکام ہیں، معاشی زندگی کے لیے زکوٰۃ اور ربا اور معاشرت کے لیے حجاب کے احکام ہیں۔ خواتین کے لیے ان کے مقام کے لحاظ سے حقوق و فرائض ہیں، مرد کی بالادستی، نکاح، طلاق اور تعدد ازواج کی مشروط اجازت اور دیگر اوامر و نواہی کی صورت میں اسلام نے مکمل قانون دیا ہے جو وحی پر مبنی ہے ان میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ وہ دین اور ریاست کو ہم معنی قرار دیتے ہیں۔

قرآن لفظ 'دین' کو ایک جامع اصطلاح کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے اور اس سے ایک ایسا نظامِ زندگی مراد لیتا ہے جس میں انسان کسی کا اقتدار اعلیٰ تسلیم کر کے اس کی اطاعت و فرمانبرداری قبول کر لے، اس کے حدود و ضوابط اور قوانین کے تحت زندگی بسر کرے۔ غالباً دنیا کی کسی زبان میں کوئی اصطلاح ایسی جامع نہیں ہے جو اس پورے نظام پر حاوی ہو۔ موجودہ زمانہ کا لفظ 'اسٹیٹ' کسی حد تک اس کے قریب پہنچ گیا ہے لیکن ابھی اس کو 'دین' کے پورے معنوی حدود پر حاوی ہونے کے لیے مزید وسعت درکار ہے (مودودی، ۲۰۰۰ء: ۱۳۲)۔

مولانا کے مطابق حسبِ ذیل آیات میں دین اسی اصطلاح کی حیثیت سے استعمال ہوا ہے:

> اہل کتاب میں سے جو لوگ نہ اللہ کو مانتے ہیں (یعنی اس کو واحد مقتدر اعلیٰ تسلیم نہیں کرتے) نہ یوم آخرت (یعنی یوم الحساب والجزا) کو مانتے ہیں، نہ ان چیزوں کو حرام مانتے ہیں جنھیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے اور دین حق کو اپنا دین نہیں بناتے، ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ وہ ہاتھ سے جزیہ ادا کریں اور چھوٹے بن کر رہیں۔ (توبہ: ۹۲)

اس آیت میں دین کے چاروں مفاہیم (اللہ مقتدر اعلیٰ، آخرت، حرام، دین) کا ذکر ہے۔ قرآن میں قصہ فرعون و موسیٰ کی جتنی تفصیلات آئی ہیں، ان کو نظر میں رکھنے کے بعد اس امر میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ قرآن میں دین مجرد 'مذہب' کے معنی میں نہیں آیا ہے بلکہ ریاست اور نظام تمدن کے معنی میں آیا ہے۔ فرعون کا کہنا یہ تھا

کہ کہ اگر موسیٰ اپنے مشن میں کامیاب ہو گئے تو اسٹیٹ بدل جائے گی۔

مختصر یہ کہ مولانا مودودی کے مطابق سیکولرزم ایک متوازی آئیڈیالوجی ہے جو اسلام میں بنیادی تبدیلیوں کا تقاضا کرتی ہے۔اسی بنیاد پر ان کے نزدیک اسلام اور سیکولرزم ایک دوسرے کی ضد ہیں۔اسلام دین ہے اور سیکولرزم لادینیت۔

فضل الرحمان (۱۹۱۹-۱۹۸۸ء)

فضل الرحمان بھی سیکولرزم کی یورپی اور مسلم تفہیم میں فرق پر زور دیتے تھے، تاہم وہ اس کا رشتہ یورپ کی ریفارمیشن کی اصلاح مذہب کی تحریک سے جوڑتے ہیں۔ یورپی مفکرین یہ سمجھ نہیں پاتے کہ مذہبی معاملات میں اصلاح کا لازمی مطلب سیکولرزم نہیں ہوتا۔اس لحاظ سے یورپی اور بعض مسلمانوں کی اس تفہیم میں کوئی فرق نہیں جو مذہب میں اصلاح کی ہر تجویز کو سیکولرزم سے جوڑتے ہیں۔فضل الرحمان لکھتے ہیں کہ ''مغرب میں یہ غلط فہمی عام ہے کہ احکام شریعت میں کسی بھی تبدیلی کا مطلب سیکولرزم ہے۔قدامت پسند مسلمان بھی عام طور پر ایسا ہی سوچتے ہیں (فضل الرحمٰن: ۱۹۷۰، ۳۳۱)۔فضل الرحمان لکھتے ہیں کہ بہت سے جدیدیت پسند اور اعتذاری مصنّفین بھی یہی سمجھتے ہیں کہ سیکولرزم جدیدیت کا اصول ہے۔امیر علی کی کتاب 'روح اسلام' اور اس طرح کا اعتذاری ادب اسی لیے مقبول ہوا کہ وہ مسلمانوں کو یہ بتا کر خود اعتمادی پیدا کر رہا تھا کہ مسلمانوں نے انھی اصولوں پر عمل کرتے ہوئے یورپ سے پہلے ترقی کی اور جدیدیت کے لیے جواز مہیا کیا۔تاہم اس استدلال کی اعتذاری نوعیت نے ماضی کی ترقی کو کافی سمجھا اور جدیدیت کا کام آگے بڑھانے کی ضرورت نہ سمجھی۔(فضل الرحمان:۱۹۶۹ء،۲۵۲)۔

فضل الرحمان برصغیر میں اعتذاری جدیدیت کے بہت بڑے ناقد تھے۔وہ سرسید کی جدیدیت کو عقلی اور دانشورانہ تحریک قرار دیتے تھے لیکن یہ سرسید کے ساتھ ہی ختم ہو گئی۔سرسید کے بعد جدیدیت دو مرحلوں سے گزری۔ایک اعتذاری جس میں امیر علی اور دوسرے مصنّفین کا استدلال تھا کہ نہ صرف اسلام اور جدیدیت میں کوئی تضاد نہیں بلکہ تاریخی طور پر اسلام انسانی تاریخ کا دور جدید ہے۔جدیدیت کا دوسرا دور علامہ اقبال سے شروع ہوتا ہے جو سیاسی جدیدیت کا مرحلہ ہے۔اس دور میں جدیدیت پسند مسلمانوں کا دعویٰ تھا کہ اسلام مسلم ریاست کا تقاضا کرتا ہے اور اسلامی قانون، جمہوریت اور قانونی اصلاحات کی تائید کرتا ہے۔اس مرحلے پر اصلاحات کے ساتھ ساتھ اسلام میں بطور مذہب وسعت کی بات بھی ہوئی۔فضل الرحمان کے مطابق اس دور میں ماڈرنزم کے اندر کے تضادات جو سرسید کے زمانے سے چلے آرہے تھے، ابھر کر سامنے آئے۔اس تضاد کا ایک شاخسانہ تو یہ استدلال تھا کہ سائنسی علوم کی برتری کی تعریف مغرب سے سیاسی وفاداری کا تقاضا کرتی ہے۔اقبالی دور میں مغرب کے خلاف سیاسی جدوجہد اور سماجی اور اخلاقی سطح پر مغرب کی مذمت تو اختیار کی گئی، تاہم

سائنسی علوم میں ان کی برتری کا اعتراف جاری رہا۔مغرب کے بارے میں یہ تذبذب اسلامی جدیدیت کی راہ میں بڑی رکاوٹ بن گئی۔ مذمت اور مداحی ساتھ ساتھ نہیں چل سکتے۔

فضل الرحمان کا کہنا تھا کہ تجربے سے پتہ چلتا ہے کہ عقل اور سائنس سے محبت اس وقت تک آگے بڑھنے میں مدد نہیں دے سکتی جب تک زندگی پر مذہب کی گرفت شدید ہو۔ یہ بات خاص طور پر قابل توجہ ہے، کیوں کہ اسلام میں مذہب کی کوئی حد بندی نہیں اور پوری زندگی پر مذہب غالب ہے۔ غیر مذہبی خیالات کو الگ رکھنے کی وجہ سے نئے خیالات کو قبولیت نہیں ملتی۔ تاریخ اسلام میں سائنسی علوم اس لیے ترقی نہ کر سکے کہ ان کا اسلام کی عمومی تشکیل سے کوئی رابطہ نہیں تھا۔ اس ثقافتی ماحول میں نئے خیالات جگہ نہیں بنا سکتے۔ اسلامی جدیدیت نے بھی اسلام کی ہمہ گیری پر زور دیا۔ اس لیے یہاں بھی نئے خیالات کی جگہ نہ بن سکی (فضل الرحمان، ۱۹۶۹ء،۲۵۳)۔ وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ "اس بات کا تو کوئی امکان نہیں کہ مسلمانوں پر اسلام کی گرفت کبھی کمزور ہو، کیوں کہ عام مسلمان تو شدید مذہبی رجحان رکھتا ہی ہے، حالیہ دہائیوں میں مسلم جدیدیت پسند بھی اسی عوامی رجحان کے اسیر ہو گئے ہیں۔" (فضل الرحمان ۱۹۶۹ء،۲۵۳)۔

اسلامی جدیدیت پسندوں نے یوں سیکولرزم کا دروازہ تو بند کر دیا لیکن علما نے اسلامی جدیدیت پسندوں کی اس بات سے کبھی اتفاق نہیں کیا کہ اسلام مکمل ضابطۂ حیات ہے، تا کہ اسلامی جدیدیت پسند اسلام کو ایک آئیڈیالوجی کا رنگ دے سکیں۔ اس بحث میں فضل الرحمان اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ یہ علما کا رویہ ہے جو مسلم دنیا میں سیکولرزم کا دروازہ کھولے گا۔ علما کا یہ اصرار کہ روایتی عقائد جدید اثرات سے محفوظ ہیں اور رہیں گے، سیکولرزم کی راہ بنا رہا ہے۔ یہ بات عجیب لگتی ہے لیکن یہ ایسے علما کے بارے میں ہے جو فقہ اسلامی کو غیر متبدل سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ تو وہی رویہ ہے جو اسلام کو مکمل ضابطۂ حیات بتا تا ہے۔ فضل الرحمان کے تجزیے میں جدیدیت پسندوں کی تشخیص واضح نہیں۔ وہ مغربیت سے مرعوب جدیدیت پسندوں کو جو مغربی جدیدیت کو ہی حقیقی جدیدیت سمجھتے ہیں، اعتذاری جدیدیت پسندوں، اور سیاسی اسلام پسندوں اور اسلامی جدیدیت پسندوں میں فرق نہیں کرتے۔

ڈاکٹر فاروق (۱۹۵۶-۲۰۱۰ء)

مرحوم ڈاکٹر فاروق، وائس چانسلر، یونیورسٹی آف سوات کے مطابق دنیا میں سیکولرزم کی تین بڑی تعبیریں ہیں۔

(۱) امریکہ اور برطانیہ کا سیکولرزم (۲) فرانس کا سیکولرزم اور (۳) بھارتی سیکولرزم۔ پہلی دو تعبیروں پر بات ہو چکی۔ ڈاکٹر فاروق کی نظر میں پہلی دو مغربی تعبیروں اور اسلامی تعلیمات کے درمیان بہت فرق ہے۔ مثلاً اسلامی تعلیمات کے مطابق اقامت صلاۃ اور ایتائے زکوۃ حکمرانوں کی ذمہ داری ہے۔ اسی طرح یہ بھی حکومت

کا کام ہے کہ وہ بدکرداری، سود، جوئے اور شراب نوشی کو جرم قرار دے۔ ان دونوں تعبیروں میں یہ کام کسی سیکولر حکومت کے دائرہ اختیار میں نہیں آتے۔

بھارتی سیکولرزم ان دونوں سے مختلف ہے۔ اس میں اکثریت کی دل آزاری روکنے کی خاطر ایسے قوانین بھی نافذ کیے گئے ہیں جو اپنی بنیاد کے اعتبار سے مذہبی ہیں۔ مثلاً بھارت میں گائے ذبح کرنے پر پابندی ہے اور اس کے لیے یہ جواز پیش کیا جاتا ہے کہ گائے ذبح کرنے سے عوام کے ایک بڑے طبقے کی دل آزاری ہوتی ہے۔ گویا یہ سیکولرزم کی ایک ایسی قسم ہے جس میں اکثریت کے مذہبی مفادات کا اس طریقے سے خیال رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے جس سے اقلیتوں کو کوئی بڑا نقصان نہ پہنچے۔ گویا اسے 'مطابق مذہب سیکولرزم' کہا جاسکتا ہے۔ تیسری تعبیر کا موازنہ اسلامی تعلیمات سے کیا جائے تو اسلامی تعبیر زیادہ سیکولر دکھائی دیتی ہے۔ مثلاً مسلمانوں کو ریاست میں رہنے والے غیر مسلموں پر اپنے مذہبی قوانین نافذ کرنے کی اجازت نہیں۔ مسلمان غیر مسلموں کو شراب نوشی سے منع نہیں کرسکتے۔ اسلامی فوجداری قوانین غیر مسلموں پر نافذ نہیں کیے جاسکتے۔ اسلامی تعلیمات کے تحت غیر مسلم چاہیں تو اپنے پرسنل لا کے معاملات حل کرنے کے لیے اپنی عدالتیں بھی تشکیل دے سکتے ہیں۔ گویا 'اسلام غیر مسلموں کے لیے ایک سیکولر مذہب ہے'۔ اس فقرے کا مطلب یہ ہوگا کہ اسلام کسی مسلمان ریاست کے اندر بھی غیر مسلموں پر اپنے احکام مسلط نہیں کرتا اور وہ مذہب کے نام پر کسی کا استحصال کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔

تجزیہ

مسلم مفکرین کے ہاں سیکولرزم پر بحث ایک مسلسل عمل ہے، اس کا کما حقہٗ تجزیہ ممکن نہیں۔ تاہم اس مضمون میں سیکولرزم کی جن مختلف تعبیروں کا ذکر ہوا، ان کے تجزیے سے چند نکات سامنے آتے ہیں جن پر مزید گفتگو کی ضرورت ہے:

ا۔ یہ سیکولرزم کی مختلف تعبیریں جو اسلام کے نقطہ نظر سے کی گئی ہیں، ان میں سیکولرزم اور اسلام دونوں کی تفہیم میں اختلاف سے یہ مختلف مؤقف سامنے آئے ہیں، ان کو حتمی قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۲۔ یہ تعبیریں دین اور مذہب کے مختلف تصورات پر مبنی ہیں، جن میں روحانی اور مادی کی تفریق یا عدم تفریق نظری لحاظ سے بے حد اہم ہے لیکن روزمرہ زندگی میں اس میں شدید فرق موجود ہے، اور اس سے دین اور سیکولرزم دونوں کی تفہیم مشکل ہو جاتی ہے۔ مسلم مفکرین عام طور پر عوام اور روزمرہ زندگی کی تفہیم کو غیر مستند اور غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کرتے ہیں۔ اس کی وجہ سے ان معاملات کی تفہیم نظری رہتی ہے۔ تاریخی طور پر تفہیم کی اسی تفریق سے یہ مسائل جنم لیتے ہیں۔ یہ مسائل نہ نئے ہیں نہ مغرب کے اثرات۔ اپنے طرز تحقیق اور مطالعہ میں ان کو نظر انداز کرنے سے ہم ان کی اہمیت نہیں

سمجھ پائے۔ اب جب معاشرے کی تفہیم اور ہماری تفہیم میں فاصلے بہت بڑھ گئے ہیں تو ان مسائل پر بات شروع ہوئی ہے۔

۳۔ دیکھا جائے تو سیکولرزم کی اسلامی تعبیروں کا محور آئیڈیالوجی اور اقتدار ہے۔ دونوں کا مسئلہ یہ ہے کہ یہ قبض و بسط یعنی سکڑنے اور پھیلنے کے اصول کو نظر انداز کرتے ہیں۔ دونوں کلی، ہمہ گیر اور مکمل احاطے کے دعویدار ہیں۔ اقتدار مذہب کا ہو یا ریاست کا، دونوں حد بندی کے قائل نہیں۔ اس مضمون میں کئی مفکرین نے حد بندی، توازن اور نظام کی بات کی ہے۔ اسلام کی تاریخ سے بھی اس کی مثالیں دی ہیں۔ اقتدار کے بے کراں ہونے کا تصور غالباً خدائی اقتدار کے مذہبی تصور سے جدید ریاست کے تصور میں منتقل ہوا ہے۔

۴۔ حد بندی کے اعتبار سے اسلامی روایت میں سنت اور بدعت، شریعت اور سیاست، حد اور تعزیر، تشبہ بالکفار اور اسی طرح کے دوسرے مسائل پر فتاویٰ قابل مطالعہ ہیں، جہاں ان میں فرق اور حد بندی کو ضروری سمجھا گیا ہے۔

۵۔ مذہبی اقتدار کا مسئلہ بھی قابل غور ہے۔ ان تعبیروں میں دو حوالے مزید غور کی دعوت دیتے ہیں۔ ایک تو مذہبی اور سیاسی اقتدار کو الگ الگ اداروں میں تقسیم کرنے کی بجائے دونوں کو ریاست کے اقتدار کا حصہ بنایا جائے۔ مذہب اور سیاست میں حد بندی ہو لیکن مذہبی اقتدار کو وسیع تر اجماع سے مربوط کر کے عوام کو اس میں شامل کیا جائے۔

۶۔ پاکستان میں مذہب اور ریاست کے حوالے سے دو اہم سوالات تھے۔ اقتدار کا منبع اور قانون سازی کا اختیار۔ مذہبی جماعتیں اللہ کی حاکمیت اور شریعت کے نفاذ کا مطالبہ کر رہی تھیں۔ دوسری جماعتیں اس بات کی قائل تھیں کہ اقتدار کا منبع عوام ہیں اور قانون سازی کا اختیار پارلیمنٹ کو حاصل ہے۔ قرار داد مقاصد ۱۹۴۹ء میں ان دونوں اصولوں کو اس طرح جمع کیا گیا کہ جمہور کا اختیار اللہ کی حاکمیت کا امین ہو اور مجلس دستور ساز جمہور کی نمائندہ ہو۔

> اللہ تعالیٰ ہی کل کائنات کا بلا شرکت غیرے حاکم مطلق ہے۔ اس نے جمہور کے ذریعے مملکتِ پاکستان کو جو اختیار سونپا ہے، وہ اس کی مقررہ حدود کے اندر مقدس امانت کے طور پر استعمال کیا جائے گا۔ مجلس دستور ساز نے، جو جمہور پاکستان کی نمائندہ ہے، آزاد و خودمختار پاکستان کے لیے ایک دستور مرتب کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ جس کی رو سے مملکت اپنے اختیارات و اقتدار کو جمہور کے منتخب نمائندوں کے ذریعے استعمال کرے گی۔

مصادر اور ماخذ

(۱) نیازی برکس، ۱۹۹۸ء، ڈیویلپمنٹ آف سیکولرزم ان ٹرکی، لندن، ہرسٹ [۱۹۶۴ء]
(۲) اولیویر روئے، ۲۰۰۷ء، سیکولرزم کنفرنٹس اسلام، نیو یارک: کولمبیا یونیورسٹی پریس۔
(۳) سید نقیب العطاس، ۱۹۹۳ء، اسلام اینڈ سیکولرزم، کوالا لمپور، انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک تھاٹ اینڈ سویلیزیشن [۱۹۷۸ء]
(۴) طارق بشریٰ، ۱۹۹۶ء، الحوار الاسلامی العلمانی، قاہرہ، مکتبہ الشروق۔
(۵) جان ایل ایسپوسیٹو، ۲۰۰۱ء، میکرز آف کنٹمپریری اسلام، آکسفرڈ: آکسفرڈ یونیورسٹی پریس۔
(۶) کلیفرڈ گیرٹز، ۱۹۹۶ء، آئیڈیالوجی ایز اے کلچرل سسٹم (ویب سائٹ: ایکس روڈز۔ ورجینیا۔ ایڈی یو)
(۷) راشد غنوشی، ۱۹۹۹ء 'مغرب میں سیکولرزم' مشمولہ عزام تمیمی، ایسپوسیٹو، اسلام اینڈ سیکولرزم ان دی مڈل ایسٹ، نیویارک، نیو یارک یونیورسٹی پریس۔
(۸) جے گولڈ، ۱۹۶۵ء، 'آئیڈیالوجی'، اے ڈکشنری آف سوشل سائنسز، نیو یارک، فری پریس۔
(۹) البرٹ حورانی، ۱۹۹۱ء، اے ہسٹری آف عرب پیپل، لندن: فیبر اینڈ فیبر۔
(۱۰) محمد اقبال ۱۹۸۶ء، ری کنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹ ان اسلام، لاہور، انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک کلچر [۱۹۳۲ء]
(۱۱) محمد اقبال، ۱۹۷۶ء، اسلام اینڈ احمدزم، لاہور: شیخ محمد اشرف۔
(۱۲) تارک جان ۲۰۰۳ء، پاکستان بیٹوین سیکولرزم اینڈ اسلام، آئیڈیالوجی، ایشوز اینڈ کنفلکٹ، اسلام آباد: انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی سٹڈیز
(۱۳) سید ابوالاعلیٰ مودودی، ۱۹۶۴ء، اسلام کا نظریہ سیاسی، لاہور: اسلامک پبلی کیشنز [۱۹۳۹ء]
(۱۴) سید ابوالاعلیٰ مودودی، ۲۰۰۰ء، قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں، لاہور: اسلامک پبلی کیشنز۔
(۱۵) زکی میلاد، ۱۹۹۱ء، الفکر الاسلامی، قرأت و مراجعات، لندن: موسسہ الانتشار العربی۔
(۱۶) شریف المجاہد، ۲۰۰۱ء، آئیڈیالوجی آف پاکستان، اسلام آباد: اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ
(۱۷) شیخ یوسف القرضاوی، ۱۹۹۷ء، اسلام اور سیکولرزم، اردو ترجمہ، اسلام آباد: انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک تھاٹ۔
(۱۸) فضل الرحمان، ۱۹۶۹ء۔ دی امپیکٹ آف ماڈرنٹی آن اسلام، مشمولہ ایڈورڈ جے جرجی (مرتب)، ریلیجس پلورلزم اینڈ ورلڈ کمیونٹی، انٹرفیتھ اینڈ انٹرکلچرل کمیونیکیشنز، لائیڈن: برل۔
(۱۹) فضل الرحمان، ۱۹۷۰ء، اسلامک ماڈرنزم، اٹس سکوپ، میتھڈ اینڈ آلٹرنیٹوز، انٹرنیشنل جرنل آف مڈل ایسٹرن سٹڈیز، جلد اول، ص ۳۱۷-۳۳۳
(۲۰) چارلس ڈی اسمتھ، ۱۹۹۵ء، سیکولرزم، آکسفرڈ انسائیکلوپیڈیا آف دی ماڈرن اسلامک ورلڈ، نیویارک: آکسفرڈ یونیورسٹی پریس۔

[بشکریہ 'تجزیات آن لائن'، ۱۴ اکتوبر ۲۰۱۷ء]

اسلام اور جدیدیت

مبارک علی

مسلمان معاشرہ میں جب کبھی جدیدیت کی بات ہوتی ہے تو اس سے ہمیشہ یہ مراد لی جاتی ہے کہ معاشرہ میں مغربی روایات یا یورپی نظام کو رائج کیا جا چکا ہے۔ لہٰذا اس کے نتیجہ میں فوری ردعمل یہ ہوتا ہے کہ معاشرہ کو یورپی بنانے کا عمل نہ صرف ہماری روایات کے خلاف ہے بلکہ یہ ہماری شناخت کو ختم کرنے کی ایک سازش ہے۔ لہٰذا اس عمل کا مقابلہ کرنے کے لیے مقامی روایات اور اداروں کے احیا کی کوششیں شروع ہو جاتی ہیں۔

یورپی یا جدیدیت کے اس عمل سے مسلمان معاشرے اس لیے بھی شک وشبہ میں مبتلا ہوتے ہیں، کیوں ایک طویل عرصہ تک یورپی ممالک نے انھیں اپنی نوآبادیاں بنائے رکھا تھا اور اس عرصہ میں یورپی روایات کو روشناس کراتے ہوئے انھوں نے مقامی کلچر پر کاری ضربیں لگائی تھیں، اس لیے ان ملکوں میں ڈر یہ ہوتا ہے کہ جدیدیت کے اس عمل میں یورپ اب ایک نئے طریقے سے انھیں دوبارہ سے اپنی نوآبادیات بنانا چاہتا ہے۔

اس کے علاوہ جدیدیت صرف سائنس اور ٹیکنالوجی ہی میں نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ نئے سماجی اور اخلاقی روایات اور رویے بھی آ رہے ہیں جو ہماری ثقافت سے اس قدر مختلف ہیں کہ ان کے خلاف ایک زبردست ردعمل نہ صرف مذہبی حلقوں میں ہے بلکہ قدامت پرست بھی ان کو اپنے کلچر کے لیے نقصان دہ سمجھتے ہیں اور کسی بھی قسم کی تبدیلی کے سخت مخالف ہیں۔

اس صورت حال میں مسلمان ملکوں میں جدیدیت کے خلاف یا اس کی حمایت میں تین رجحانات ہیں؛ (۱) جدیدیت کے اس عمل کو بالکل روک دیا جائے اور اس کی بجائے اپنی مقامی روایات کا احیا کر کے دوبارہ سے ماضی کی شان وشوکت حاصل کی جائے، (۲) جدید روایات کو اسلامی روایات سے ہم آہنگ کر کے انھیں مسلمان بنایا جائے اور پھر انھیں اختیار کیا جائے تو اس پر اعتراض کی گنجائش نہیں ہوگی، (۳) مذہب کو بالکل سیاست سے جدا کر دیا جائے کیوں کہ یہ جدیدیت اور ترقی کے راستہ میں ایک رکاوٹ ہے، اس کے بعد مغربی روایات کو اختیار کر کے معاشرے کے سیاسی ومعاشی نظام کو اس خطوط پر ہموار کیا جائے۔

بہت سے مسلمان ملکوں میں نو آبادیات کے خاتمہ کے بعد اس بات کی کوشش ہوئی تھی کہ مغربی اور مقامی اداروں کو ملا کر ایک جدید نظام تشکیل دیا جائے، اس لیے خاص طور سے اسلام کا ایک ترقی پسند نقطۂ نظر پیش کیا گیا جس نے جمہوریت، سوشل ازم، قوم پرستی اور سرمایہ داری کو اسلامی فریم ورک میں ڈھال کر اسے قابل قبول بنانے کی کوشش کی، لیکن ہوا یہ کہ یہ تمام اصلاحات آمرانہ، فوجی اور مطلق العنان حکومتوں کے ذریعہ نافذ کی گئیں اور انھوں نے ان کے ذریعہ اپنے اقتدار اور اختیارات کو وسیع کرنا چاہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ اصلاحات لوگوں کی سماجی حیثیت کو نہ تو بڑھا سکیں اور نہ ان کے معاشی مسائل کو حل کر سکیں۔ لہٰذا لوگوں نے اوپر سے نافذ کی ہوئی ان اصلاحات کو رد کر دیا۔ اس ناکامی کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں میں یہ احساس ہو گیا کہ جدیدیت صرف حکمران طبقوں کو فائدہ پہنچاتی ہے اور اس سے عام لوگوں کو کوئی فائدہ نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے ان میں مغرب کے خلاف جذبات اور جدیدیت کے خلاف ایسا ردعمل ہوا کہ اس کے متبادل نظام کے لیے انھوں نے احیا کی تحریکوں کا ساتھ دینا شروع کیا۔

جدیدیت کے عمل کو ہم دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں؛ (۱) سائنس اور ٹیکنالوجی کا عمل، (۲) سیاسی و سماجی اور معاشی خیالات و نظریات۔ اس سلسلہ میں اہم اور خاص بات یہ ہے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کے بارے میں ابتدا میں جو رویے تھے، وہ تبدیل ہو گئے ہیں اور اس کی مخالفت کی جگہ اب اس کو اختیار کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہی ہے۔ ایک زمانہ تھا کہ ہر جدید ٹیکنالوجی اور ایجاد کی مخالفت کی جاتی تھی اور اسے اسلام کے خلاف سمجھا جاتا تھا، جیسے کیمرہ، ریڈیو، لاؤڈ سپیکر، بجلی، ٹائپ رائٹر اور مختلف دواؤں کا استعمال، لیکن آہستہ آہستہ ان ایجادات کو اس لیے قبول کر لیا گیا کیوں کہ انھوں نے معاشرہ کو سہولتیں پہنچائیں۔ یہی وجہ ہے کہ اب جو نئی ایجادات آ رہی ہیں جن میں کیسٹ، ویڈیو، ٹی وی، وی سی آر اور ایئر کنڈیشن شامل ہیں، ان کی کوئی مخالفت نہیں ہے، اس لیے کہ ان سے سب کو آرام ہے۔ اب ان کے استعمال پر کوئی مذہبی فتوے نہیں لگتے ہیں۔ اس لیے جہاں تک سائنس اور ٹیکنالوجی کے جدید عمل کا تعلق ہے، اسے مسلمان معاشرے میں تسلیم کر لیا گیا ہے۔ یہاں تک کہ سعودی عربیہ جیسا قدامت پرست ملک اب نئی ٹیکنالوجی کو جدیدیت کے نام پر حاصل کر رہا ہے اور یہی کام شاہ ایران نے اپنے زمانہ میں کیا تھا، مگر سعودی عرب کی طرح اس نے بھی اپنے معاشرے کے سیاسی و سماجی حالات کو بدلنے پر صرف ٹیکنالوجی کے ذریعہ جدیدیت کو اختیار کیا تھا۔ ان دونوں ملکوں میں اس کی وجہ سے معاشرہ پر تباہ کن اثرات ہوئے۔ ایران میں تو شاہ کی حکومت کا خاتمہ ہوا اور اس کی جگہ بنیاد پرستی نے لے لی، سعودی عربیہ اس تبدیلی کے عمل سے تو نہیں گزرا، مگر اس کا معاشرہ ٹیکنالوجی کے دور میں ایک ایسا معاشرہ ہے جہاں نہ کوئی کلچر ہے اور نہ زندگی کی رنگینی۔

وہ مسلمان دانشور جو جدیدیت کے عمل کی مخالفت کرتے ہیں، ان کے لیے مسئلہ یہ ہے کہ اگر وہ اس کو رد کرتے ہیں تو انھیں اس کا کوئی متبادل نظام تجویز کرنا ہوگا۔ اس لیے اکثر وہ اس کا آسان حل یہ ڈھونڈتے ہیں

کہ سیاسی، سماجی اور معاشی اداروں کو اسلام کے مطابق بناتے ہیں، جیسے پارلیمنٹ کے لیے شوریٰ یا رائے کو اجماع اور صدر حکومت کو خلیفہ یا امیر بنا کر وہ ان کی اسلامی شکل بنا دیتے ہیں۔ کبھی کبھی وہ ان اصطلاحات کے آگے اسلامی کا لفظ لگا کر اسے اپنا لیتے ہیں، جیسے اسلامی معیشت، اسلامی نفسیات اور اسلامی سوشل ازم لیکن اب تک انھوں نے ایسا کوئی جامع نظام تشکیل نہیں دیا ہے جو معاشرے کی سیاسی، معاشی اور سماجی ضروریات کو پورا کرے اور موجودہ دور کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہو سکے۔

جہاں ایک طرف مسلمان معاشرہ نے جدیدیت کو اختیار کرنے کی مخالفت کی ہے، وہاں یورپی دانشوروں کے رویہ کی وجہ سے بھی اس عمل کو نقصان پہنچ رہا ہے۔ باسم طبی نے اپنی کتاب 'جدید اسلام کا بحران' (۱۹۸۸ء) میں یورپی دانشوروں پر تنقید کرتے ہوئے نشان دہی کی ہے کہ جو جدید قدروں اور روایات کو یورپی سمجھ کر ان پر اپنی اجارہ داری قائم کیے ہوئے ہیں اور جب دوسرے غیر یورپی ممالک جدیدیت کو اختیار کرتے ہیں تو یہ اسے مغربی تہذیب کی فتح قرار دیتے ہیں۔ اس لیے جب یہ کہا جائے کہ ہماری تہذیب سے اعلیٰ وارفع ہے تو اس کے ردعمل میں مسلمان کہتے ہیں کہ ہم کیوں اس تہذیب کو اختیار کریں جب کہ ہم نے اس سے بہتر تہذیب تشکیل دی ہے؟ اس رویہ سے ان کی انا پر چوٹ لگتی ہے اور ان کا وقار مجروح ہوتا ہے۔

لہٰذا یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ ان حالات میں کیا کیا جائے؟ کیسے جدید تقاضوں کو پورا کیا جائے اور کس طرح سے پسماندگی کو دور کیا جائے؟ اور کس طرح سے مغربی دانشورانہ چیلنجوں سے نمٹا جائے؟ فواد عجمی نے اپنی کتاب "Arab Predicament" میں اس صورت حال پر لکھا ہے کہ دنیا کی قوموں میں اپنی پسماندگی کو دیکھتے ہوئے انھوں نے کبھی اس بات کی کوشش کی کہ مغرب سے کچھ سیکھا جائے اور اس کی طرح اسی ماڈل پر ترقی کی جائے، کبھی انھوں نے اس سے مایوس ہو کر اپنی دنیا میں پناہ لی تاکہ اپنی روایات، قدروں اور اداروں میں پناہ لے سکیں اور خود میں یہ اعتماد پیدا کر سکیں، جرأت کے ساتھ ان لوگوں سے بغاوت کر سکیں اور ان کی مزاحمت کر سکیں جو ان کے بارے میں فیصلے صادر کرتے ہیں۔ لیکن پُرکشش اور شاندار دنیا میں داخل ہونا بھی اس قدر مشکل ہے جس قدر اس سے باہر آنا۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ پورا معاشرہ بے ترتیبی اور ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو گیا۔

اس لیے مسلمان ملکوں کے لیے اس وقت یہ مرحلہ ہے کہ خود کو اس ٹوٹ پھوٹ سے کیسے بچائیں؟ خاص طور سے اس صورت میں جب اسلام کو ایک سیاسی ہتھیار کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے۔ اس لیے مسلمان ملکوں کے دانشوروں کے لیے ضروری ہے کہ وہ روایات کو توڑیں جو معاشرے میں حقیقت بن کر پیوست ہوئی ہیں اور جس میں یہ سمجھا جا رہا ہے کہ ہمارا نظام مکمل اور ناقابل تسخیر ہے۔ لیکن جب تک تبدیلی کے عمل کو تسلیم نہیں کیا جائے گا، اس وقت تک ہم سائنس اور ٹیکنالوجی اور نئے سماجی و معاشی نظریات کو قبول نہیں کریں گے۔

اسلام کوسیکولر بنانا

اس وقت دنیا دوقسم کے ملکوں میں بٹی ہوئی ہے؛ ایک صنعتی اور دوسرے غیر صنعتی۔ اس لحاظ سے ان دونوں قسم کے ملکوں میں علیحدہ علیحدہ کلچر کا ارتقا ہوا ہے۔ یورپی ممالک صنعتی کلچر کی نمائندگی کرتی ہیں، اس کلچر کی وجہ سے ان کے معاشرے میں سیاسی، معاشی اور سماجی تبدیلیاں آئیں اور مذہب سیاست سے جدا ہوکر نجی زندگی میں محدود ہوگیا۔ اس کی وجہ سے یہاں سیاست میں مذہب کا استعمال کم سے کم ہوگیا اور جمہوریت کی جڑیں انتہائی مضبوط ہوگئیں۔ اس کے مقابلے میں غیر صنعتی کلچر میں مذہب اور سیاست آپس میں باہم ملے ہوئے ہیں، جس کے نتیجہ میں یہاں سیاسی اتھارٹی کے لیے مذہب کے ذریعہ اپنے جائز ہونے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اور یہی گٹھ جوڑ ہے جو معاشرہ کو آزاد خیال ہونے سے روکتا ہے اور اس کے راستہ میں رکاوٹیں پیدا کرتا ہے۔

اسلامی دنیا کا تعلق اس غیر صنعتی کلچر سے ہے، اس لیے تمام اسلامی ملکوں میں حکومتیں اسلام کے ذریعہ اپنے جائز ہونے کا جواز نکالتی ہیں اور ہر سیاسی جماعت اقتدار میں آنے کے لیے مذہب کو استعمال میں لا کر لوگوں کے جذبات کو بھڑکا کر انھیں اپنے حق میں ہموار کرتی ہے۔ ان ملکوں میں ایسی کم مثالیں ہیں جب کسی فرد نے مذہب کو سیاست سے جدا کر کے اصلاحات کا نفاذ کیا۔ مثلاً ایران میں شاہ نے مذہب کے بغیر جدیدیت اور اصلاحات کا سلسلہ شروع کیا لیکن اس کی صنعتی اور جدیدیت کی پالیسی اس لیے ناکام ہوگئی کہ اس نے اس کے ساتھ لوگوں میں نئے خیالات کو پھیلنے سے روکا۔ دوسرے مذہبی جماعتوں اور علما نے اس کی مخالفت کی اور اس کی اصلاحات کو اسلام کے خلاف قرار دیا۔ اگر شاہ اپنی اصلاحات کو مذہب سے ملا کر شروع کرتا تو اس کی علما کی جانب سے اس شدت سے مخالفت نہیں ہوتی، جیسے کہ سعودی عربیہ میں شاہی خاندان کر رہا ہے، وہ اپنے اقتدار کو قائم رکھنے کے لیے مذہب کو پوری طرح استعمال کر رہے ہیں اور علما کو اس میں شریک کر رکھا ہے، اس لیے ان کے خلاف مذہبی جذبات نہیں ابھارے جاسکتے۔

صورت حال یہ ہے کہ اکثر مسلمان ملکوں میں جہاں محدود جمہوری حکومتیں ہیں یا آمرانہ طرز حکومت، ان سب ملکوں میں حکومتیں اپنے اقتدار کو قائم رکھنے کی غرض سے مذہبی جماعتوں کے مطالبات کو تسلیم کرتے ہوئے ان کو اپنی پالیسیوں میں شامل کرلیتی ہیں۔ اگر ان ملکوں میں سیاسی یا معاشی اصلاحات کا نفاذ بھی ہوتا ہے تو پہلے اسے اسلامی بنانے کے عمل سے گزارا جاتا ہے۔ مثلاً اسلامی ملکوں میں جمہوریت کا نظام اس وقت بدل جاتا ہے جب یہ کہا جاتا ہے کہ اقتدار اعلیٰ لوگوں کے پاس نہیں ہے بلکہ خدا کے پاس ہے۔ اس کی وجہ سے جو لوگ حکمران ہوتے ہیں، ان کے پاس لامحدود اختیارات آجاتے ہیں کہ وہ جس طرح چاہیں لوگوں کو دبا کر اور کچل کر رکھیں کیوں کہ اس نظام میں ان کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی ہے۔

اس لیے مسلمان ملکوں کی پسماندگی اس وقت تک رہے گی، جب تک کہ وہ غیر صنعتی کلچر سے صنعتی کلچر

کے دور میں داخل نہیں ہوں گے اور اس وقت تک اسلام کو بھی صنعتی مغربی ملکوں کی جانب سے خطرہ لاحق رہے گا۔ لہٰذا مسلمان ملکوں کے لیے دو صورتیں ہیں؛ یا تو صنعت و حرفت کو اختیار کر کے اپنے سیاسی و معاشی اور سماجی ڈھانچہ کو بدل ڈالیں اور یا اپنی قدیم روایات پر قائم رہتے ہوئے پسماندہ رہیں۔

باسم طبی جو ایک شامی، جرمن اسکالر ہے، اس نے اپنی کتاب 'جدید اسلام کا بحران' جو ۱۹۸۸ء میں شائع ہوئی ہے، اس میں دلائل دیے ہیں کہ اسلام کو سیکولر بنانے کی سخت ضرورت ہے۔ اس کی دلیل کے مطابق جدید زمانہ کا تعلق صنعتی دور سے ہے۔

یورپ اس وجہ سے ترقی کر سکا، کیوں کہ اس نے صنعتی انقلاب کو قبول کیا، حالاں کہ اس سے پہلے یورپ میں بھی مذہب کا اسی قدر اثر تھا۔ سیکولر یورپ میں عیسائیت، سیاست سے علیحدہ ہونے کے باوجود خود کو زندہ رکھ سکی۔ اس لیے طبی کی دلیل ہے کہ صنعتی انقلاب اور سائنس و ٹیکنالوجی انکشافات اور اس کے نتیجہ میں عقلیت کا جو غلبہ ہوا، اس کے باوجود عیسائیت ختم نہیں ہوئی لیکن اس عمل میں مذہب سیکولر ہو گیا اور اس کی حیثیت معاشرے میں ثانوی ہو گئی۔

طبی اس سے اتفاق کرتا ہے کہ مسلمان ملکوں کے لیے ضروری نہیں کہ اس عمل سے اسی طرح گزریں جیسا کہ یورپ، لیکن اس کا کہنا ہے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی بنیاد پر پروان چڑھنے والا کلچر ایک زراعتی اور محدود سرمایہ دارانہ نظام میں پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس لیے طبی کے استدلال کے مطابق، مسلمانوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ اسلام کا ایک ایسا نظام تخلیق کریں جس میں مذہب کی اس جامع نظام میں ثانوی حیثیت ہو اور وہ اخلاقی دائرہ تک محدود رہے، جب کہ دوسرے شعبے اس سے آزاد ہوں۔ اسی صورت میں مسلمان ملکوں کے لیے ترقی ممکن ہے۔

عرب ممالک دوراہے پر

۱۷۹۸ء میں جب نپولین نے مصر پر حملہ کیا تو اس وقت عرب دنیا اور یورپ میں پہلا رابطہ ہوا، اگرچہ یہ رابطہ بہت کم وقت کے لیے تھا، لیکن نپولین کی فتح مصر اور اس کے ساتھ آنے والے دانشوروں نے اہل عرب کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ یورپی تہذیب اس کی کامیابی اور اس کے مقابلہ میں اپنی شکست اور پسماندگی پر غور کر سکیں۔ آگے چل کر جب یورپی ملکوں نے عرب ملکوں کو اپنی نوآبادیات بنا لیا تو انھیں یورپی تہذیب کو سمجھنے کا اور زیادہ موقع ملا اور عرب سیاست دانوں اور دانشوروں نے اس مسئلہ پر سوچنا شروع کر دیا کہ وہ اپنی پسماندگی کو اسی وقت ختم کر سکتے ہیں جب وہ یورپی روایات اور نظام کو اختیار کریں۔

ایک مراکشی اسکالر عبداللہ لاذری نے جدید عرب معاشرے کے ارتقا کے چار ادوار مقرر کیے ہیں۔ پہلا دور ۱۸۵۰ء سے شروع ہو کر ۱۹۴۱ء تک جاتا ہے، اس زمانہ میں مغربی تہذیب اور اس کی روایات کو بڑے جذبہ

کے ساتھ اختیار کیا گیا۔ دوسرے دور میں انھوں نے عثمانی خلافت اوراس کی مطلق العنانیت کے خلاف بغاوت کرتے ہوئے عرب قوم پرستی کو ابھارا اور جمہوری اقدار کوفروغ دینے کی کوششیں کیں۔ ۱۹۴۸ء میں تیسرے دور میں عربوں نے آپس میں اتحاد کی کوششیں کیں تا کہ اسرائیل کے قیام سے جوصورت حال پیدا ہوگئی تھی، اس کا مقابلہ کیا جائے اور ساتھ ہی نو آبادیاتی نظام کے خاتمہ نے جس نے نئے ملکوں کو جنم دیا اور جغرافیائی حدود کو بدلا، اس سے عہدہ برآ ہوا جائے۔ چوتھے دور میں اہم واقعہ ۱۹۶۷ء کی جنگ اوراس میں عربوں کی شکست ہے، اس نے پوری عرب دنیا کو بے بس اور مایوسی کی حالت میں تبدیل کر دیا۔ اس شکست کے دو نتائج برآمد ہوئے؛ اس نے عرب دنیا میں بے چارگی کے احساسات کو پیدا کیا مگر اس کے ساتھ ہی عرب معاشرہ میں تنقید اور تجزیہ کا عمل بھی شروع ہوا۔ فواد عجمی نے اپنی کتاب "The Arab Predicament" جو ۱۹۹۲ء میں کیمرج سے شائع ہوئی ہے، اس میں ۱۹۶۷ء کی جنگ کے اثرات اور نتائج سے بحث کی ہے۔ جنگ کی وجہ سے عرب دنیا میں قوم پرستی، سیکولرزم اور روشن خیالی کو سخت دھچکا لگا۔ اس ناکامی کے بعد سیکولر سیاسی رہنماؤں نے اپنا موقف بدل لیا اور اس کی جگہ انھوں نے بنیاد پرستی کو اختیار کر لیا تا کہ اس کے ذریعے وہ اپنے اقتدار کو بچا سکیں۔ اس سلسلہ میں اس نے دلچسپ مثال یہ دی ہے کہ ۱۹۶۷ء کی جنگ پہلے مصر کی فوج میں موسیقاروں اور فلم ایکٹریسوں کی تصویریں فوجیوں میں تقسیم کی گئیں تھیں لیکن جنگ کے خاتمہ کے فوراً بعد حکومت کی جانب سے جہاد اور رسولؐ اللہ کی جنگوں کے بارے میں پمفلٹس تقسیم کیے گئے۔ لہٰذا اس شکست نے عرب معاشرے میں انقلابی تحریکوں کو ختم کر دیا اور ان کی جگہ رجعت پرستانہ خیالات حاوی ہوگئے۔ دوسرا اثر یہ ہوا کہ عربوں نے کسی اور کو اپنی شکست کا ذمہ دار ٹھہرانے کی بجائے خود کو موردالزام ٹھہرایا۔

اس کی ایک مثال دیتے ہوئے عجمی نے لکھا ہے کہ شکست کے بعد عبدالحکیم عامر نے خودکشی کر لی، بہت سے لوگوں کے نزدیک یہ خودکشی ایک عام بات تھی، مگر ایک مصری ادیب نے اسے دوسرے انداز سے دیکھا ہے اور لکھتا ہے کہ ''میں نے اس واقعہ کے نتیجہ میں یہ تجزیہ کیا ہے کہ یہ غم وغصہ کے اظہار کی ابتدا ہے جو آگے چل کر قدیم عقائد کو ختم کر کے ان کی جگہ نئی روایات کو پیدا کریں گے۔'' عبدالحکیم کی خودکشی سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ذاتی ذمہ داری کا سوال بھی معاشرے میں اہمیت اختیار کر گیا تھا اور اس قسم کا واقعہ اور ذاتی ذمہ داری کے اظہار کا یہ طریقہ مسلمان معاشرے میں بالکل اچھوتا ہے۔

لیکن شکست کے بعد انقلابی اور ترقی پسند دانشوروں کے خیالات ونظریات عرب معاشرے میں کوئی تبدیلی نہیں لا سکے اور لوگ سیاسی رہنماؤں سے مایوس ہوکر مذہب کی جانب راغب ہوگئے تا کہ وہ مایوسی و پسماندگی سے نکل سکیں اور دنیا میں باعزت مقام حاصل کر سکیں۔

تیل والے عرب ملکوں نے اس صورت حال سے پورا پورا فائدہ اٹھایا اور ہر جگہ مذہبی تحریکوں کی حمایت کی اوران کے ذریعہ انھوں نے تمام عرب ملکوں کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ ان کی پالیسی کو اختیار کریں۔

یہاں سے مایوس ہو کر انقلابی عرب دانشوروں اور لیڈروں نے فلسطین کی تحریک آزادی کی حمایت شروع کی تا کہ اس کے ذریعہ وہ عرب معاشرے کی بے حسی اور لاتعلقی کو ختم کر سکیں۔ لیکن ان کی تمام امیدیں اس وقت ختم ہو گئیں جب ۱۹۷۰ء میں اُردن نے فلسطینیوں کا قتل عام کر کے انھیں کمزور کر دیا۔ فلسطینیوں کا یہ قتل عام تمام عرب ریاستوں کی مرضی سے ہوا، کیوں کہ وہ ان کی آزادی کو ختم کر کے انھیں اپنے کنٹرول میں لانا چاہتے تھے تا کہ عرب ریاستیں اسرائیل سے بات چیت کر سکیں اور خود اپنے ملکوں میں انقلابی تحریکوں کو کچل سکیں۔

لبنان کی خانہ جنگی نے مزید فلسطینیوں کی طاقت کو کمزور کر دیا، اس کے بعد عرب انقلابیوں کے لیے کوئی راستہ باقی نہیں رہا کہ وہ عرب معاشرے کو تبدیل کر سکیں۔ ۱۹۷۳ء کی جنگ کے بعد سادات کا یہ فیصلہ کہ اسرائیل کو تسلیم کر لیا جائے، اس نے تمام امیدوں کو ختم کر دیا۔ بعد کے واقعات سے یہ ثابت ہوا کہ انقلابی تحریکیں ایک ایک کر کے دم توڑ گئیں۔ کیمپ ڈیوڈ کے معاہدہ، لبنان سے فلسطینیوں کے اخراج کے بعد سعودی عربیہ اور خلیج کی ریاستوں نے بنیاد پرستی کی حمایت کرتے ہوئے عرب ملکوں میں مذہبی جماعتوں کی مالی امداد کر کے انھیں متحرک بنا دیا۔ عرب قوم پرستی کے ختم ہونے کے بعد جو خلا رہ گیا تھا، اسے بنیاد پرستی نے جلد پُر کر لیا اور لوگ اس امید میں ان کے ساتھ ہوئے کہ انھوں نے انھیں پسماندگی اور ذلت سے نکالنے کا دعویٰ کیا ہے۔ لہٰذا اس مرحلہ پر یہ سوال سامنے آتا ہے کہ یہ بنیاد پرستی عربوں کو کہاں سے کہاں لے جائے گی؟ کیا یہ پسماندگی کو دور کر سکے گی اور کیا یہ زمانہ کے تقاضوں کو پورا کر سکے گی؟ عرب دانشوروں نے اس بات کا تجزیہ کرتے ہوئے اس کے خطرناک نتائج کی نشاندہی کی ہے، مگر ان کی اس تنبیہ کا کوئی اثر اس لیے نہیں ہوا کہ لوگوں کے سامنے کوئی دوسرا متبادل راستہ بھی تو نہیں ہے۔

فواد عجمی نے اس صورت حال پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس تاریخی بحران میں پھنسنے کے بعد وہ ان طاقتوں کے وجود سے پریشان ہیں جنھوں نے انھیں اپنے محاصرے میں لے رکھا ہے۔ لہٰذا ان سے مقابلہ کرنے کے لیے انھوں نے ان علامتوں اور ہتھیاروں کا سہارا لیا جن کے استعمال سے وہ بخوبی واقف ہیں، یعنی ان کی مذہبی شناخت، مگر اس سوال کا جواب ابھی باقی ہے کہ کیا وہ محض اپنی مذہبی شناخت سے زمانہ کے چیلنجوں کا مقابلہ کر سکیں گے؟

مصر اور بنیاد پرستی

یوں تو بنیاد پرستی کی تحریکیں تمام اسلامی ممالک میں ہیں، مگر اس وقت مصر ان تحریکوں کا مرکز بنا ہوا ہے اور جب ان تحریکوں کے کارکنوں نے غیر ملکی سیاحوں پر حملے شروع کیے، اس کے بعد سے تو ساری دنیا کی توجہ اس کی طرف ہے۔ کیوں کہ ان کی سرگرمیوں کی وجہ سے ایک طرف تو حکومت بے بس نظر آتی ہے اور ان کے

خلاف موثر اقدامات نہیں کرسکتی ہے، دوسری طرف اس بے بسی کے اظہار کے لیے اس نے تحریک کے کارکنوں کو پھانسی دینے کا سلسلہ شروع کیا جو بنیاد پرستی کو کمزور کرنے کی بجائے اسے نئی زندگی دے رہا ہے۔

مصر میں ابتدا میں اخوان المسلمون ایک بنیاد پرست جماعت کی حیثیت سے ابھر کر سامنے آئی تھی لیکن وقت کے ساتھ ساتھ اور آہستہ آہستہ اخوان المسلمون نے اپنی پالیسی کو تبدیل کرلیا اور تشدد کو ترک کر کے حکومت کے ساتھ سمجھوتہ کرلیا۔ لیکن اس سمجھوتے کے نتیجہ میں ایسی کوئی تبدیلی عمل میں نہیں آئی جو بنیاد پرستوں کو مطمئن کرسکتی بلکہ ملک کے خراب ہوتے ہوئے حالات کی وجہ سے یونیورسٹیوں کے تعلیم یافتہ نوجوانوں کو اس پر مایوسی ہوئی کہ حکومت ہر لحاظ سے مکمل طور پر ناکام ہوچکی ہے۔ ان حالات میں وہ نوجوان جو یہ سمجھتے ہیں کہ صرف شریعت کے نفاذ میں مصر کا مستقبل ہے، انھوں نے اخوان کے رویہ سے بددل ہوکر اپنے علیحدہ علیحدہ چھوٹے چھوٹے گروہ بنانے شروع کردیے تاکہ معاشرے میں تبدیلی کو لایا جاسکے اور معاشی وسماجی مسائل کو حل کرنے کے لیے اسلامی تعلیمات کو نافذ کیا جائے۔

لہٰذا، ان میں جو اہم جماعتیں ہیں، وہ یہ ہیں: اسلامک لبریشن آرگنائزیشن، تکفیر الہجرہ، الجہاد اور تحریر اسلامی۔ ان تحریکوں کے اہم اور سرگرم نوجوان وہ ہیں جو اپنے بزرگوں سے مایوس ہوچکے ہیں اور جنھیں اصلاحات کی پالیسی سے کوئی امید نہیں ہے، اس لیے ان کی شدید خواہش ہے کہ ہر چیز کو کم سے کم وقت میں تبدیل کردیا جائے۔ اس لیے یہ تشدد پر یقین رکھتے ہیں اور اقتدار پر ہر صورت میں قابض ہونا چاہتے ہیں۔

ان کے نظریہ کے مطابق مصر جاہلیت کی حالت میں ہے اور یہاں پر اکثریت پیدائشی مسلمانوں کی ہے جب کہ درحقیقت انھیں اسلامی تعلیمات کے بارے میں کچھ علم نہیں ہے۔ اس لیے تکفیر الہجرہ کا موقف یہ ہے کہ کفر کے اس مرکز سے ہجرت کی جائے، ایک مثالی معاشرہ علیحدہ رہتے ہوئے قائم کیا جائے اور اس کے بعد تمام معاشرہ کو اس میں ضم کرلیا جائے۔ ان کے ذہن میں رسولؐ اللہ کا ماڈل ہے جنھوں نے مکہ سے مدینہ ہجرت کی اور وہاں ایک مثالی معاشرہ قائم کر کے دوبارہ مکہ واپس آگئے۔

یہ مذہبی جماعتیں تعلیمی اداروں میں سرگرم ہیں، جہاں یہ دوسرے طالب علموں کو اپنی تحریک میں شامل کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔ ان کی تعلیمات اور نظریات سے عوام متاثر نہیں ہوئے اور وہ اب تک مذہب کو روایتی انداز سے مانتے ہیں اور اس میں کسی قسم کی انقلابی تبدیلی نہیں چاہتے ہیں۔

بیری روبن (Barry Robin) نے اپنی کتاب 'اسلامی بنیاد پرستی مصر کی سیاست میں' جو ۱۹۹۰ء میں شائع ہوئی ہے، اس میں اس نے مصر میں بنیاد پرستی کے مختلف ادوار کا تجزیہ کیا ہے اور یہ کہ اس میں اور دوسرے اسلامی ملکوں کی تحریکوں میں کون سا واضح فرق ہے، اس کے تجزیے کے مطابق مصر میں حکومت روایتی علما کو مکمل طور پر اپنے کنٹرول میں رکھتی ہے اور انھیں اپنے سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کرتی ہے۔ الازہر جو کہ اسلامی دنیا کی سب سے قدیم یونیورسٹی ہے، وہ روایتی علما کی تربیت کرتی ہے۔ چونکہ یہ یونیورسٹی مکمل طور پر حکومت کی

مالی امداد پر چلتی ہے، اس لیے شیخ الازہر جو حکومت کا نامزد کیا ہوا ہوتا ہے، اس سے حکومت بار بار یہ کہتی ہے کہ وہ اس کی حمایت میں فتوے جاری کرے۔ سادات نے جب اسرائیل کے ساتھ امن کا معاہدہ کیا تو اس وقت شیخ الازہر سے کہا کہ وہ اس کے جائز ہونے کے بارے میں فتویٰ دے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ شیخ الازہر اور جامعہ ازہر کی وقعت نہ لوگوں کے دلوں میں رہی اور نہ انقلابی تحریکوں کے کارکنوں میں۔

الازہر کے علاوہ حکومت محکمہ اوقاف کے تحت تقریباً دس ہزار مسجدوں کو اپنی نگرانی میں لیے ہوئے ہے اور یہاں پر امام مسجد اور مبلغ حکومت کی مرضی سے مقرر کیے جاتے ہیں، اس کے علاوہ علما کو فائدہ پہنچانے کی غرض سے حکومت نے انھیں سہولت دے رکھی ہے کہ وہ ٹی وی اور ریڈیو کے ذریعہ وعظ کر سکیں۔ جو مشہور مدرسے ہیں، انھیں حکومت مالی امداد دیتی ہے اور ان کی مطبوعات پر حکومت انھیں پیسہ فراہم کرتی ہے۔

اسی طرح سے مختلف طریقوں سے حکومت علما کی ایک بڑی تعداد کو مالی طور پر امداد فراہم کرتی ہے اور اسی لیے جب حکومت کو ضرورت ہوتی ہے تو یہ علما اس کی حمایت میں انقلابی تحریکوں کی مخالفت کرتے ہیں۔

روبن کے تجزیہ کے مطابق مصر میں چار قسم کے علما ہیں:

(۱) روایتی علما جو یہ سمجھتے ہیں کہ موجودہ نظام میں اس بات کی گنجائش ہے کہ اس کو تبدیل کیا جا سکے، یہ تبدیلی تبلیغ اور مذہبی تعلیمات کے ذریعہ ممکن ہے۔

(۲) وہ بنیاد پرست نوجوان جن کا تعلق جمعیت اور دوسرے گروہوں سے ہے اور جو کہ تعلیمی اداروں میں سرگرم ہیں، وہ ان سرکاری علما کی مخالفت کرتے ہیں۔

(۳) اخوان المسلمون کے علما جو اب سیاست میں حصہ لیتے ہیں، وہ قانون سازی کے عمل سے شریعت کا نفاذ چاہتے ہیں۔

(۴) انقلابی جماعتیں جو مکمل طور سے تمام نظام کی مخالف ہیں اور تشدد کے ذریعہ اسلامی ریاست کو قائم کرنا چاہتی ہیں۔

مصر کی مختلف حکومتوں نے بنیاد پرستی کو روکنے اور حکومت کی مخالفت کو ختم کرنے کے جو اقدامات کیے ہیں، ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ ان پُر تشدد جماعتوں کے سربراہوں کو پھانسی دے دی جائے، دوسرا یہ کہ اخوان کو اپنے ساتھ ملا کر اور اس کے ساتھ سمجھوتہ کر کے اسے ایک روایتی سیاسی جماعت بنا دیا جائے۔ سادات اور مبارک دونوں نے جس پالیسی پر عمل کیا، وہ یہ کہ علما کو حکومت میں شامل کر کے انھیں مالی طور پر محتاج بنا دیا جائے تا کہ وہ حکومت کی مخالفت نہ کر سکیں اور اس کے لیے استعمال ہوں۔

اس لیے حکومت یہ سمجھتی ہے کہ اس کے لیے ان چھوٹے انقلابی گروپوں کو ختم کرنا آسان ہے، کیوں کہ انھیں عوام کی حمایت حاصل نہیں ہے اور نہ ہی وہ ان میں بہت زیادہ مقبول ہیں۔ لیکن حکومت بنیاد پرستی کے جذبات کو اس قدر آسانی سے بھی ختم نہیں کر سکتی ہے، کیوں کہ وہ معاشی اور سیاسی حالات بدستور موجود ہیں جو

ان جماعتوں کو پیدا کرنے اور پُر تشدد بنانے میں مددگار رہوئے ہیں۔

لیکن یہ حقیقت ہے کہ بنیاد پرستی کی ان تحریکوں نے مصر کی سیاست کو بدلنے میں اہم حصہ لیا ہے۔ روبن کے مطابق؛ مصر کی سیکولر اور بائیں بازو کی جماعتیں بنیاد پرستی کے عروج سے اس قدر خوف زدہ ہیں کہ انھوں نے خود ان کے نظریات کو اپنی جماعت کے منشور میں شامل کرنا شروع کر دیا ہے، جس کی وجہ سے بنیاد پرستی اور زیادہ مضبوط ہوگئی ہے۔

یہ المیہ مصر ہی کا نہیں، بلکہ دوسرے اسلامی ملکوں کا بھی ہے جہاں سیاسی جماعتیں علما کے دباؤ کے اندر اپنے منشور میں مذہبی دفعات کو شامل کر رہی ہیں، تا کہ اس طرح سے لوگوں کی ہمدردیاں حاصل کر کے سیاسی اقتدار کو حاصل کر سکیں۔ اس لیے بعض اوقات یہ ترقی پسند جماعتیں بنیاد پرستی کو فروغ دینے میں زیادہ سرگرم ہو جاتی ہیں۔ اس سے ان کی موقع پرستی صاف ظاہر ہو جاتی ہے کہ لوگوں کو تربیت دینے، پڑھانے اور سیاسی شعور دینے کی بجائے یہ بھی شارٹ کٹ اختیار کر کے جلد اقتدار پر قابض ہونا چاہتی ہیں۔

بنیاد پرستی اور جمہوریت

بنیاد پرستی جو تشدد، جبر اور انتہا پسندی کا نظریہ ہے، وہ ایک ایسے معاشرے میں مشکل سے پنپ سکتا ہے جہاں ریاست نے تمام آزادی کو سلب کر رکھا ہو اور جہاں سیاسی سرگرمیوں پر پابندیاں ہوں۔ اس لیے یہ خصوصیت سے اس معاشرے میں جہاں جمہوریت ہو اور عمل کی آزادی ہو، وہاں خوب پھیلتی اور پھولتی ہے۔ لہٰذا ان تمام مسلمان ملکوں میں جہاں بادشاہ یا آمر حکومت کر رہے ہیں، وہاں بنیاد پرستی کی تحریکوں کو سختی سے کچل دیا گیا ہے۔ سعودیہ عربیہ جیسے ملک میں جو ایک اسلامی ریاست ہونے کا دعویٰ کرتا ہے، جب ایک اسلامی انقلابی گروہ نے کعبہ پر قبضہ کر کے یہ مطالبہ کیا کہ ملک میں خالص اسلامی نظام کو نافذ کیا جائے تو ان کے خلاف فوری اقدامات کیے گئے اور انھیں سختی سے کچل کر رکھ دیا گیا اور یہی کچھ شام میں ہوا جہاں حافظ الاسد نے بیس ہزار کے قریب لوگوں کو الحمص کے شہر میں قتل کروا دیا۔ عراق، لیبیا، اردن اور مراکش میں سیاسی طور پر اس قدر پابندیاں ہیں کہ وہاں حکومت کے خلاف ذرا سی بھی مخالفت کو برداشت نہیں کیا جاتا ہے۔

اس لیے بنیاد پرستی کی تحریک بھی انھیں ملکوں میں ابھر سکتی ہے جہاں مخالفت کو برداشت کیا جاتا ہو۔ اس نظام میں انھیں بھی اس کی اجازت ہوتی ہے کہ وہ اپنی سیاسی جماعت بنائیں، اپنا لٹریچر تیار کریں اور اپنے مطالبات کے لیے تمام جمہوری اداروں اور روایات کو اختیار کریں۔ لہٰذا اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ ان ملکوں میں بنیاد پرست جماعتوں نے جارحانہ انداز میں سیاست پر اپنی اجارہ داری قائم کرنا شروع کر دی ہے، وہ ان پڑھ اور جاہل عوام کے جذبات سے فائدہ اٹھا کر انھیں خوش آئند وعدوں کے ذریعہ اپنے ساتھ ملا رہے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ سیکولر جماعتیں جو اب تک سیاست پر حاوی تھیں، وہ آہستہ آہستہ پیچھے کی جانب ہٹ رہی ہیں۔

اس کی مثال مصر میں اخوان المسلمون کی ہے، جس نے اس بات کا اندازہ لگاتے ہوئے کہ ان کی پُر تشدد پالیسی کی وجہ سے وہ مقبول عام سیاسی جماعت نہیں بن رہے ہیں، اپنے پرانے موقف کو بدل دیا اور اس کی جگہ جمہوری اور اسلامی جماعت کی شکل اختیار کر لی۔ عوام میں اپنے پرانے امیج کو تبدیل کرنے کی غرض سے انھوں نے جدید مصر کی تاریخ کو نئے نقطہ نظر سے پیش کرنا شروع کر دیا، اس میں اخوان کی جو حیثیت ابھرتی ہے، وہ یہ ہے کہ انھوں نے بادشاہت کے خلاف جد وجہد کی اور شاہ فاروق کے خلاف تحریک چلا کر اس کے جبر سے مصر کو آزاد کرایا۔

اب وہ ۱۹۵۲ء کے انقلاب میں بھی اپنا کردار بیان کرتے ہیں، جس کے نتیجہ میں جمال ناصر اقتدار میں آیا تھا۔ اس نئے نقطہ نظر سے اخوان نے خود کو سیاست کے دھارے میں شامل کر لیا اور وہ حکومت وعوام دونوں کے لیے اس لیے قابل قبول ہے کہ وہ تشدد کی بجائے اصلاحات کے ذریعہ اسلامی نظام کا نفاذ چاہتے ہیں۔

وہ شخص جس نے اس پالیسی کو عملی جامہ پہنایا، وہ القسلمانی (وفات: ۱۹۸۶ء) تھا، جس نے اخوان کی پُر تشدد پالیسی کو ترک کر کے دوسری سیاسی جماعتوں کے ساتھ معاہدے کیے۔ خاص طور سے اس کا وفد جماعت کے ساتھ تعاون قابل ذکر ہے۔ کیوں کہ وفد ایک سیکولر جماعت کی حیثیت سے عوام میں روشناس تھی، اور اس کے حمایتیوں کی تعداد بھی عوام اور دانشوروں میں تھی، اس لیے اخوان کا وفد کے ساتھ جو اتحاد ہوا، اس نے اسے مقبول بنانے اور اس کی سیاسی بنیادیں مستحکم کرنے میں مدد دی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تمام سیاسی جماعتوں نے عوام کی ہمدردی حاصل کرنے کے لیے اپنے اپنے منشور میں اسلام کو شامل کر لیا اور اسلامی نظام کے نفاذ کے لیے ہر سیاسی جماعت سرگرم ہو گئی۔

اس صورت حال پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک تجزیہ نگار نے لکھا کہ، تمام سیاسی جماعتوں نے بغیر کسی تخصیص کے اپنے منشور میں اسلامی شریعت کے نفاذ کو اولیت دے دی ہے، جب کہ اس سے پہلے یہی سیاسی جماعتیں شریعت کے نفاذ کے نعرہ کو رجعت پسند اور قدامت پسند کہتی تھیں اور مذہب کے سیاسی استعمال کو برا سمجھتی تھیں۔

دیکھا جائے تو مصر کی طرح پاکستان بھی اسی عمل سے گزرا ہے۔ یہاں بھی اخوان کی طرح جماعت اسلامی نے اسلام کو بطور سیاسی حربہ کے استعمال کر کے پوری سیاست کو مذہبی رنگ دے دیا ہے۔ یہاں کے جمہوری اداروں اور روایات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے جماعت اسلامی نے مختلف سیاسی جماعتوں کے ساتھ انتخاب کے موقع پر اتحاد کیے اور ان کو اس بات پر مجبور کیا کہ ان کی شریعت کے بارے میں جو نقطہ نظر ہے، اسے منشور کا حصہ بنایا جائے اور اس کا نفاذ کیا جائے۔ لہٰذا اس کی وجہ سے پاکستان کی سیاست کا پورا نقشہ بدل کر رہ گیا۔ اب تمام سیاسی جماعتیں جو سیکولر ہونے کا دعویٰ کرتی ہیں، یا سوشل ازم کا، ان کا موقف بھی یہی ہو گیا ہے کہ وہ پاکستان میں اسلامی نظام کو قائم کر کے اس کے تمام مسائل کو حل کریں گے۔

اس حقیقت کو بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ بنیاد پرست جماعتیں جمہوری اداروں اور روایات کے استعمال کے باوجود جمہوریت پر یقین نہیں رکھتی ہیں۔ اس کی مثال الجزائر میں اسلامک سلویشن پارٹی کے موقف سے ظاہر ہے، جنھوں نے الیکشن میں کامیابی کے بعد یہ اعلان کر دیا تھا کہ وہ اقتدار میں آنے کے بعد پھر کبھی الیکشن نہیں کرائیں گے اور نہ ملک میں جمہوری نظام کو باقی رکھیں گے۔ اس لیے بنیاد پرست جماعتیں جمہوریت میں اس وقت تک یقین رکھتی ہیں جب تک وہ اس کو اپنے اقتدار کے لیے استعمال کر سکیں اور اس نظام میں اپنے نظریات کو پھیلا سکیں لیکن جیسے ہی وہ اقتدار میں آجائیں، وہ سب سے پہلے جمہوریت سے چھٹکارہ پائیں گی، کیوں کہ وہ سمجھتی ہیں کہ جمہوری نظام میں وہ سختی و جبر سے اپنے نظریات کا نہ تو نفاذ کر سکتی ہیں اور نہ لوگوں کا ذہن بدل سکتی ہیں۔

اس لیے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا جمہوری نظام میں ایسی جماعتوں کو کام کرنے کی اجازت ہونی چاہیے جو غیر جمہوری ذہن کی حامل ہیں اور جن کے منشور میں یہ ہے کہ وہ کامیاب ہو کر اس نظام کو ختم کر دیں گی اور اس کی جگہ انتہا پسندی کے نظریہ کو قائم کریں گی؟

[بشکریہ 'تاریخ اور دانشور'، فکشن ہاؤس، لاہور، اشاعت دوم، ۲۰۰۴ء]

برصغیر کی مسلم ذہنیت

عبدالکریم عابد

برصغیر کے مسلمانوں کی ذہنی وجذباتی حالت کی جونوعیت ہوش سنبھالنے کے بعد دیکھی وہ دل میں خلش پیدا کرتی تھی، کیوں کہ یہ ان اعلیٰ اخلاقی اصولوں سے بالکل عاری تھی جو ہمارے مذہبی تاریخی، ادبی لٹریچر میں نظر آتی تھیں۔ عوام اور خواص میں مسلم لیگ بہت مقبول تھی مگر مسلم لیگی عوام مولانا آزاد اور مولانا حسین احمد مدنی کے بارے میں کافی بدکلامی کا مظاہرہ کرتے تھے اور جب وہ اپنے مولانا لوگوں کا احترام نہیں کرسکتے تھے تو دوسروں کا کیا کرتے۔ اس لیے گاندھی اور نہرو کے لیے مغلظات کا استعمال عام تھا اس کے مقابلے میں ہندوؤں کی یہ خصوصیت تھی کہ وہ اپنے سب ہی رہنماؤں کا احترام کرتے تھے۔ سبھاش چندر بوس باغیانہ اور جنگجویانہ مزاج رکھتے تھے، گاندھی عدم تشدد اور روحانیت کے قائل تھے، نہرو لامذہب تھے، سردار پٹیل میں ہندو تعصب تھا، راج گوپال آچاریہ مسلم دوست تھے۔ غرض ہر ہندو لیڈر نظریاتی اور مزاجی لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف تھا مگر ہندو سب کا احترام کرتے تھے، ان کی تصاویر گھروں میں سجاتے اور ان کی تصویروں کو ہار پھول پہناتے۔ یہ کبھی کسی نے نہیں سوچا کہ ان لیڈروں میں میرا کون ہے، وہ سب کو خیالات کے اختلاف کے باوجود اچھا سمجھتے تھے۔ کانگریسی لیڈروں ہی کی نہیں کمیونسٹوں کی بھی عزت ہوتی تھی۔

مگر مسلمان اپنے لیڈروں میں سے کسی ایک کے پرستار ہوجاتے تھے، باقی کے خلاف ہر طرح کی بدزبانی روا رکھتے تھے۔ مسلم لیڈر اور دانشور خود بھی ایک دوسرے کی ٹانگیں کھینچنے اور اسکینڈل اچھالنے کے عادی تھے، ہر ایک دوسرے کو گرا کر اوپر آنا چاہتا تھا۔ اس چیز نے مسلمانوں کی قیادت کے ابھار کا راستہ روکا کیوں کہ ہر چھوٹے بڑے لیڈر اور دانشور کو مخالفین کے ٹولے سے سابقہ پڑتا تھا اور یہ مخالفت سخت ناشائستہ ہوتی تھی۔ اس طرح شخصیتوں کے بناؤ اور تعمیر کا عمل مشکل ہوگیا تھا، اس معاملہ میں سب ایک جیسے تھے۔ نیشنلسٹ مسلمان بھی قائداعظم کے خلاف ہر قسم کی بکواس کرتے تھے، انگریز کا ایجنٹ کہنا عام بات تھی۔ اس طرح مسلم سیاست اور صحافت میں گالم گلوچ کافی دیکھنے میں آئی۔ مذہبی حلقوں کا اس سے برا حال تھا اور ان کی بدزبانی کی کوئی انتہا

نہیں تھی، کوئی مخالف کافر اور دجال سے کم نہیں سمجھا جاتا تھا۔

جب مسلم رہنما اور علما اپنی زبان کو شائستہ نہیں رکھ سکتے تھے تو قوم میں شائستگی اور وسیع المشربی یا رواداری کیسے پیدا کر سکتے تھے۔ سر فیروز خان نون انگلستان کے تعلیم یافتہ آدمی تھے، گھر میں یورپین بیوی تھی مگر لیگی لیڈر کی حیثیت سے انھوں نے بیان دیا تو کہا کہ ہم ہندوؤں کو ہلاکو اور چنگیز بن کر بتائیں گے۔ انھیں ابوبکرؓ اور علیؓ اپنے ہیرو نظر نہیں آئے، چنگیز خان اور ہلاکو نظر آئے۔ بنگال کے مولوی فضل حق کو شیر بنگال کا خطاب اس بات پر دیا گیا کہ انھوں نے مسلم لیگ کے اجلاس میں کہا کہ یوپی کے مسلمانوں کا ساتھ برابر تاؤ کیا گیا تو بنگال میں ہم ہندوؤں سے اس کا شدید بدلہ لیں گے۔ اس پر نعرے لگے اور انھیں شیر بنگال کا خطاب دیا گیا، بعد میں جب ان کی مخلوط حکومت کے ہندو وزیروں نے کہا کہ یہ آپ نے کیا کہہ دیا تو انھوں نے کہا کہ وہ تو میں نے علما کے جوش کو دیکھ کر کہہ دیا تھا بلکہ اسٹیج پر تو ایسا کہنا اور کرنا ہی پڑتا ہے ورنہ میں تم سے الگ تھوڑا ہی ہوں۔

مولانا آزاد سفر کے دوران علی گڑھ اسٹیشن سے گزر رہے تھے تو علی گڑھ کالج کے طلبا مادر زاد ننگے ہوکر مولانا کے سامنے کھڑے ہو گئے، گندے انڈے پھینکے اور انھیں فحش گالیاں دیں۔ مراد آباد کے اسٹیشن پر حضرت مولانا حسین مدنی کی داڑھی نوچی گئی اور منھ پر تھوکا گیا، مولانا حفظ الرحمٰن نے اس پر بیان جاری کیا اور کہا کہ نفرت اور بد اخلاقی کے مظاہر نا قابل برداشت ہیں، ہم مسلم لیگیوں سے اسلام کو واسطہ دے کر کہتے ہیں کہ وہ علما کی توہین نہ کریں۔ مولانا مدنی نے اس واقعے پر عجیب تبصرہ کیا کہ وہ واقعہ میرے ایمان کے کمزور ہونے کی دلیل ہے، اگر ایمان پختہ ہوتا تو صرف بد سلوکی نہ ہوتی بلکہ مجھے قتل کر دیا جاتا۔ عطا اللہ شاہ بخاری صدر مجلس احرار نے اپنے بیان میں کہا:

> مجھے اس بات کا گلہ نہیں ہے کہ مجھ پر تہمتیں لگائی جا رہی ہیں، لیکن اس بات کا گلہ ضرور ہے کہ مسلمان قوم کا اخلاق بگاڑا جا رہا ہے، طلبا اپنے بزرگوں کے سامنے ننگے ناچتے ہیں، ان کی متبرک داڑھیوں میں شراب انڈیلتے ہیں، وہ مسلمان نوجوان کو کس طرف لے جا رہے ہیں۔
>
> میں نے سری نگر میں ابوالکلام آزاد کے جلوس پر جوتوں کی بارش کا حال پڑھا ہے، علی گڑھ میں طلبا نے مولانا کے ڈبے میں داخل ہوکر اپنی پتلونیں اتاریں اور اپنی شرم گاہوں کا مظاہرہ کیا۔ آخر یہ کیا تماشہ ہے، اور ابوالکلام تک ہی معاملہ محدود نہیں ہے، ان کی اہلیہ کو کسی نے بے نقاب نہیں دیکھا، ان کی موت کے وقت مولانا آزاد جیل میں تھے۔ مسلم لیگی رضا کار مسلمانوں کو جنازے میں شرکت سے یہ کہہ کر روکتے رہے کہ کافرہ مرگئی ہے۔ مولانا حسین احمد مدنی کی ٹوپی بھی جلا دی گئی اور ان کی نورانی داڑھی میں شراب انڈیلی گئی۔ یہ سلوک اس حسین احمد کے ساتھ کیا گیا جو آل رسول ہیں، جو چودہ برس مدینہ میں درسِ دین دیتا رہا او رمدینہ سے تعلیم حاصل کرنے والے ہندوستان کے ہزاروں محدث اس کے شاگرد ہیں۔ میں اس پر روتا ہوں کہ مسلمان قوم کا کیا بنے گا۔ میرے متعلق

کہا جاتا ہے کہ ہندو کے ہاتھ بک گیا اور یہی ابوالکلام اور حسین احمد کے بارے میں بھی کہا جاتا ہے۔

احرار کے رہنما عطاء اللہ شاہ بخاری کا ماتم بجا تھا لیکن خود احراری خاکسار اور جمعیت العلمائے ہند کے رہنما کون سی اچھی زبان استعمال کرتے تھے۔ سرسید، قائداعظم، علامہ اقبال کے بارے میں کیا کچھ نہیں کہا گیا او رلکھا گیا۔ جب کہ متعدد منصف مزاج ہندو مثلاً سروجنی نائیڈو، راج گوپال آچاریہ وغیرہ قائداعظم کے بے حد مداح تھے مگر نیشنلسٹ مسلمان ان کی عزت کرنے کے لیے تیار نہیں تھے۔ دراصل مسلمانوں کا یہ مزاج علمانے بنایا تھا کہ ہر مخالف قابل گردن زدنی ہے۔ یہی مزاج اہل سیاست کے ورثہ میں آیا اور اس کا ارتقا آج کل کی کلاشنکوف سیاست ہے۔

اس مزاج کا ہی نتیجہ تھا کہ مدارس میں مارچ ۱۹۴۷ء کے کل ہند اجتماع جماعت اسلامی میں مولانا مودودی کی تقریر کے دوران غنڈے پنڈال میں گھس گئے اور اجتماع درہم برہم کر دیا، بعد میں لیگی رہنماؤں نے مولانا سے مل کر اس واقعہ پر معافی مانگی۔ اجلاس کے دوران میں نے جماعت کی رکنیت کا حلف لیا تھا، میں اس جماعت کا سب سے کم عمر رکن تھا یعنی سترہ سال کی عمر تھی اور ڈھائی سال تک امیدوار رکنیت رہنے کے بعد رکن بنایا گیا تھا۔ اجلاس میں غنڈہ گردی کو روکنے کی کوشش میں ایک پہلوان نما شخص نے میرے منھ پر زبردست طمانچہ رسید کیا۔ میں چکرا گیا، آنکھوں کے سامنے اندھیرا آ گیا مگر دل میں خوش ہوا کہ چلو ایک سعادت حصے میں آ گئی۔ اس اجتماع میں مولانا نے ہندوستان میں تحریک اسلامی کا آئندہ لائحہ عمل کے عنوان سے ایک اہم تقریر کی تھی۔ اس تقریر کے مندرجات اور ہندوستانی جماعت اسلامی کا پھر کبھی تذکرہ ہوگا۔

مسلمانوں کے مزاج کی دوسری خصوصیت ان کا جھوٹا زعم تھا، وہ سمجھتے تھے کہ ہم بہت برتر ہیں ہندو کیا چیز ہے، اسے ہم چیونٹی کی طرح مسل کر رکھ دیں گے۔ یہ احساس برتری پدرم سلطان بود کے مصداق تھا۔ شبلی نے لکھا ہے کہ میں نے مسلمانوں کی تاریخ اور تاریخی کارنامے اس لیے لکھے کہ وہ ماضی سے متاثر ہو کر آگے کی جدوجہد کریں مگر میری کتابوں کا الٹا اثر ہوا، ان کتابوں سے مسلمانوں پر اپنی برتری کا جھوٹا نشہ طاری ہو گیا اور وہ بس نشے میں مست رہنے لگے۔ مگر یہ جھوٹا زعم خاص طور پر ہندوستانی مسلمانوں کو بہت مہنگا پڑا اور باقی دنیا میں جو حالات آج کل ہیں وہ اس زعم کو جھوٹا ثابت کرنے کے لیے کافی ہیں۔ دراصل مسلمانوں کی کمزوری ان کے جوشیلے مقرر ہیں، ان جوشیلی تقریروں کا بنیادی عنصر نفرت ہوتا ہے اور ہماری بیشتر سیاسی و مذہبی تحریکوں نے مسلمانوں کا نفرت کے گندے جوہڑوں میں غرق کیا اور ساتھ ہی خوش فہم بھی بنایا کہ وہ اگرچہ گندے نالوں میں لت پت پڑے ہیں مگر امید رکھتے ہیں کہ یہیں بیٹھے بیٹھے معجزہ ہو جائے گا اور وہ آسمانوں کی اڑان کا مزہ لیں گے۔

[بشکریہ 'سفر آدھی صدی کا'، ادارہ معارف اسلامی، کراچی]

شارٹ کٹ اسلام

خالد مسعود

ہم روزانہ دعا تو سیدھی راہ یا صراط مستقیم پر چلنے کی مانگتے ہیں لیکن تلاش شارٹ کٹ کی رہتی ہے۔ فارسی میں کہتے ہیں کہ 'راہ راست برو گرچہ دوراست' سیدھے رستے پر چلتے رہو، چاہے وہ دور ہی ہو۔ اس کشمکش کی وجہ سے ایک بے اطمینانی سی رہتی ہے کہ شارٹ کٹ صراط مستقیم کی مخالف سمت کا نام تو نہیں۔ سائنس کہتی ہے کہ خط مستقیم سب سے چھوٹا ہوتا ہے اور باقی خط ٹیڑھے اور راستے لمبے ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے شارٹ کٹ ہی صراط مستقیم بنتا ہے۔ عربی زبان میں جو خط مستقیم نہ ہو منحنی کہلاتا ہے۔ منحنی ٹیڑھے پن اور گمراہی کی علامت ہے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ شارٹ کٹ اور صراط مستقیم مترادف ہیں۔ ویسے بھی عاشق صبر طلب اور تمنا بے تاب کا معاملہ ہے۔ ہم جلد از جلد اسلام کی گاڑی پکڑنا چاہتے ہیں مگر پریشانی یہ ہے کہ اس بھاگ دوڑ میں کبھی گاڑی چھوٹ جاتی ہے کبھی اسلام۔ اس کی وضاحت کے لیے ہم ایک حکایت بیان کرتے ہیں۔

ایک مرتبہ ایک مولانا اپنے خدام کے ساتھ ریل گاڑی میں سفر کر رہے تھے۔ ایک خادم کا نام اسلام تھا۔ مولانا اسلام سے بہت محبت کرتے تھے۔ اسلام بھی جی جان سے مولانا کی خدمت کرتا تھا۔ ہوا یوں کہ سفر کے دوران اسلام مولانا کے لیے پان لینے ایک اسٹیشن پر اترا۔ اتنے میں گاڑی چل پڑی۔ مولانا نے کھڑکی سے سر نکال کر اسلام کو آواز دی۔ اسلام کی آواز پر سب مسافروں نے زندہ باد کہا۔ گاڑی کی رفتار تیز ہو رہی تھی۔ اسلام گاڑی پکڑنے کے لیے بھاگ رہا تھا۔ مولانا پریشان تھے کہ اسلام کی گاڑی نہ چھوٹ جائے۔ جوں جوں گاڑی کی رفتار تیز ہوتی، مولانا زور سے اسلام کو آواز دیتے اور گاڑی کے ہر ڈبے سے اتنی ہی بلند آواز سے 'زندہ باد' میں جواب آتا۔ اس شور شرابے میں اسلام وہیں رہ گیا اور گاڑی آگے نکل گئی۔ اہل عرفان کہتے ہیں کہ عشق و عقیدت کی دنیا میں نعرہ ایسا شارٹ کٹ ہے جس کی فریب پرور سرشاری میں محبوب نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔

ہمارے خیال میں قصور عوام کا نہیں۔ نعرے عوام الناس میں مذہبی بیتابی اور اسلام سے بے انتہا عقیدت کا بین ثبوت ہیں۔ نعرہ سن کر عوام بیتاب ہو جاتے ہیں۔ ہمارے سیاسی، مذہبی اور کاروباری لوگ ہمارے جان و

مال کی خیر چاہتے ہوئے ہم سے بھی زیادہ بیتابی سے اسلام کے نفاذ کے مختصر ترین پروگرام لے کر میدان میں اتر آتے ہیں۔ وہ جو نسخے تجویز کرتے ہیں انھیں عام زبان میں شارٹ کٹ اسلام کہا جاتا ہے۔

تجزیہ کار بتاتے ہیں کہ شارٹ کٹ اسلام نہ صرف ایک فرقے کی شکل اختیار کر چکا ہے کیوں کہ اس میں ہینگ لگے نہ پھٹکری پر رنگ چوکھا آتا ہے۔ ان کی تحقیق کے مطابق اب تک شارٹ کٹ اسلام میں ستر سے زیادہ فرقے پیدا ہو چکے ہیں۔ ان ستر فرقوں کی تفصیل معلوم نہیں۔ جو معلومات دستیاب ہیں، ان کا شارٹ کٹ خلاصہ درج ذیل ہے۔ اس خلاصہ کو شیئر کرتے وقت تجزیہ کاروں کا حوالہ درکار نہیں۔

ان میں سب سے سرکردہ فرقہ 'الاسلام' کہلاتا ہے۔ پیروکاروں کا عقیدہ ہے کہ 'ال' کے بغیر اسلام عربی نہیں رہا۔ 'الاسلام' ہی صحیح اسلام ہے۔ اس فرقے کا ایمان ہے کہ اللہ سے بات چیت کے لیے عربی ضروری ہے، کیوں کہ وہ صرف عربی زبان جانتا ہے۔ تاہم مسلمانوں کی اکثریت اب غیر عرب ہے، اس لیے اس فرقے کے علما نے بہت سی کتابیں تیار کی ہیں جن میں ہر موقع اور ہر حاجت کے لیے عربی میں دعائیں درج ہیں۔ ان کتابوں کی مدد سے آپ ہر قسم کی بیماریوں، آفات اور بلیات سے بچنے کے لیے جلد قبول ہونے والی عربی دعائیں مانگ سکتے ہیں۔ رزق میں برکت، اچھی نوکری، مالدار رشتے، خاوند کو قابو میں رکھنے، بیوی کو فرمانبردار بنانے؛ الغرض ہر ضرورت کے لیے آپ اللہ سے براہ راست عربی میں درخواست کر سکتے ہیں۔ جو لوگ عربی بالکل نہیں جانتے، ان کے لیے ان دعاؤں کی آڈیو کیسیٹ اور ڈیوائس دستیاب ہیں، جس میں مطلوبہ دعا پر کلک کرنے سے اللہ میاں کو مستند عربی لہجے میں دعا کی تلاوت سنائی جا سکتی ہے۔ حسب ضرورت آواز کو بلند یا کم کرنے کی سہولت بھی موجود ہے۔ موبائل استعمال کرنے والے اس کو ڈاؤن لوڈ بھی کر سکتے ہیں۔ جو حضرات اس تردد میں نہیں پڑنا چاہتے، وہ ٹیلیفون کر کے دعا کی درخواست کر سکتے ہیں۔ اس خدمت کے چارجز نہیں ہیں، البتہ آپ حسب توفیق چندہ دے سکتے ہیں۔ واجب الادا 'جی ایس ٹی' اس کے علاوہ ہوگا۔

پاکستان میں ایک بہت بڑا چیلنج یہ ہے کہ عربی دینی اصطلاحات کا رواج نہیں رہا۔ صلوٰۃ کو نماز اور صوم کو روزہ کہا جاتا ہے۔ ان غیر عربی ناموں کی وجہ سے ان عبادات سے اسلام کی عربی روح نکل چکی ہے۔ یہی صورت حال اسلامی عقائد کی بھی ہے۔ غیر عربی اصطلاحات کے رواج سے عقیدے کمزور ہو گئے ہیں۔ یہ فرقہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ روزہ، نماز کو صوم اور صلوٰۃ کہہ کر ادا کرنے سے ہی پورا ثواب ملتا ہے۔ صوم اور صلاۃ کی نیت اور افطار کی دعا بھی عربی زبان میں ضروری ہے۔ اس کے لیے بھی موبائل پر ایک خصوصی سروس موجود ہے۔ اللہ اور اس کے رسولوں اور ملائکہ پر ایمان کے لیے پیغمبر اور فرشتہ کے لفظ صحیح اسلام کی عکاسی نہیں کرتے، ان کی بجائے عربی رسول اور عربیَ ملک کو رواج دینا چاہیے۔ البتہ فرشتہ کی بجائے 'ملک' کہنے پر فی الحال زور نہیں دیا جا سکتا، کیوں کہ پاکستان کے بہت سارے 'ملک' بیٹھے بٹھائے فرشتے بن جائیں گے۔ اسی طرح عربی میں سادات کے لیے شریف کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ پاکستان میں بہت سے شہروں اور گاؤں بلکہ بہت سی

کتابوں کو شریف کہا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ بہت سے لوگوں کے نام بھی شریف ہیں۔ ان سب کو سادات میں شمار کرنے سے نہ صرف نادرا پر بوجھ بڑھ جائے گا بلکہ ایسی نام کی تبدیلیاں بہت سی غلط فہمیوں اور جھگڑوں کو جنم دیں گی۔ اس لیے فی الحال صرف ایک شارٹ کٹ پلان پر زور دیا جا رہا ہے کہ 'خدا حافظ' کی بجائے 'اللہ حافظ' کو رواج دیا جائے۔ مستقبل قریب میں ایک میگا پراجیکٹ زیر غور ہے کہ ملک میں تمام کتابوں پر نظر ثانی کر کے خدا کی جگہ اللہ درج کیا جائے۔ اس منصوبہ کا آغاز قرآن مجید کے اردو تراجم اور تفاسیر سے کیا جائے گا۔ مخیّر حضرات سے اس کار خیر میں دل کھول کر حصہ لینے کی اپیل کی جا رہی ہے۔ ابھی اس منصوبے کو پبلک نہیں کیا جا رہا کہ معاندین یہ پروپیگنڈا نہ شروع کر دیں کہ خدا کو اسلام سے نکالا جا رہا ہے۔

ان میں ایک اہم گروہ 'ال۔فرقہ' ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اردو اور فارسی کے کسی بھی لفظ کے ساتھ 'ال' لگا دینے سے وہ لفظ عربی اور اسلامی بن جاتا ہے۔ مثلاً جوتوں کی دکان 'الپاپوش' کا اور مچھلی کے کباب کی دکان دار'الماہی' کا سائن بورڈ لگانے سے عربی اور اسلامی ہو جاتی ہے۔ یاد رہے کہ جوتے کو فارسی میں 'پاپوش' اور مچھلی کو 'ماہی' کہتے ہیں۔ اسی طرح ایک عام ریستوراں 'ال تکہ والکباب' کا بورڈ لگنے سے اسلامی رنگ میں ڈھل جاتا ہے۔ اس فرقے کا کہنا ہے کہ 'ال' کے شارٹ کٹ سے عربی زبان کو رواج دینا بہت آسان ہوتا جا رہا ہے۔ 'حبیب' اگرچہ عربی ہے لیکن 'الحبیب' کہنے سے اس میں اسلامی روح بیدار ہو جاتی ہے۔ جہاں معاملہ زیادہ کٹھن ہو اور 'ال' سے کام نہ نکلے، وہاں اس کے ساتھ عربی الفاظ مثلاً 'البرکہ' یا براہ راست اسلامی کے لفظ کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً اسلامی ہسپتال، اسلامی بینک یا اسلامی دواخانہ، محمدی ریسٹورنٹ، مدینہ کیش۔ اس سے کاروبار میں بھی برکت ہوتی ہے اور ایمان بھی مضبوط رہتا ہے۔ عربی زبان کے لیے شارٹ کٹ کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ عربی زبان سیکھنے کے لیے مدرسے میں سات آٹھ سال تو اس کی گرامر سیکھنے اور گردانیں رٹنے میں لگ جاتے ہیں۔ حال میں ایک اور دقت یہ پیدا ہوگئی ہے کہ ان گردانوں میں ضرب یضرب یعنی مارنے پیٹنے کا ذکر بہت زیادہ ہے۔ اپنی عربی دانی کے ثبوت کے لیے اگر کسی انٹرویو میں یہ گردانیں سنائیں تو دہشت گردی میں دھر لیے جانے کا خطرہ ہے۔ لگتا ہے کہ مار پیٹ عربی زبان کا پسندیدہ موضوع ہے۔ کبھی زید عمر کو مارتا ہے کبھی بکر عمر سے مار کھاتا ہے۔ آپ اس مار پیٹ کو صرف یاد کر سکتے ہیں، روک نہیں سکتے۔ نظریاتی کونسل نے بھی ہلکی پھلکی مار پیٹ کی اجازت دے رکھی ہے۔

شارٹ کٹ اسلام میں ایک فرقہ عملیات کے ماہرین کا ہے جو محبوب کو زیر کرنے، خاوند کو قابو میں لانے، طلاق کو آسان اور اولاد نرینہ کو یقینی بنانے کے لیے عربی اور اسلامی شارٹ کٹ نسخے لے کر اترے ہیں۔ کچھ شہد، کھجور، کلونجی وغیرہ کو کینسر، ہیپاٹائٹس اور اسی قسم کے ہر موذی امراض کا آپریشن کے بغیر کامیاب اسلامی علاج بتاتے ہیں جو ہسپتالوں کے طویل علاج معالجے کا مجرب اور شارٹ کٹ متبادل ہے۔

شارٹ کٹ اسلام میں دانشور فرقے بھی ہیں جو ہماری سیاسی، معاشی اور تعلیمی ضرورتوں کو پورا کرنے

کے لیے فوری نافذ العمل اسلامی نظام پیش کرتے ہیں جن میں تیس منٹ سے کم عرصے میں مکمل اسلام سامنے آ جاتا ہے۔اس کے لیے نہ عربی زبان میں لکھی ضخیم کتابیں کھنگالنے کی ضرورت ہے اور نہ کسی درسگاہ میں عمر بسر کرنے کی۔ شارٹ کٹ اسلامی نظام کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ تمام قسم کے مغربی نظام طاغوتی اور غیر اسلامی ہیں۔اس لیے آپ مغربی طاغوتی نظام کی محض مخالفت سے بھی اسلامی نظام قائم کر سکتے ہیں۔

آج کل شارٹ کٹ اسلام اور شارٹ سرکٹ اسلام میں سخت مقابلہ چل رہا ہے۔شارٹ سرکٹ اسلام دراصل شارٹ کٹ اسلام کا شارٹ کٹ ہے جو آئینی جدو جہد کو لایعنی قرار دیتا ہے۔ یہ فرقہ اسلام اور نفاذ شریعت پر یقین رکھتا ہے لیکن اس کے لیے کسی جمہوریت وغیرہ کا انتظار نہیں کرتا؛ نہ دشمن کا انتظار کرتا ہے، نہ اس کے حملے کا۔ جہاد کے لیے دشمن کو حملے کا موقع دینا بے عقلی ہے۔ جہاد دفاع کے لیے نہیں، دشمن پر غلبہ پانے کے لیے ہے تو دشمن پر غلبے کے لیے اسے گھر سے نکلنے سے پہلے مغلوب کرنا ضروری ہے۔اب دشمن کی تلاش کے لیے اس کا گھر نہیں ڈھونڈنا پڑتا۔اپنے ہی گھر میں لوگوں کو دشمن قرار دے کر ان کا صفایا کیا جاتا ہے۔اپنے گھر کو کمزور کرنے سے ایک طرف تو یہ یقین ہو جاتا ہے کہ اب دشمن کو ہمارے گھر پر حملے میں دلچسپی نہیں رہے گی۔ دوسری جانب ہمارے بارے میں دشمن کا ذہن ماؤف ہو جائے گا۔ وہ یہ فیصلہ نہیں کر پائے گا کہ ہم اس کے دشمن ہیں یا دوست۔

آج کل شارٹ کٹ اسلام اور شارٹ سرکٹ اسلام میں سخت مقابلہ چل رہا ہے۔تفتیش جاری ہے۔ حکومت احتیاطاً وقت بے وقت اعلان کرتی رہتی ہے کہ جب تک مجرم پکڑے نہ جائیں، کسی کو چین سے بیٹھنے نہیں دیا جائے گا۔اب دیکھیں بات کہاں تک پہنچتی ہے۔

[بشکریہ 'تجزیات آن لائن'، ۲۲ ستمبر ۲۰۱۶ء]

توہین رسالت کیوں ہوتی ہے؟

عرفان شہزاد

انسانی رویے، مختلف سماجی، نفسیاتی، جینیاتی اور عقلی عوامل کا نتیجہ اور ردعمل ہوتے ہیں۔ انسانی رویوں کے باقاعدہ مطالعے کی روایت ہمارے ہاں بوجوہ پنپ نہیں سکی، حالاں کہ اس کے بغیر کسی بھی انسانی رویے کی درست تشخیص ہو سکتی ہے اور نہ اس کا علاج ممکن ہے۔ ہمارے ہاں محض علامات دیکھ کر فیصلہ صادر کرنے کا چلن ہے۔ کسی رویے کے پیچھے کیا محرکات ہیں یہ جاننے کی زحمت کم ہی کی جاتی ہے۔

توہین مذہب یا توہین رسالت کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ توہین رسالت کے ہزاروں مقدمات پاکستانی عدالتوں میں قائم ہیں، اگر یہ سارے مقدمات درست ہیں (جو کہ درحقیقت نہیں ہیں) تو کیا یہ سوچنے کی ضرورت نہیں کہ آخر ایسا ہو کیوں رہا ہے؟ رسولؐ اللہ کی ذات مبارکہ سے آخر ایسی کیا پرخاش ہو گئی ہے لوگوں کو کہ اپنی جان پر کھیل کر بھی آپؐ جیسی کریم ہستی کی توہین کا ارتکاب کر رہے ہیں؟ آخر کیا وجہ ہے کہ ایک طرف سزائے موت اور دوسری طرف عوام کے غیظ وغضب کے نتیجے میں ہونے والی دردناک اموات کے باوجود نبی کریمؐ کی ذات مبارکہ کے خلاف توہین کا سلسلہ ختم ہونے میں نہیں آ رہا؟ اور یہ سب ایک اسلامی ملک میں ہو رہا ہے جہاں عوام، ادارے، تھانے اور عدالتیں سب مسلمانوں کے ہاتھ میں ہیں۔ آج ہم ان سوالوں کے جوابات تلاش کریں گے۔

یہ حقیقت ہے کہ ہمارے ہاں (پاکستان میں) توہین رسالت کے درج کیے جانے والے مقدمات میں ایک محتاط اندزے کے مطابق ۸۰ سے ۹۰ فیصد مقدمات جعلی ہوتے ہیں۔ ایک جائزے کے مطابق توہین رسالت کی 'دفعہ 295-C' کے تحت ۱۹۸۶ء سے لے کے ۲۰۰۴ء تک پاکستان میں رجسٹرڈ کیسوں کی تعداد ۵۰۰۰ سے زائد ہے۔ ۵۰۰۰ افراد جن کے خلاف توہین رسالت کے کیس رجسٹرڈ ہوئے، ان میں سے صرف ۹۶۴ افراد کے کیس عدالتوں میں پہنچے، ۴۰۳۶ کیس ابتدائی اسٹیج پر ہی جعلی ثابت ہونے پر خارج کر دیے گئے، سب سے زیادہ حیران کن امر یہ ہے، کہ ۸۶ فیصد کیس صرف پنجاب میں رجسٹرڈ ہوئے، یعنی ۵۰۰۰ میں سے

۴۳۰۰ کیس! مزید یہ کہ جن ۹۶۴ افراد کے کیس عدالتوں میں گئے، ان میں سے بھی ۹۲ فیصد کیسوں کا تعلق پنجاب سے تھا۔

اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ توہین رسالت کے جھوٹے مقدمات کے پیچھے بعض ایسی سماجی عوامل اور سماجی رویے کارفرما ہیں جو شاید پنجاب سے مخصوص ہیں۔ پنجاب میں ان واقعات کی کثرت کی وجہ زمین پر قبضے، ذاتی دشمنی اور رنجشیں ہیں۔ مسلمان افراد دوسرے مسلمان اور غیر مسلم افراد کے خلاف توہین رسالت کے جھوٹے مقدمات قائم کر کے اپنے ذاتی مذموم مقاصد پورے کرتے ہیں۔ اپنے مخالف پر توہین رسالت کا الزام سب سے آسان اور تیر بہدف ثابت ہوتا ہے۔ عوامی حمایت ایک لحظہ میں حاصل ہو جاتی ہے۔ ایک بار الزام لگ جائے تو پھر ملزم لاکھ یقین دلاتا رہے کہ اس نے ایسا کچھ نہیں کیا مگر عوام کا غیظ وغضب اس کا تیا پانچہ کرنے پر تل جاتا ہے، پولیس اور عدالت پر ہر طرح سے دباؤ ڈالا جاتا ہے کہ کہ سزا پھانسی سے کم نہیں ہونی چاہیے۔ ویسے بھی معافی کی گنجائش ہی نہیں قانون میں۔ مزید یہ کہ ملزم اگر عدالت سے بری ہو بھی جائے، تب بھی عوام اسے یا تو مار ڈالتی ہے اور اگر مارا نہ بھی جائے تو معاشرے میں اس کی سماجی حیثیت کی بحالی ممکن نہیں رہتی، حالانکہ بری کرنے والی عدالت بھی مسلمان جج کی ہوتی ہے۔

سچ تو یہ ہے کہ توہین رسالت کا اصل جرم توہین کے جھوٹے مقدمات بنانے والوں پر ثابت ہوتا ہے، جو توہین کے الفاظ خود اپنی طرف سے بناتے ہیں۔ یقیناً یہ بڑی قبیح جسارت ہے مگر ہمارا قانون جھوٹا مقدمہ کرنے والے کے خلاف کوئی مؤثر کارروائی نہیں کرتا۔ اگر قانون یہ بنا دیا جائے کہ توہین رسالت کا جھوٹا مقدمہ کرنے والے کو توہین رسالت کے قانون میں دھر لیا جائے گا تو جھوٹے مقدمات میں خاطر خواہ کمی آ سکتی ہے۔

توہین رسالت کا صدور کسی صحیح الدماغ آدمی سے ممکن نہیں۔ پاکستان میں توہین رسالت کے موجودہ سخت قانون، جس میں توبہ کی گنجائش بھی نہیں اور اس سے بڑھ کر اس معاملے میں عوام کی دیوانگی کی حدوں کو چھوتی ہوئی جذباتیت، جو محض الزام پر ہی نہایت خوفناک نتائج پیدا کر دیتی ہے، ان سب کی موجودگی میں کوئی شخص بالفرض توہین مذہب یا توہین رسالت کرنے کا ارادہ رکھتا بھی ہو تو باہوش وحواس تو ایسا کرنے کی جرأت نہیں کر سکتا۔

یہاں یہ بات بھی ملحوظ رہنی چاہیے کہ دین یا رسولؐ اللہ پر سنجیدہ علمی تنقید چاہے، ہماری طبع پر کتنی ہی گراں گزرے، گستاخی کے زمرے میں نہیں آتی۔ تاریخ میں ہم دیکھتے ہیں کہ رسولؐ اللہ کے کچھ کاموں پر سب سے پہلی تنقید کرنے والے خود حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھے۔ ان کی تنقیدی آرا کو گستاخی تو کجا، ان کی تائید میں وحی نازل ہوتی رہی۔ سر ولیم میور نے اپنی کتاب 'لائف آف محمدؐ' میں رسولؐ اللہ پر تنقید کی لیکن کسی نے ولیم میور کو گستاخ رسولؐ قرار نہیں دیا۔ سرسید نے اس کا جواب 'خطبات احمدیہ' کی صورت میں لکھا، لیکن کوئی فتویٰ ولیم میور پر نہیں لگایا گیا۔ افسوس کا مقام ہے کہ علمی حلقوں میں بھی اب وہ وسعت نظری نہیں رہی کہ تنقید اور گستاخی کا

فرق سمجھ سکیں۔ الا ماشا اللہ۔ ماضی قریب تک یہ علمی بلوغت نظر آتی ہے، جہاں تنقید کے جواب میں تنقید لکھی جاتی تھی، ڈنڈے جوتے اٹھا کر سڑک پر آ کر گلے نہیں پھاڑے جاتے تھے۔

بہر حال، معاشرے اور قانون کی طرف سے اگر اتنے خوفناک نتائج کے باوجود کوئی توہین رسالت کا مرتکب ہوتا ہے، جیسا کہ چند مقدمات میں ایسا ثابت ہوتا ہے، تو سزا کے نفاذ کے علاوہ اس رویے کو سمجھنے کی ضرورت ہے کہ ایسا آخر ہوا کیوں؟ رسولؐ اللہ کی ذات والا صفات کو ہدف گستاخی بنانے کی وجہ اور ضرورت کیوں پیش آ گئی اور وہ بھی اپنی جان پر کھیل کر؟

ہم سمجھتے ہیں کہ توہین رسالت جہاں درحقیقت ہوتی بھی ہے تو اس کی وجہ وہ ردعمل، جبر، امتیازی سلوک اور نفرت ہے جو اس معاشرے کی مسلم اکثریت اپنے جاہلانہ رویوں کی بنا پر غیر مسلم اقلیت کے ساتھ اسلام کے نام پر روا رکھے ہوئے ہے۔ انھیں اچھوت اور ناپاک سمجھا جاتا ہے، عوام کے ایک طبقے میں ان کے ساتھ ہاتھ ملانا بھی مکروہ سمجھا جاتا ہے، ان کے ساتھ کھانا پینا تو دور کی بات ان کے کھانے پینے کے برتن الگ رکھے جاتے ہیں۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ انھیں معاشرتی دباؤ ڈال کر اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے، اور انکار پر حقارت آمیز طرز عمل اختیار کیا جاتا ہے۔ جو زیادتیاں غیر مسلموں کے غریب ہونے کی وجہ سے ان کے ساتھ ہوتی ہیں، جو ہمارے معاشرے کا عمومی رویہ ہے، وہ بھی مذہبی زیادتی کے زمرے میں شمار ہو جاتی ہیں۔ میں نے بطور استاد جس تعلیمی ادارے میں بھی پڑھایا، وہاں مجھ سے میرے طلبا نے یہ سوال پوچھا کہ کیا غیر مسلم کو سلام کرنا جائز ہے، ان کے ساتھ کھانا کھایا جا سکتا ہے؟ یہ شہری تعلیمی اداروں کا حال ہے۔ اندازہ کیجیے کہ دیہی علاقوں کا کیا حال ہوگا، جو وقتاً فوقتاً مختلف واقعات کی صورت میں ہمارے سامنے آتا رہتا ہے۔ تعلیم، ملازمت اور زندگی کے دیگر شعبہ جات میں غیر مسلموں سے امتیازی سلوک عام ہے۔ ان کی بستیاں اور قبرستان تک الگ بسائے جاتے ہیں۔ خاکروب اور نچلی سطح کے کام ان کے ساتھ مخصوص کر دیے گئے ہیں۔ ان کے مخصوص نام رکھ کر حقارت کا اظہار کیا جاتا ہے۔

یہ تمام جہالت اسلام کے نام پر کی جاتی ہے۔ اور پھر اس کو نبی کریمؐ کے عشق کا تقاضا بھی سمجھ کر کیا جاتا ہے۔ اب ذرا سوچیے کہ رسولؐ اللہ کے نام پر اس نفرت اور حقارت آمیز رویے کے بعد ایک غیر مسلم کے ذہن میں اسلام اور نبی کریم کا کیا تاثر بنتا ہے؟ ایک مثال لیجیے۔ ایک مغرور بدتمیز آدمی اپنے غرور اور بدتمیزی کو بڑے فخر سے اپنے والد اور خاندانی روایات کی طرف منسوب کرے تو اس کے خاندان اور والد کے بارے میں ہمارا کیا تاثر بنے گا، چاہے اس کا والد نیک نفس شخص ہی کیوں نہ ہو؟ لیکن ہمارے سامنے جو تاثر آئے گا ہم تو اس کے مطابق ہی سوچیں گے کہ یہ تمیز سکھائی ہے اس کو اس کے والد نے! اسی طرح جب ایک غیر مسلم، اسلام اور رسولؐ اللہ نام پر مسلمانوں کی طرف سے مسلسل امتیازی سلوک، حقارت آمیز رویے اور ظلم و ستم سے تنگ آ کر دین کے اس منفی مظہر پر کوئی ردعمل ظاہر کر دیتا ہے تو توہین رسالت کا مرتکب قرار پاتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ ہماری ان حرکتوں اور رویوں کے بعد غیر مسلم کے ذہن میں نبیؐ پاک کا جو منفی تاثر پیدا ہوتا ہے، اس تاثر کے پیدا کرنے والے مسلمان کیا توہین رسالت کے مرتکب قرار نہیں پاتے؟ ان کی کیا سزا ہونی چاہیے؟

اس کے بعد پھر ذرا سوچیے، بھلا ایسا کون سا غیر مسلم ہوگا جس کو نبیؐ کریم کے نام لیواؤں سے وہ عزت واحترام اور حقوق مل رہے ہوں جو نبیؐ کریم خود غیر مسلموں کو دیا کرتے تھے اور وہ پھر بھی آپؐ کی شان میں گستاخی کرے؟ اگر اس کے باوجود کرے تو یقیناً سزا کا مستحق بنتا ہے۔

ہمارے مولویوں نے جتنی محنت نبیؐ کریم کی محبت کی دیوانگی لوگوں کے دلوں میں پیدا کرنے میں لگائی ہے، اتنی ہی محنت اگر وہ لوگوں میں اخلاق نبوی کی تربیت اور ترویج کے لیے بھی کرتے تو ایسی صورت حال پیدا ہی نہ ہوتی جس سے آج پاکستانی معاشرہ دوچار ہے۔ صورت حال یہ ہے کہ نبیؐ کریم کے نام لیوا سود کا ایک روپیہ چھوڑنے کو تیار نہیں، لیکن ان کے نام پر کسی کو بھی قتل کرنے کو تیار ہیں۔ دودھ اور دوائیوں میں ملاوٹ کرنے والے میلاد کی محفلیں سجانے میں پیش پیش ہوتے ہیں، بھائی بہنوں کی جائیداد دبا لینے والے نعت شریف کی محفلیں لگاتے ہیں، نعتیں سن کر آبدیدہ ہو جاتے ہیں اور آبدیدہ ہونے کے بعد بھی زمین کا قبضہ نہیں چھوڑتے۔ نعرۂ رسالت کے آگے پیچھے (نعوذ باللہ) بلا تکلف گالیاں نکالتے ہیں۔ سوچیے کہ ایک غیر مسلم ان مظاہر کے بعد اسلام اور رسولؐ اللہ کا کیا تاثر لے گا۔ کس کے پاس اتنا وقت اور سمجھ ہے کہ خود قرآن یا سیرت رسولؐ پڑھ پڑھ کر معلوم کرے کہ ان غافل مسلمانوں کے نبیؐ کتنے عظیم تھے۔

رسولؐ اللہ نے فرمایا ہے: ''خبردار! جس نے کسی معاہد (ذمی) پر ظلم کیا یا اس کے حق میں کمی کی یا اسے کوئی ایسا کام دیا جو اس کی طاقت سے باہر ہو یا اس کی دلی رضامندی کے بغیر کوئی چیز اس سے لے لی تو قیامت کے دن میں اس کی طرف سے جھگڑا کروں گا۔'' (ابوداؤد)

اب جو لوگ غیر مسلموں پر رسولؐ پاک کے نام اور ان کی شفاعت کے بھروسے پر پر بلا جواز زیادتیاں کر رہے ہیں، بلا تحقیق قتل کر رہے ہیں، قیامت کے دن دیکھیں گے کہ خود رسولؐ اللہ خدا کی عدالت میں ان ظالم مسلمان کے خلاف ان مظلوم غیر مسلموں کا مقدمہ لڑیں گے اور جس کے خلاف خود اللہ کا رسولؐ کھڑا ہو جائے اس بد بخت کی تباہی میں کیا شبہ رہ جاتا ہے۔

عالمی سطح پر توہین رسالت کی وجہ اسلام کا وہ سیاسی تصور ہے جو پوری دنیا پر طاقت کے بل بوتے پر مسلم حکمرانی کو ہر مسلمان کا مقصد اور اسلام کو بنیادی پیغام گردانتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب عالمی سطح پر آزادی کو بنیادی انسانی حق تسلیم کر لیا گیا ہے تو پھر کسی قوم کا یہ مقصد حیات کہ اس نے پوری دنیا کو محکوم بنانا ہے، دوسروں کے لیے کسی طرح قابل قبول نہیں ہوسکتا۔ یہ نظریہ اگر مولانا مودودی کے نام سے پھیلایا جائے تو لوگ ان کو برا بھلا کہیں گے اور رسولؐ اللہ کے نام سے فروغ دیں تو لوگ انجانے میں ان کی توہین کریں گے۔ اس پر مستزاد یہ کہ

اس نظریہ کے حاملین کے عملی مظاہر اگر داعش کی صورت میں سامنے آئیں تو تحقیق کرنے پہلے ہی عوام سخت رد عمل میں آ کر اس دین اور اس کے لانے والے کو برا کہنے لگتے ہیں، جو ایسی تعلیمات یا ایسی تربیت کرتا ہے۔

اسلام کے بارے میں غیروں اور اپنوں کا منفی پروپیگنڈا بھی اس کا سبب ہے۔ مثلاً، اسلام کے عورتوں کے بارے میں احکامات کو عجیب رنگ میں پیش کیا جاتا ہے جو بادی النظر میں بہت دقیانوسی لگتا ہے، اس دقیانیوسیت پر مہر تصدیق اس وقت ثبت ہوجاتی ہے جب کچھ مسلم ممالک میں اس پر پوری دقیانوسیت کے ساتھ عمل بھی نظر آتا ہے، جہاں عورت کو کسی جانور سے زیادہ حیثیت نہیں دی جاتی۔ اس سب کا ردعمل اسلام اور پیغمبرؐ اسلام کے خلاف نکلتا ہے۔

اگر دیکھا جائے تو یہ ردعمل نبیؐ کریم کی حقیقی ذات کے خلاف نہیں بلکہ اس تصور کے خلاف ہے جو ان کے سامنے اسلام کی غلط ترجمانی سے پیدا ہوتا ہے۔ دوسروں کو الزام دینے اور اس الزام پر ان کو سزا دینے سے پہلے ہمیں اپنے گریبانوں میں جھانک لینا چاہیے کہ کہیں اپنے عظیم نبیؐ کی توہین کے ذمہ دار ہم خود تو نہیں؟

[بشکریہ 'لالٹین'، ۱۵ مئی ۲۰۱۶]

سوشل میڈیا سے خائف اشرافیہ

فرنود عالم

باقی دنیا کے لیے سوشل میڈیا رابطے کا کوئی اضافی ذریعہ ہوگا مگر پاکستان جیسے ملک میں یہ اظہار رائے کا ایک غیر معمولی ذریعہ ہے۔ جس سرزمین پر اظہار رائے جیسا بنیادی حق یرغمال ہو، وہاں سوشل میڈیا کا کردار وہی ہو جاتا ہے جو تیرھویں صدی کے آخر اور چودھویں صدی کے اوائل میں لگنے والے پرنٹنگ پریس کا تھا۔ علم اور سچائی بانہوں میں بانہیں ڈال کر چلتے ہیں۔ فریب کاریوں پر اٹھائے گئے معاشروں میں ان کا یوں سر عام ساتھ چلنا فحاشی کے زمرے میں آتا ہے۔ علم اور سچائی پر عام آدمی کی نظر پڑ جائے یہ مذہبی اشرافیہ کے ہاں غیر شرعی اور سیاسی اشرافیہ کے ہاں غیر قانونی ہوتا ہے۔ پرنٹنگ پریس نے علم اور سچائی کو بے پردگی کا پہلا موقع دیا۔ یورپ میں پہلا چھاپہ خانہ لگا تو ایوان اقتدار اور کلیسا میں پھیلنے والی تشویش کی لہر کی شدت یکساں ریکٹر اسکیل پر ریکارڈ ہوئی تھی۔ علم جو کہ صرف مذہبی اشرافیہ اور سیاسی اشرافیہ کے ہاں یرغمال تھا، عام آدمی تک اس کی رسائی کا امکان پیدا ہوا۔ اثر ورسوخ سے محروم مگر ذہانت سے بھرپور آدمی کے لیے امکانات روشن ہوئے کہ وہ اپنے نئے خیالات کو لکھ کر چھپوا سکے۔ پڑھنے والوں کے لیے ممکن ہوا کہ وہ نئے خیالات دینے والی کتابیں خرید سکیں، کرائے پر لے سکیں، کتب خانوں میں جا کر پڑھ سکیں یا پھر جن صاحبِ استعداد لوگوں نے کتاب خرید کر پڑھ لی ہے، ان سے اس کتاب کا مرکزی خیال جان سکیں۔ نئے خیالات کو شیخ وشاہ نے ہمیشہ ریاست اور مذہب کے لیے خطرہ قرار دیا ہے۔ چنانچہ یورپ کے چھاپے خانوں کے خلاف کلیسا نے فتوے صادر کیے اور ایوان اقتدار نے ان پر عمل درآمد کیا۔

شیخ وشاہ کے باہمی دلچسپی کے اسی اتفاق کے تحت دو صدی سے زائد کے عرصے تک پبلشروں کو موت کی سزائیں دی گئیں۔ مارے جانے والے تمام پبلشرز کو دو ٹائٹل ملے؛ 'غدار وطن' اور 'گستاخ مذہب'۔ جان ٹوائن تو اس حوالے سے استعارہ ہیں۔ استعارہ اس لیے کہ پیسے کمانا ان کا ترجیحی مقصد نہیں تھا۔ بنیادی طور پر وہ ایک سوچنے والے آدمی تھے۔ سوچنے والا ذہن اپنے نتائج فکر کا اظہار کیے بغیر سکون نہیں پا سکتا۔ جان ٹوائن کا ترجیحی

مقصد اس فکر کی ترویج تھا جسے وہ نئی نسل کے لیے بہتر سمجھتے تھے۔ ٹوائن نے اسی مقصد کے تحت ایک قابل دست اندازی پولیس کتاب شائع کر دی۔ مصنف کا نام چھپا دیا۔ اس کتاب نے شیخ کی حرم اور شاہ کی بزم میں بیک وقت فکری ارتعاش پیدا کر دیا، کیوں کہ کتاب کا متن اقتدار میں عوام کی براہ راست شراکت پر اصرار کرتا تھا۔ جب اشرافیہ کی سیہ کاریاں اشرافیہ کے ہی گھڑے ہوئے مفروضوں اور الوہی تصورات کے دم قدم سے آباد ہوں تو سچ کہنے سے ریاست اور مذہب دونوں خطرے میں پڑ جاتے ہیں۔ ٹوائن سے مصنف کا نام پوچھا گیا، نہیں بتایا۔ شیخ نے قتل کا فتویٰ دیا، قاضی نے قتل کا فیصلہ دیا۔ کتاب شائع کرنے اور نام چھپانے کے جرم میں اسے پھانسی دے دی گئی۔ پبلشر، قاضی، مفتی، حاکم اور ان کے حامی دانشوروں میں سے آج کوئی نہیں ہے۔ پرنٹنگ پریس اور اس سے شائع ہونے والا سچ موجود ہے یعنی ٹائن موجود ہے۔

سلطنت عثمانیہ میں پہلا پرنٹنگ پریس پندرھویں صدی کے پہلے نصف میں ابراہیم رعد نے لگایا تھا۔ اس پرنٹنگ پریس کے خلاف پہلے جمعے کے خطبات میں اشتعال انگیز تقاریر ہوئیں، بعد ازاں معاملہ شیخ الاسلام کے حضور میں پہنچا۔ معاملے کا بغور جائزہ لینے کے بعد شیخ الاسلام نے تفصیلی فتویٰ جاری کیا۔ فرمایا: ''پرنٹنگ پریس کی مشینوں پر قرآن مجید کی کوئی آیت یا حدیث مبارکہ کا کوئی ٹکڑا شائع کرنا براہ راست اسلام کی توہین ہے۔ اور ایسے الفاظ جو قرآن وحدیث کا حصہ تو نہیں ہیں مگر مقدس تصور کیے جاتے ہیں، ان کی اشاعت بالواسطہ اسلام کی توہین ہے۔ پریس کی مشینوں پر کتابوں کی اشاعت یہود و نصاریٰ کی مشابہت ہے اور ازروئے حدیث جو کفار کی مشابہت اختیار کرے گا وہ ہم میں سے نہیں ہوگا۔ جو لوگ اشاعت کا یہ جرم کر رہے ہیں وہ توبہ کریں۔ جو اشاعت کا سلسلہ جاری رکھیں، وہ ازروئے شرع توہین اسلام کی سزا کے مستحق ہیں۔'' اس فتوے کے بین السطور میں چھپے منشا کو غیرت مند مسلمانوں نے سمجھ لیا۔ منشا کے عین مطابق وہ اشتعال میں آ گئے اور تکبیر کی صداؤں میں ابراہیم رعد کے چھاپے خانے کو نذر آتش کر دیا۔ ابراہیم رعد جان بچا کر دائیں بائیں ہو گیا۔ رات کی تاریکی میں اپنے اہل خانہ کے ساتھ استنبول چھوڑ کر اسکندریہ کے ایک دور افتادہ گاؤں میں روپوش ہو گیا۔ اسلام کو پرنٹنگ پریس سے لاحق خطرات کے حوالے سے جب ہر طرف اطمینان کے سائے پھیل گئے تو پندرھویں صدی کے دوسرے نصف میں ایک عبقری عالم سعید آفندی نے پرنٹنگ پریس لگا دیا۔ مذہبی حلقوں میں پھر سے اشتعال پھیل گیا۔ سعید آفندی کو حاکم وقت سلطان احمد سوئم کی خاموش تائید حاصل تھی۔ (اس نے سوچا ہوگا کہ اس سے پہلے یوٹیوب پر پابندی لگا کر ہم نے کون سا فائدہ حاصل کر لیا تھا جو اب فیس بک پر بھی پابندی عائد کر دی جائے)۔ راسخ العقیدہ طبقے میں اشتعال تو تھا مگر حاکم وقت کی اس خاموش تائید ہی کے سبب فتویٰ ساز کارخانوں کی چمنیاں غیر متوقع طور پر کچھ ٹھنڈی پڑی ہوئی تھیں، مگر تا بکے؟ نکڑوں اور حجروں میں بیٹھے اینکر صاحبان نے اشتعال کی آنچ کو شام کے آٹھ پانچ پہ رکھا ہوا تھا۔ اشتعال بڑھا تو شیخ الاسلام نے نیا فتویٰ جاری کیا۔ چونکہ اس فتوے کو وزارت داخلہ کی پالیسی بھی بننا تھا، اس لیے پہلے والے فتوے کی نسبت یہ نیم سیاسی فتویٰ تھا۔ فرمایا، پرنٹنگ پریس لگانے میں تو کوئی حرج

نہیں ہے، تاہم اس بات کو یقینی بنانا ہوگا کہ قرآن وحدیث کی اشاعت ان مشینوں پر نہ ہو، آئین ان دوقسم کی اشاعتوں کو گستاخی تصور کرتا ہے۔ یہود ونصاریٰ کا لٹریچر ان مشینوں پر چھاپنے کی البتہ اجازت ہے، اس سے کسی بھی طرح کا وقار مجروح نہیں ہوتا۔''

اظہار پر جب بندشیں عائد ہوجائیں تو سعید آفندی اور جان ٹوائن جیسے دانشوروں کے لیے محدود اجازت بھی کھلی فضا کی مانند ہوتی ہے۔ یوں بھی صاحبِ ادراک کو پاؤں رکھنے کی جگہ درکار ہوتی ہے، درآنے کی سبیل وہ خود کرلیتا ہے؛ چٹان کے سینے پر مسلسل ٹپکنے والے پانی کے قطرے کی طرح۔ سعید آفندی نے ڈھونڈ ڈھونڈ کر 'نفرت انگیز' لٹریچر نکالا، شائع کیا۔ پیسے دو پیسے بھی مل جاتے اور سچائی کی ترویج کا مقصد بھی حاصل ہوجاتا۔ ایک جگر آزما صبر کے بعد سعید آفندی نے اس جرم کا ارتکاب کرہی دیا جس کا ارتکاب انگلستان کے پبلشر نے کیا تھا۔ سعید نے ایک ناقابل اشاعت کتاب شائع کرکے بیچ کتب خانے لاکر رکھ دی۔ آج کے تناظر میں دیکھا جائے تو نہایت بےضرر سی کتاب ہے، مگر اپنے وقت کے حساب سے یہ شیخ وشاہ کو آداب امامت وقیادت سکھانے کی ایک ناپاک جسارت تھی۔ یوں کہیے کہ طے شدہ امور کو چھیڑنے کی ایک ناقابل معافی جرأت تھی۔ سلطان احمد سوئم کو ذاتی طور پر یہ کتاب زیادہ ناگوار نہیں گزری مگر مذہبی اشرافیہ، سیاسی اشرافیہ اور وزارت داخلہ ایک پیج پر پائی جاتی تھی۔ شیخ الاسلام کو اشرافیہ نے دارالحکومت کی ایک مسجد میں خود پال رکھا تھا۔ وہ کچھ بھی کہنے کے مجاز تھے۔ چاہیں تو بیچ شہر میں آگ لگادیں چاہیں تو برقعہ اوڑھ کر امان میں آجائیں۔ ان کے کہے اور وزیر داخلہ کے کہے میں شق اور آرٹیکل جتنا ہی فرق ہوتا تھا۔ ایف آئی اے کے افسران ان کی اقتدا میں نماز جمعہ ادا کرتے تھے۔ شیخ الاسلام مشکبو زنان خانے سے نکل کر دیوانی چھت پر آئے۔ پرانا فتویٰ پھر سے دوہرایا اور ایک اشتعال انگیز تقریر کرڈالی۔ اس تقریر کی ایک ایک سطر سے اسٹبلشمنٹ کو خاموش اتفاق تھا۔ مشتعل مسلمان منھ میں آگ لیے نکل پڑے۔ فسادات پھوٹ پڑے۔ ابراہیم رعد کی طرح سعید آفندی کا پرنٹنگ پریس بھی دیکھتے ہی دیکھتے دھواں ہوگیا۔ سعید آفندی ضعیف العمر والد کو لے کر قبرص کی طرف بھاگا۔ چھوٹے پبلشر بھی چھاپے خانوں کو تالے لگا کر چھاؤں میں بیٹھ گئے۔ کوئی سوال کرتا تو اہام الطبع دانشور کہتے، جب عدالتیں اپنا کام نہیں کریں گی تو پھر ایسا تو ہوگا۔ معاملات اس قدر کشیدہ ہوگئے کہ سلطان احمد سوئم کو اقتدار سے اور ان کے وزیر اعظم کو جان سے ہاتھ دھونے پڑ گئے۔ فتویٰ دینے والے اور فتویٰ سہنے والے، دونوں زمین کی پاتال میں اتر گئے۔ پرنٹنگ پریس اور شائع ہونے والا سچ مگر زمین کے اوپر آج بھی موجود ہے؛ یعنی سعید آفندی موجود ہے۔

پاکستان میں سوشل میڈیا نے مکالمے کی روایت کو استحکام بخشا ہے۔ جو سوالات مسندوں کے نیچے اور قلمدانوں کے پیچھے چھپادیے جاتے تھے وہ پوچھے جانے لگے ہیں۔ تنقید کی جس ثقافت پر بندشیں عائد ہوتی تھیں، وہ اپنا منھ آپ چڑا رہی ہیں۔ جبر کے جھوٹ کو صبر کا سچ شکست دے رہا ہے۔ ایسے میں اگر اشرافیہ کو

پریشانی لاحق ہوگئی ہے تو یہ دنیا کی معلوم تاریخ کا کوئی پہلا واقعہ نہیں ہے۔ طاقت کے تمام غیر جمہوری مراکز ایک صفحے کی ایک سطر پر کھڑے ہیں۔ شیخ کا فتویٰ، قاضی کا فیصلہ اور شاہ کا حکم پہلو بہ پہلو سامنے ہیں۔ مختلف سیاسی نقطۂ نظر رکھنے والوں کے لیے احتساب کا حربہ موجود ہے۔ یہ حربہ عدالت تک پہنچنے کی مہلت ضرور دے دیتا ہے۔ مختلف فکری نقطۂ نظر رکھنے والوں کے لیے توہین مذہب کا حربہ بروئے کار ہے۔ یہ حربہ عدالت تک پہنچنے کی مہلت بھی نہیں دیتا۔ انسان ہے تو موقع پر سنگسار کر دیتا ہے۔ ادارہ ہے تو کھڑے کھڑے جلا کر خاکستر کر دیتا ہے۔

....سوچنا ہوگا کہ ارتقا کا پہیہ سست روی کا شکار تو کیا جا سکتا ہے، روکا نہیں جا سکتا۔ امتداد زمانہ نے تو مصر کے سینے پر صدیوں سے ایستادہ ابوالہول کے خدوخال کو نہیں بخشا، اس سوچ کو کیسے بخش دے جس کی نمو ہی رواں دواں بہاؤ میں ہوتی ہے، جیسے پانی کو بہنا ہوتا ہے، سوچ کو بڑھنا ہوتا ہے۔ ہاتھ پیر باندھ کر اسے ۸۰ء کی دہائی میں اکڑوں نہیں بٹھایا جا سکتا۔ سوچ سماجی کارکن نہیں ہوتا کہ لاپتہ کر دیا جائے۔ سوچ این جی او بھی نہیں ہوتی کہ فنڈ پر چلا کرے۔ لوگ سولی چڑھ کر تہہ خاک اتر جاتے ہیں۔ پرنٹنگ پریس شکلیں بدلتا ہوا آگے بڑھ جاتا ہے اور فکر رائج ہو جاتی ہے۔ قافلہ تو گزر کر ہی رہے گا۔ رستہ دیجیے، قافلہ دل وجاں سلامت گزرنا چاہتا ہے؛ نہیں، تو پھر جو مزاج یار میں آئے۔ سو بسم اللہ!

[بشکریہ 'ہم سب'، ۲۴ مئی ۲۰۱۷ء]

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ

مغربی تہذیب کی طرف سے آنے والے ایک بڑے چیلنج کا تعلق مسلم سماج میں عورتوں کی صورت حال سے ہے۔ مغرب کی طرف سے طعنہ دیا جاتا ہے اور اب اس میں دنیا کی دیگر اقوام بھی اس کی ہم نوا ہو گئی ہیں اور کہتی ہیں کہ مسلم سماج میں عورتوں کی مجموعی طور پر حیثیت غلاموں سے کچھ ہی بہتر ہے۔ ممکن ہے کہ اس میں مبالغہ بھی شامل ہو لیکن کیا یہ محض الزام برائے الزام ہے؟

حقیقت احوال یہ ہے کہ مجموعی اعتبار سے، مسلم سماج میں عورتوں کی حالت خوش گوار نہیں ہے۔ وہ انسانی حقوق سے محروم ہیں۔ ان کو اپنی زندگی کے بارے میں فیصلے کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہے۔ لہٰذا، وہ دوسروں کے رحم وکرم پر رہتی ہیں۔ اس سماج میں عورتیں تعلیم اور جدید شعور سے جان بوجھ کر محروم رکھی جاتی ہیں۔ اس لیے وہ معاشی مواقع سے بھی محروم ہیں جو دراصل آزادی اور مساوات کی بنیاد بنتے ہیں۔

عورتوں کی آزادی اور جنسی مساوات کا تصور جدید سرمایہ دارانہ نظام نے دیا ہے اور جہاں جہاں یہ نظام پہنچ رہا ہے، وہاں وہاں عورتوں کے حالات تیزی سے بدلتے جا رہے ہیں۔ یہ ایک ایسا ناگزیر تعلق ہے، جس کو روکا نہیں جا سکتا۔ ستّر سال قبل کے متحدہ ہندوستان کو ہی لے لیجیے، جس میں مسلمان عورتوں کی صورت حال ہندو عورتوں سے مختلف نہ تھی۔ کئی لحاظ سے وہ ہندو عورتوں سے آگے تھیں۔ ان پر مذہبی اور سماجی پابندیاں کم تھیں، لیکن اب معاملہ مختلف ہے۔ سرمایہ داری نمونے پر خاصی تیزی سے ترقی کرنے کی وجہ سے ہندوستانی عورتیں آگے نکل گئی ہیں۔ وہ زیادہ پُر اعتماد ہیں، باشعور ہیں اور زندگی کے تمام شعبوں میں آگے بڑھ رہی ہیں۔

ہمیں اس امر کا احساس کر لینا چاہیے کہ صرف 'سازشی تھیوری' کی گردان کرنے اور جوابی الزام گڑھنے سے صورت حال تبدیل نہیں ہوگی۔ مسلم معاشرے میں عورتوں کی حالت کو بہتر بنائے بغیر جدید دنیا میں ہم خود کو دوسروں سے الگ تھلگ محسوس کرتے رہیں گے۔ دوسروں کے ساتھ نہ صرف فاصلوں کو کم کرنے بلکہ خود اپنے سماج کو بہتر بنانے کے لیے عورتوں کی موجودہ صورت حال کو تیزی سے بدلنا ہوگا۔

حجاب سے آگے

فاطمہ مرنیسی

ترجمہ: محمد ارشد رازی

مراکش کی ماہر عمرانیات اور حقوق نسواں کی معروف علمبردار فاطمہ مرنیسی ۱۹۴۰ء میں 'فیض' کے ایک متوسط درجہ کے گھرانے میں پیدا ہوئیں۔ رباط کی محمد پنجم یونیورسٹی سے تعلیم پانے کے بعد کچھ عرصہ پیرس میں مقیم اور شعبۂ صحافت سے وابستہ رہیں، پھر امریکہ میں اپنے تعلیمی سلسلہ کو آگے بڑھاتے ہوئے برینڈیز (Brandies) یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ مراکش واپسی پر محمد پنجم یونیورسٹی کے شعبہ عمرانیات سے وابستہ ہوگئیں۔

حقوق نسواں کی عرب مسلم علمبرداروں میں سے معروف ترین یہ مصنفہ دانشوروں کے محدود حلقے سے باہر بھی جانی جاتی ہیں۔ مراکش اور بیرون ملک، خصوصاً فرانس میں انھیں ایک عوامی شخصیت کی حیثیت حاصل ہے۔ کتابوں اور اخبارات وجرائد میں چھپنے والے مضامین کے علاوہ وہ ملکی اور بین الاقوامی کانفرنسوں میں مسلم خواتین کو درپیش مسائل اجاگر کرتی رہتی ہیں۔ مراکش، الجزائر اور تیونس کے قانون میں عورت کی حیثیت پر کتابوں کا ایک پورا سلسلہ ان کی زیر نگرانی چھپا۔

زیرِ نظر مضمون ان کی پہلی کتاب Beyond the Veils کا دیباچہ ہے۔ اس کتاب کی مقبولیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ اس کا فرانسیسی ترجمہ ۱۹۸۳ء اور انگریزی اور ڈچ ترجمہ ۱۹۸۵ء میں ہوا جب کہ جرمن ترجمہ شاید ۱۹۸۷ء میں انجام پایا۔ اردو میں اس کا ترجمہ مشعل بکس، لاہور نے ۲۰۰۱ء میں چھاپا۔ ہم یہاں اس اردو ترجمہ میں شامل مصنفہ کے دیباچہ کو معزز پبلشر اور مترجم کے شکریے کے ساتھ چھاپنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں۔

کیا آزادیٔ نسواں کے لیے مغربی ممالک میں اٹھنے والی تحریکوں جیسی کوئی نومولود تحریک مشرق وسطیٰ اور

شمالی افریقہ میں بھی موجود ہے؟ اس قبیل کے سوالوں نے کئی عشرے تک مسلم خواتین کی صورت حال کے تجزیے کی بنیا بے تکے تقابل اور غیر متعینہ نتائج پر رکھی، اسے مسخ کیا اور آگے نہ بڑھنے دیا۔ مسلم خواتین پر بحث میں ڈھکے چھپے یا کھلم کھلا انداز میں، ان کا مغربی عورت سے تقابل ایک مستحکم روایت بن چکا ہے۔ مشرق اور مغرب ؛ دونوں جگہ جب کبھی کون کس سے زیادہ مہذب ہے، کا سوال اٹھتا ہے تو اس روایت سے دامن نہیں چھڑایا جا سکتا۔

مغرب سے شکست خوردگی کے بعد مسلم ممالک مقبوضات بنے تو نو آبادکار استعمار نے شکست خوردہ مسلمانوں کو ان کی کمتری پر قائل کرنے کے لیے تمام دستیاب ذرائع استعمال کیے تاکہ ان پر بیرونی تسلط کا جواز فراہم کیا جا سکے۔ مسلمانوں کو تعدد ازواج پر مطعون کیا گیا اور مسلم خواتین کی پسماندگی پر بکثرت مگرمچھ کے آنسو بہائے گئے۔ ان حالات میں مسلمانوں نے خود کو کثیر زنی جیسے ماضی میں موجود اداروں کا دفاع کرتے پایا۔ اس دفاعی عمل میں بیشتر نے خود اپنے معیارات پر پورے نہ اترنے والے دلائل استعمال کیے۔ مثال کے طور پر کثیر زنی کے حق میں دلیل دی گئی کہ مرد کی کثیر زن فطرت کی تشفی کے لیے ایک ادارے کی تشکیل اس سے کہیں بہتر ہے کہ اسے خفیہ داشتائیں رکھنے پر مجبور کیا جائے۔

بدقسمتی سے یہ دلیل بازی ایک عام مسلمان اور نو آبادکار استعمار کے درمیان نہیں بلکہ موخر الذکر اور مسلم قومی تحریکوں کے درمیان تھی اور ان تحریکوں میں وہ دانشور بھی شامل تھے جو قبل ازیں مسلم خواتین کی آزادی کے حق میں آواز بلند کر چکے تھے۔ اس قضیے کی باقیات میں سے دو قضیے آج بھی مسلم دنیا میں عورتوں کی صورت حال کو متاثر کر رہے ہیں:

(۱) چونکہ نو آبادکاروں نے مسلم خواتین کے مقدر کے پدرانہ دفاع کی ذمہ داری اٹھائی تھی، اس لیے ان کی حالت میں آنے والی ہر تبدیلی قابضین کی دی گئی مراعات میں شمولیت کا نتیجہ شمار کی گئی۔ چونکہ تحریک آزادئ نسواں کے ترک پردہ اور مغربی لباس اپنانے جیسے خارجی پہلو مغربی عورت کی توصیف اور اس کی برتری کو تسلیم کرنے کے مترادف تھے، اس لیے آزادئ نسواں کو غیر ملکی اثرات کے سامنے سپر اندازی کے مترادف خیال کیا گیا۔

(۲) آزادئ نسواں کے سوال کو تقریباً ہمیشہ ایک مذہبی مسئلہ کے طور پر دیکھا گیا ہے۔ قوم پرست تحریکیں ابتدا میں مذہبی تحریکوں کے طور پر ابھریں اور انھیں مغرب نے جدید معرکہ ہلال وصلیب قرار دیا گیا۔ قوم پرستوں نے آزادئ نسواں کی وکالت کسی حقیقی عالمی جدید نظریے کے بجائے اسلام کی فتح کے نام پر کی۔ 'مسلم سوشلزم' کے ساتھ بادشاہوں، فلسطینیوں اور ماؤازم کے حامیوں نے جو متنوع اور من چاہے معنی وابستہ کیے، اس امر کے غماز ہیں کہ اس طرح کا کوئی نظریہ موجود نہیں۔

اس کتاب سے میری غرض مسلم مشرق اور عیسائی مغرب میں عورتوں سے کیے جانے والے سلوک کا

تقابل نہیں۔ میں سمجھتی ہوں کہ دونوں نظاموں کی بنیاد صنفی عدم مساوات پر ہے۔ میرا مقصد یہ واضح کرنا بھی نہیں کہ کون سا نظام بہتر ہے بلکہ میرے پیش نظر فقط مسلم دنیا کی صنفی حرکیات (Sexual Dynamics) کی تفہیم ہے۔ مشرق اور مغرب کے تقابل کو میں نے فقط وہاں استعمال کیا ہے جہاں یہ مسلم نظام میں ذو صنفی تعلقات کے منفرد پہلوؤں کو زیادہ اجاگر کرنے کے کام آسکیں۔

میرا مقصود عورت کو مرد سے الگ مان کر اس کا تجزیہ بھی نہیں ہے بلکہ میں نے عورت مرد تعلق کو مسلم نظام اور اس کی ساخت کے ایک جزو کے طور پر دریافت کرنے کی کوشش کی ہے۔ مجھے لگا ہے کہ مسلم نظام عورت کے اتنا خلاف نہیں، جتنا وہ صنفی اکائی کے ہے۔ جس امر سے خوف کھایا جاتا ہے، وہ یہ اندیشہ ہے کہ مرد اور عورت کا تعلق ایک ایسا محیط کل تعلق نہ بن جائے جو جانبین کی جنسی، جذباتی اور فکری ضروریات کی تشفی کرتا ہو۔ ان کا خیال ہے کہ ایسا تعلق انسان کے خدا کے ساتھ رشتۂ اطاعت کے لیے براہ راست خطرہ ہے جو تقاضا کرتا ہے کہ انسان کی تمام تر توانائیاں، افکار اور محسوسات غیر مشروط طور پر خدا کے ساتھ وابستہ ہوں۔ بیسویں صدی میں مسلم معاشرے کو جن دھماکہ خیز خطرات کا سامنا کرنا پڑا، ان میں سے ایک صنفی تعلقات میں آنے والی تبدیلی بھی ہے۔ اسلام اور عورت پر لکھے گئے وسیع ادب میں اس قضیے کو پوری شرح وبسط سے بیان کیا گیا ہے۔ غیر ملکی کافر طاقتوں کے ہاتھوں شکست خوردہ، مقبوضہ اور مغلوب مسلم معاشروں نے نتیجہ اخز کیا ہے کہ غیر ملکی تسلط کی سطح سے اٹھنے کا ایک ہی راستہ ہے کہ مرد وزن دونوں کو پیداواری عمل میں شریک کرتے ہوئے ساری دستیاب مسلم افرادی قوت کو منظر عام پر لایا جائے۔ لیکن اس مقصد کے لیے ناگزیر ہے کہ مسلم معاشروں میں عورتوں کو، جن کی اب بطور سپاہی اور کارکن ضرورت ہے، وہ تمام حقوق دیے جائیں جو ابھی تک روایتاً صرف مردوں کے لیے مختص رہی ہیں۔ مسلم معاشرے کو معاشرتی زندگی کے ہر شعبہ میں امتیاز و تقسیم ختم کرنا ہوگی اور ان اداروں کو توڑنا ہوگا جو صنفی عدم مساوات کی تجسیم ہیں۔

لیکن کیا ایسا معاشرہ جہاں مکمل الگ تھلگ رکھی گئی عورت کو نہ صرف اقتصادی بلکہ جنسی مساوی حقوق حاصل ہوں گے، مصدقہ اسلامی معاشرہ کہلانے کا حقدار ہے؟

جدید صورت حال کی جڑیں: ایک تعارف

مراکش اور دوسرے مسلم معاشروں میں جو امر متنازعہ تھا اور ہے، وہ عورت کے کمتر ہونے کا نظریہ نہیں بلکہ قوانین اور رسوم و روایات کا مجموعہ ہے جو عورت کو زیردستی کے مقام پر رکھنے کو یقینی بناتا ہے۔ ان میں سے اہم ترین مردوں کی حاکمیت پر مبنی عائلی قوانین ہیں۔ اگرچہ کئی ایک معاشرتی ادارے (مثلاً کاروباری معاہدے) مذہبی قانون کے احاطہ کار سے نکل گئے ہیں لیکن خاندان کا ادارہ ہمیشہ اس کے زیر اثر رہا۔ جدید دستور میں بھی مردانہ حاکمیت پر مبنی عائلی قوانین مؤثر مان لیے گئے۔

چونکہ مرد جدت پسندوں نے محنت کی صنفی تقسیم کی ضرورت کو تسلیم کرلیا ہے اور عرب مسلم ریاستوں کے سربراہان نے بھی صنفی عدم مساوات پر اپنی مذمت کی توثیق کر دی ہے تو اس امر کا جائزہ لینا برمحل ہوگا کہ جدید عرب مسلم معاشروں میں صنفی مساوات کی ابھرتی ہوئی خواہش کو کس ردعمل کا سامنا کرنا ہوگا اور اس کے نتائج و عواقب کیا ہوں گے۔

درحقیقت یہ مسئلہ لاینحل دکھائی دیتا ہے۔ آزادئ نسواں جدید مسلم معاشروں کو پیش آمدہ سیاسی اور معاشی مسائل کے ساتھ براہ راست وابستہ ہے۔ مسلم اقوام کو لگنے والا ہر سیاسی دھچکا ترقی کے لیے ضروری تمام قوتوں کو بروئے کار لائے جانے کی ضرورت کا احساس دلاتا ہے لیکن یہاں ایک قضیہ یہ بھی ہے کہ کافروں کے ہاتھوں پہنچنے والی ہر سیاسی زک ان معاشروں کے سیاسی تشخص کی از سر نو توثیق کی ضرورت کا احساس بھی دلاتی ہے۔ جدت اور روایت کی قوتیں بیک وقت حرکت میں آتی ہیں اور باہم متصادم ہو کر صنفی تعلقات پر اثر انداز ہونے والے ڈرامائی اثرات پیدا کرتی ہے۔

یہ کشمکش حکمت عملی میں نفوذ کرنے پر اپنا اظہار کن علامات کی صورت میں کرتی ہے؟ مراکش کو جدید، عرب اور مسلمان ہونے کا دعویٰ ہے۔ ان تخصیصی صفات میں سے ہر ایک کے ساتھ اس کے اپنے تقاضوں اور امنگوں کا ایک پیچیدہ سلسلہ وابستہ ہے۔ ان صفات سے وابستہ یہ تقاضے اور امنگیں بیشتر اوقات باہم تکمیلی نہیں بلکہ متصادم و متضاد ہوتی ہیں لیکن ان میں ہر ایک جدید مسلم طرز حیات کو ایک مخصوص رنگ اور قوت فراہم کرتی ہے۔

بطور ایک جدید ریاست کے مراکش اقوام متحدہ کا رکن ہے اور اس نے انسانی حقوق کے اعلامیہ پر دستخط بھی کر رکھے ہیں جس کی دفعہ ۱۶ میں سانی حقوق کے حوالے درج ہے؛ ''بلوغت کی عمر کو پہنچنے والے مردوں اور عورتوں کو، بلالحاظ مذہب، نسل اور قومیت حق حاصل ہے کہ وہ شادی کے ذریعے خاندان بنا سکتے ہیں۔ شادی کے معاہدے میں شامل فریقین کو عائلی معاملات، بجائے خود شادی اور شادی ناکام اور ٹوٹنے پر پیش آمدہ حالات میں یکساں حقوق حاصل ہیں۔''

تاہم بطور مسلم معاشرہ اپنے عائلی قوانین اور روایتی مسلم قانون کے مطابق رکھنے کی توثیق کرتے ہوئے، مراکش نے ایک ضابطہ متعارف کرایا جو ہر ممکنہ طور پر ساتویں صدی کی شریعت سے عین مطابقت رکھتا ہے۔ مثال کے طور پر دفعہ یا آرٹیکل ۱۲ میں ولی کو بطور ادارہ از سر نو مستحکم کیا گیا، جس کے مضمرات کی رو سے ایک عورت ایک مرد سے شادی نہیں کرتی بلکہ عورت کا مرد ولی اس کی شادی ایک دوسرے مرد کے ساتھ کرتا ہے۔ عورت بجائے خود نکاح کی تکمیل نہیں کرتی بلکہ اسے چاہیے کہ وہ اپنی نمائندگی اپنے مقرر کردہ ولی کی وساطت سے کرے۔ دفعہ ۱۱ کی رو سے ولی کا مرد ہونا لازم ہے۔ انسانی حقوق کے اعلامیہ کی ایک کھلی اور واضح خلاف ورزی کی ایک مثال دفعہ ۲۹ ہے جس کی رو سے عورت پابند ہے کہ وہ صرف مسلم برادری میں شادی کرسکتی ہے۔

تاہم ایک مسلم مرد اور غیر مسلم عورت کی شادی ممنوعات میں شامل نہیں۔ خاوند اور بیوی کے حقوق وفرائض میں اتنا فرق ہے کہ انھیں الگ الگ دفعات کی صورت میں بیان کیا گیا ہے۔ دفعہ ۳۵ میں خاوند پر بیوی کے حقوق اور دفعہ ۳۶ میں بیوی پر خاوند کے حقوق کا بیان ہے۔

منطقی رویے کے متلاشی کسی بھی شخص کو جدید مسلم مراکش میں موجودہ صورت حال فی الواقع بے ڈھنگی لگے گی لیکن اگر بچکانہ حوالے پس پشت ڈالتے ہوئے اس صورت حال کی پیچیدگی کے ادراک کی سعی کی جائے، جس کے نتیجے میں افراد افعال بجا لاتے اور اپنے افعال کا جائزہ لیتے ہیں تو پھر بظاہر پراگندہ، منتشر اور بے ترتیب صورت حال موجود سیاق وسباق میں قابل فہم ہوجاتی ہے۔ جدید مراکش میں جہاں مردوزن کی متضاد خواہشات، توقعات اور خدشات روز افزوں ہیں، ایسا انداز فکر صنفی حرکیات (Sexual Dynamics) میں خصوصیت سے اہم ہے۔ جدید مسلم زندگی کے لوازمات میں سے تین کا تجزیہ مجھے پیش کرنا ہے جو خاندانی ڈھانچے اور صنفی تعلقات پر اہم اثر ڈالتے ہیں:

۱۔ صنفی مساوات کی ضرورت: مسلم مردوں کی چلائی گئی حقوق نسواں کی تحریکیں جن میں محنت کی صنفی تقسیم کو بدلنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۲۔ عرب ہونے کی ضرورت: عرب قومیت پرستی جو دراصل مغربی استبداد اور تسلط کے نتیجے میں ابھرنے کا نتیجہ ہے۔

۳۔ مسلمان ہونے کی ضرورت: مذہب جو ایک کونیاتی نظریہ ہونے کے حوالے سے ایک تسکین دہ گہوارے کا کام کرتا ہے۔

صنفی مساوات کی ضرورت

حقوق نسواں کی تحریک عرب مسلم قومیت پرستی کا اظہار اور اس کی ذیلی پیداوار تھی۔ قاسم امین (۱۸۶۳-۱۹۰۸ء) اور سلمیٰ موسیٰ (۱۸۸۵-۱۹۵۸ء) کے خیال میں تحریک آزادئ نسواں رسوا کن مغربی اجارہ داری سے عرب مسلم معاشرتی آزادی کی ناگزیر شرط تھی۔ آزادئ نسواں سے ان کی مراد تمام شعبہ ہائے حیات میں خواتین کا مردوں کے برابر ہونا تھا۔ سلمیٰ موسیٰ اپنی کتاب 'عورت مرد کی کھلونا نہیں' میں آزادئ نسواں کی مغربی تحریک کو گمراہ کن قرار دیتے ہوئے مسترد کرتی ہے کہ یہ عورت کو ایک انسان کے درجہ پر فائز کرنے کی سعی نہیں کرتی ہے۔ انھوں نے اپنے ہم عصر نسوانی حقوق کے علمبرداروں پر زور دیا کہ وہ بجائے مغرب کے چین اور دوسری ایشیائی اقوام سے رہنمائی حاصل کریں لیکن یہاں میں تحریک نسواں کے لائحہ عمل کے مشمولات میں اس قدر دلچسپی نہیں رکھتی، جتنی اس کے وجود میں آنے اور ان حکمت عملیوں سے جو انھوں نے بطور اسٹریٹجی اپنائیں۔

عرب معاشرے کی ایک بڑی خصوصیت ان کا مغرب اور اہل مغرب کے متعلق خبط کی حد کو پہنچا ہوا یہ شک ہے کہ وہ دوسروں پر غالب آنا چاہتے ہیں۔ ''اہل مغرب اور اہل مشرق کئی طرح سے الگ ہیں۔ ان کے مابین تفاوت میں سے ایک یہ ہے کہ اہل مغرب عموماً اہل مشرق پر غالب اور وہ انھیں ان کی کپاس، ربڑ، تانبے اور تیل سے محروم کر رہے ہیں۔ مشرق جب بھی اس چیرہ دستیوں کے خلاف بغاوت کی کوشش کرتا ہے، مغرب سے سزا پاتا ہے۔''

آزادیٔ نسواں کے علمبرداروں کے نزدیک مغربی غلبہ جن ستونوں پر استوار ہے، ان میں سے ایک ان کی پیداواری صلاحیت ہے۔ ''یورپ اور امریکہ میں پیداوار قابل ذکر حد تک زیادہ ہے اور یہ امر اس حقیقت کا مرہون منت ہے کہ وہاں مرد و زن دونوں پیداواری عمل میں شریک ہیں۔'' اس امر کو پیش نظر رکھا جائے تو مسلم معاشروں کی ناتوانی کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ آبادی کا فقط نصف حصہ کام اور پیداوار میں شریک ہے۔ آبادی کے دوسرے نصف یعنی خواتین کو پیداواری عمل میں حصہ لینے کی ممانعت ہے۔ ''کسی معاشرے کی خامیوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس کے افراد کی اکثریت پیداواری عمل میں شریک نہیں۔ کسی بھی معاشرے کی کل آبادی کا نصف خواتین پر مشتمل ہوتا ہے۔ انھیں بے خبر اور غیر کارگر قرار دینے کے نتیجے میں کل معاشرتی پیداواری اہلیت کا نصف ضائع ہو جاتا ہے اور معاشرتی ذرائع پر بوجھ ثابت ہوتا ہے۔''

اسی باعث اگر مشرق کو قوت اور پیداواری صلاحیت میں مغرب کے مقابل آنا ہے تو تعلیم نسواں کا انتظام اور یوں انھیں پیداواری عمل میں شرکت کے اہل بنانا ناگزیر ہے۔ قاسم ایسے احمقانہ خیالات ونظریات کا ابطال کرتا ہے کہ عورتیں اپنی قوت کار اور ذہانت میں مردوں کے مقابل نہیں۔ اس کا دعویٰ ہے کہ ''اگر مرد جسمانی قوت اور ذہنی قویٰ میں عورتوں سے برتر ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انھیں فعلی سرگرمیوں سے وابستگی کے ذریعہ اپنے ذہن وجسم کے استعمال کے ذریعے ترقی دینے کے مواقع فراہم کیے گئے۔'' اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک بار عورتوں کو بھی یہی مواقع فراہم کر دیے جائیں تو یہ تفاوت فوراً دور ہو جائے گا۔

لیکن عورتوں کی تعلیم اور پیداوار میں شامل کرنے میں صنفی تفریق کا خاتمہ مضمر تھا اور ۱۸۹۵ء میں بہت سے لوگ اس عمل کو اسلام اور اس کے قوانین کے منافی خیال کرتے تھے۔ اب بھی بہت سے لوگوں کا عقیدہ ہے کہ عورتوں کو تعلیم دینا ضروری نہیں۔ تعلیم نسواں کی مخالفت میں کچھ لوگ تو یہاں تک چلے گئے کہ عورتوں کو لکھنے پڑھنے کی تعلیم دینا خلاف شریعت ومنشائے الٰہی ہے۔

امین نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے عورتوں کو معاشرے سے الگ تھلگ رکھنے کی وجہ اسلام نہیں بلکہ لا مذہبی رسوم و رواج تھے جو اسلام سے مغلوب ہونے والی قوموں پر پہلے سے چھائے ہوئے تھے اور اسلامی تعلیمات انھیں ختم نہ کر سکیں۔ وہ اتنا ضرور تسلیم کرتا ہے کہ مسلم قومی تاریخ میں غیر مذہبی، سیاسی اور رجعت پسند حکومتوں نے ان لادینی روایات کو مستحکم کیا۔ چنانچہ خواتین کو گوشہ نشین اور نظر انداز کرنے کی حوصلہ افزائی کرنے

والے معاشرتی اداروں میں تبدیلی کسی طور خلاف اسلام نہیں۔ امین کی دلیل ہے کہ مذاہب میں عورتوں کو سب سے زیادہ آزادی اسلام نے دی۔ کسی بھی اور قانونی نظام سے پہلے مسلم قانون نے مرد وزن کی مساوات کو قانونی حیثیت دی اور ایسے زمانے میں ان کی آزادی اور آزادانہ حیثیت پر زور دیا جب تمام اقوام عالم میں انھیں کم تر اور حقیر ترین حیثیت حاصل تھی۔ اسلام نے انھیں تمام انسانی حقوق عطا کیے اور تمام معاملات میں ان کی قانونی حیثیت مردوں کے برابر تسلیم کی۔ لیکن جب روایت پرستوں نے مندرجہ بالا نقطہ نظر کے برعکس ثابت کرنے پر کمر باندھی تو یہ کام کچھ زیادہ مشکل ثابت نہ ہوا۔ جب تونس کے ایک جدت پسند نے ایک کتاب میں ثابت کرنے کی کوشش کی کہ آزادئ نسواں کا تصور اسلام سے متصادم نہیں، تو شیخ مراد نے اسے کیتھولک کا آلہ کار قرار دیا، جسے مسلم معاشرے کی تخریب کاری کے لیے خریدا گیا۔ شیخ مراد نے آگے چل کر ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اسلام درحقیقت صنفی عدم مساوات پر یقین رکھتا ہے۔ شادی کا مطلب خاوند کی بالا دستی ہے اور شادی ایک ایسا مذہبی عمل ہے جو انسانیت کے مفاد میں مرد کو عورت کی نگہبانی کے فرائض تفویض کرتا ہے۔

جدیدیت نے رفتہ رفتہ عورت کو گھروں سے باہر کمرہ جماعت، دفاتر اور کارخانوں میں دھکیل کر خاوند کی بالا دستی کو قابل ذکر حد تک زک پہنچائی ہے۔ اگرچہ مراکش میں صنفی تفریق کی ٹوٹ پھوٹ کا عمل بہت سست اور کئی دہائیوں تک محض شہری علاقوں اور وہ بھی طبقہ بالا تک محدود رہا لیکن پھر بھی اس نے معاشرے کے صنفی توازن پر دور رس اثرات مرتب کیے؛ یہاں تک کہ بطور ردعمل اس طرح کے دعاوی کو از سر نو انگیخت ملی کہ صنفی معاملات میں بھی اسلامی قوانین ابدی حیثیت کے حامل ہیں۔

عرب ہونے کی ضرورت

جدیدیت کے کچھ نظریہ سازوں نے اسلام کو معاشرتی آدرشوں کا منبع ماننے والے عربی الاصل معاشرے کی توثیق نو کی ضرورت سے انکار کیا اور اسے غیر اہم قرار دیتے ہوئے مسترد کر دیا ہے۔ مثال کے طور پر لرنر (Lerner) بطور ایک سماجی سائنس دان اپنے کام کو آسان بناتے ہوئے پہلے تو جدیدیت اور مغربیت کو ایک ہی چیز قرار دیتا ہے اور پھر توثیق کرتا ہے کہ بغداد اور قاہرہ پر مغربیت چھاتی جا رہی ہے۔ ''مشرق وسطیٰ میں غالب نظریات کی زیریں سطح پر ایک ہی احساس کارفرما ہے کہ پرانے طور طریقوں کا رخصت ہو جانا ہی بہتر ہے، کیوں وہ جدید تقاضوں کو پورا نہیں کرتے۔ کبھی مشرق وسطیٰ میں فقط بالائی طبقہ مغرب زدہ تھا اور محض عیش کوش طبقے کے بود و باش کو متاثر کرتا تھا لیکن اب جدت آبادی کے وسیع تر حصے میں نفوذ کر رہی ہے اور سرکاری اداروں سے لے کر ذاتی امنگوں تک کو اپنی نوخیز 'مثبت روح' سے مس کر رہی ہے۔''

لرنر نے یہ سطور ۱۹۵۸ء میں یعنی مصر پر اینگلو فرنچ حملے کے دو سال بعد لکھی تھیں جب عراق، شام، اردن، لبنان، لیبیا، تیونس، مراکش، قطر، کویت اور عدن میں ہونے والے مظاہروں نے ایک عرب ملک پر غیر

ملکی جارحیت کے خلاف اپنے احتجاج کا اظہار کیا تھا۔ اگر لرنر نے پندرہ منٹ کو بھی بحیرہ روم کے کسی بھی ملک کی ریڈیو نشریات سنی ہوتیں اور اس نے 'اساسی نظریات' کو قدرے زیادہ وقعت دی ہوتی تو اسے لفظ 'مغرب زدگی' سے انگیخت پانے والی چبھتی ہوئی لاتعلقی کا یقیناً احساس ہوتا جو عیش کوش طبقے اور عوامی سطح دونوں جگہ پر پائی جاتی تھی۔ معاشرتی علوم کے حوالے سے خوش آئند بات یہ تھی کہ اسے معلوم ہو گیا کہ جدت کی طرف مشرق وسطیٰ کے رجحان میں ایک پیچیدگی خود اس کا اپنی ثقافت کا گرویدہ ہونا ہے جس کا سیاسی اظہار شدید قومیت پرستی اور نفسیاتی اظہار غیر ملکیوں سے نفرت میں ہوتا ہے۔

لیکن میرا خیال ہے کہ عرب نسل پرستی جسے لرنر پیچیدگی قرار دیتے ہوئے ایک طرف ڈال دینا چاہتا ہے، جدیدیت کی سب سے بامعنی خصوصیات میں سے ایک ہے۔ معاشرتی اداروں اور صنفی تعاملات پر عرب اور مسلمان ہونا ایک جیسے اثرات مرتب کرتا ہے۔

عرب ہونے کے تصور کی ایک خاص بات یہ ہے کہ بہت سی قومیتوں اور لوگوں نے، جنھوں نے اپنے عرب ہونے کے تصور کو کبھی اہم خیال نہیں کیا تھا، وہ دوسری جنگ عظیم کے بعد خود کو عرب محسوس کرنے لگے۔ عرب ہونے کا دعویٰ آج نسلی نہیں بلکہ سیاسی معنی رکھتا ہے۔ بقول انور عبدالملک تیس کی دہائی سے پہلے اہل مصر فخر کرتے تھے کہ وہ فرعونوں کی تہذیب کے وارث ہیں اور یوں خود کو اہل عرب سے متمیز ہونے پر زور دیتے تھے۔ اہل مراکش کے ایک بڑے حصے کا بربر نسل کا ہونا کوئی راز نہیں اور مقامی لوگوں کی تقسیم میں دلچسپی رکھنے والے فرنچ نو آبادکار اس حقیقت کو تحریر و تقریر میں پُر زور طور پر استعمال کرتے تھے۔ ان کے لیے 'عرب'، 'بربر' تقسیم کو استعمال کرنا بہت آسان تھا۔ لیکن مراکش اور مصر جیسے ممالک نے بھی محسوس کیا کہ مغربی تسلط کا سامنا کرنے کے لیے بطور عرب متحد ہونا بہت ضروری ہے۔ چنانچہ شدید اضطرابی کیفیت میں وہ عرب قومیت کے جھنڈے تلے اکٹھے ہو گئے۔

چالیس کی دہائی میں علل الفصیح نے مراکش کے لیے ممکنہ لائحہ عمل طے کرنے کا تجزیہ کرتے ہوئے عرب ہونے کے سیاسی اور تمدنی مفہوم کو بالصراحت بیان کر دیا تھا؛ ''اپنی بقا اور خوش حالی کے لیے مراکش کو لازماً اقوام کے کسی بلاک میں شامل ہونا چاہیے۔ اس کے سامنے دو بلاک کھلے ہیں جن میں یہ شمولیت اختیار کر سکتا ہے۔ ایک فرنچ یونین جس نے تا حال کوئی واضح شکل اختیار نہیں کی ہے اور دوسری عرب یونین جو اب حقیقت کا روپ دھار چکی ہے۔ ماضی کے تجربے سے پرکھا جائے تو موعودہ فرنچ یونین میں مراکش خود کو مشکلات میں گھرا پائے گا کیوں کہ مراکش اور فرانس میں عقائد و مفادات کی کشاکش موجود ہے۔ مراکش اس نتیجے پر پہنچ چکا ہے کہ وہ نو آبادیاتی یونین میں خوش نہیں رہ پائے گا بلکہ اسے خام مال کے ذخیرے اور فرانس کے خدمت گزار سپاہیوں کی فراہمی کا ذریعہ خیال کیا جاتا رہے گا، جب کہ دوسری طرف مراکش کی عرب یونین میں شمولیت اسے مشرق کے خاندان میں لے آئے گی، جس کے ساتھ وہ صدیوں وابستہ رہا ہے اور جس سے اسے ان وجوہات کی بنا پر خارج کیا گیا

جواس کے اختیار میں نہیں تھیں۔''

۱۹۴۵ء میں مراکش کا عرب تشخص اتنا واضح نہیں تھا اور فصیح کو اپنے مقصد کے حصول کے لیے عرب لیگ کے اولین اراکین سے درخواست کرنی پڑی تھی کہ وہ عرب ہونے کی تعریف اس طرح کریں کہ اقوام جو اُتنی عرب نہیں، اس پر پوری اتر سکیں۔

تاریخ نے ثابت کردیا کہ فصیح اپنی پیش گوئیوں میں بالکل صادق تھا۔ اس کی جماعت کی خواہشات مراکش کی خواہشات بن گئیں اور بطور ایک آزاد قوم مراکش یکم اکتوبر ۱۹۵۸ء کو عرب لیگ کا رکن بن گیا۔ اس نے جون ۱۹۶۱ء کے Loi Fondamentale de Royaume میں جو بعدازاں ۱۹۶۲ء کے آئین کی بنیاد بنا، اپنے عرب تشخص کی توثیق کی:

۱۔ مراکش ایک عرب اور مسلم ملک ہے۔

۲۔ اسلام ریاست کا سرکاری مذہب ہے۔

۳۔ ریاست کی سرکاری اور قومی زبان عربی ہے۔

مسلم ہونے کی ضرورت

اپنے عرب اور مسلمان ہونے کی توثیق اور اپنی آئیڈیالوجی مخصوص منابع سے اخذ کرتے ہوئے مراکش نے مخصوص امنگوں پر مبنی اپنا عالمی نقطۂ نظر بیان کیا۔ اگر عرب ہونے میں ایک خاص تمدنی اور سیاسی اندازِ فکر کا انتخاب مضمر تھا تو اسلام کے انتخاب میں بھی دنیا کے متعلق ایک خاص طرزِ فکر اور عمومی سطح پر تمام معاشرتی اداروں اور خصوصاً خاندان کی ایک خاص نہج پر ترتیب مدِنظر تھی۔ اسلام محض ایک مذہب نہیں ہے، وہ دنیا کے متعلق کلیت کا حامل نظامِ فکر ہونے کا داعی ہے اور یہ کہ وہ خود مکتفی اور پُرآہنگ نظام ہے۔ اسے اس جہان خاکی کے سماجی، قانونی اور حتیٰ کہ سیاسی معاملات میں بھی افکار کی ایک اکائی ہونے کا دعویٰ ہے۔ نظریاتی طور پر ایک ایسی اکائی جو ایک مثالی نمونہ ہے۔

اب ہم دیکھیں گے کہ ایک مراکشی خاندان کے لیے مسلمان ہونے میں کیا کچھ مضمر ہے۔ ساتویں صدی میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے امت یا اہل ایمان کی برادری کا تصور دیا۔ آپؐ کے معاصرین جن کی وفاداری کی جڑیں اپنے اپنے قبائل میں پیوست تھیں، اس تصور سے قطعاً ناآشنا تھے۔ قبائل بدوی مذہبی تصورات (Totemic) سے مملو حیاتیاتی گروہ تھے۔ آپؐ کو ایمان لانے والوں کی وفاداریاں قبائل سے ہٹا کرامت کے ساتھ وابستہ کرنا تھیں، جو مذہبی عقائد پر مبنی ایک بلندتر اور زیادہ ترقی یافتہ نظریاتی گروہ تھا۔ اسلام نے افراد کے گروہ کو اہل ایمان کی برادری میں بدل دیا۔ اس برادری کی کچھ خصوصیات تھیں جو نہ صرف برادری میں شامل افراد کے باہمی تعلقات بلکہ بیرونی دنیا سے برادری کے اجتماعی اور انفرادی تعلقات کا بھی تعین کرتی تھیں۔

اپنی داخلی اندرونی ساخت میں امت افراد کی ایک ایسی جمعیت ہے جو باہم نسلی یا خونی رشتوں کے بجائے ایک مشترکہ مذہب کے بندھن سے وجود میں آتی ہے۔ اس جمعیت میں شامل تمام افراد ایک خدا اور اس کے پیغمبر محمدؐ کی رسالت پر ایمان رکھتے ہیں۔ خدا کے ساتھ تعلق میں تمام اہل ایمان، نسلی تفاوت سے قطع نظر مساوی ہیں۔ اپنے خارجی پہلو میں بھی امت دوسرے تمام معاشرتی ڈھانچوں سے منفرد و متمیز ہے۔ امت اپنے اراکین کے باہمی تعلق اور باقی انسانیت کے ساتھ اپنے تعلقات کے لیے خدا کے سامنے جواب دہ ہے۔ یہ ایک ایسی یک جان اور ناقابل تقسیم تنظیم ہے جس کی ذمہ داری ہے کہ حق کا پرچم بلند رکھے، انسان کو خدا کی راہ پر چلنے کی تلقین کرے اور انھیں رشد و ہدایت یا زور بازو سے اچھائی کی ترغیب دے اور برائی سے منع کرے۔

امت کو وجود میں لانے اس کے استقرار کے لیے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے جو طریقے اختیار کیے، ان میں سے ایک مسلم خاندان کی تخلیق تھا، جو اس وقت موجود کسی بھی صنفی بندھن سے منفرد تھا۔ وحدانی ساخت اس کا طرۂ امتیاز تھا، یہ وحدانی ڈھانچہ ڈھیلا ڈھالا نہیں بلکہ اپنی ساخت اور ماہیت میں اس تعریف کے مطابق اچھی طرح متعین تھا۔ حضرت محمدؐ کی انقلابی معاشرتی جمعیت کی ندرت اس امر کی متقاضی تھی کہ اس کے قواعد کو تفصیلی ضابطۂ قانون کی شکل دی جائے۔ جنس ان جبلتوں میں سے جن کی تشفی کو اسلام نے یقینی بنایا اور اس مقصد کے لیے ابتدائی سالوں ہی میں مفصل قوانین وضع کیے۔ جنسیت اور شریعت کے مابین مسلم ذہن میں جو تعلق پایا جاتا ہے، اس نے نظریاتی اور قانونی سطح پر مسلم خاندان کی ساخت کو متشکل کیا، جس کے نتائج میں سے ایک دو صنفوں کے درمیان تعلق بھی ہے۔ امتداد زمانہ کی دستبرد سے محفوظ اپنا تشخص برقرار رکھنے والی تاریخ کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ خاندانی ڈھانچہ حکم الٰہی کے باعث ناقابل تغیر ہے۔

روایت اور جدت پسندوں کے درمیان ایک تنازعہ ساری بیسویں صدی میں چلتا رہا۔ روایت پسندوں کا دعویٰ ہے کہ اسلام صنفی کرداروں میں کسی تبدیلی کی اجازت نہیں دیتا، جب کہ جدیدیت کے علمبردار دعویٰ کرتے ہیں کہ اسلام میں صنفی کرداروں میں تبدیلی، معاشرتی تفریق کے خاتمے اور صنفی مساوات کی گنجائش موجود ہے لیکن اس ایک امر پر دونوں گروہ بہرکیف متفق ہیں کہ اسلام کو بطور معاشرے کی مقدس بنیاد کے موجود رہنا چاہیے۔ اس کتاب میں مجھے یہ دکھانا مقصود ہے، سرکاری پالیسی کے مطابق اسلام کی تشریح اور صنفوں کے درمیان مساوات میں بنیادی تضاد ہے۔ اس کے مطابق صنفی مساوات اسلام کی اساس کی خلاف ورزی ہے اور اس اساس کو قوانین کی صورت دی جائے تو ان کی رو سے ذوصنفی محبت حزب اللہ کے لیے خطرناک ہے۔ مسلم شادی مردانہ بالا دستی پر مبنی ہے۔ صنفی تفریق کا خاتمہ معاشرتی نظام میں عورت کے مقام کے حوالے سے اسلامی نظریے کے خلاف ہے۔ اسلام میں عورت؛ باپ، بھائیوں اور خاوند کی زیر دست ہونا چاہیے۔ ان کے خیال میں چونکہ اللہ کے نزدیک عورتیں تخریبی عناصر ہیں، انھیں نہ صرف بہ اعتبار مکان محدود ہونا چاہیے بلکہ سوائے عائلی امور کے انھیں ہر طرح کے معاملات سے باہر رکھا جانا چاہیے۔ گھر کی چاردیواری سے باہر عورتوں کی رسائی بھی مردوں کی زیر نگرانی

ہونی چاہیے۔

عام مفروضے کے برعکس اسلام عورت کی کمتری کا بھی کوئی خیال پیش نہیں کرتا۔ اس کے برعکس اسلام صلاحیت و اہلیت کے اعتبار سے دونوں اصناف کے برابر ہونے کی توثیق کرتا ہے۔ موجودہ عدم مساوات کی اساس عورت کی نظریاتی یا حیاتیاتی کمتری کے کسی نظریے پر نہیں ہے بلکہ یہ خاص معاشرتی اداروں کی پیداوار ہے جنھیں اس کی طاقت پر قدغن لگانے کے لیے وضع کیا گیا۔ یہ ادارے صنفی تفریق اور عائلی ڈھانچے میں عورت کی زیردستی پیش کرتے ہیں، ان اداروں نے بھی عورت کی کمتری کا کوئی باقاعدہ، منظّم اور مدلل و مسکت نظریہ پیش نہیں کیا۔ درحقیقت مردوں کی شروع کردہ اور ان کی زیرِ قیادت چلنے والی حقوق نسواں کی تحریکوں کے لیے آزادیٔ نسواں کی توثیق کا حصول کچھ ایسا مشکل نہ تھا، کیوں کہ روایتی اسلام بھی صنفی مساوات کو تسلیم کرتا ہے۔ بلا لحاظ صنف، نسل یا معاشرتی مقام و مرتبہ بشر کی انفرادی جمہوری سربلندی اسلامی تعلیمات کا مغز ہے۔

مغربی تمدن میں صنفی عدم مساوات کی بنیاد عورت کی حیاتیاتی کمتری کے ایقان پر مبنی ہے۔ یہ امر مغرب میں آزادیٔ نسواں کی تحریکوں کے کچھ پہلوؤں کی وضاحت بھی کرتا ہے۔ مثلاً وہاں ایسی تحریکوں کی قیادت ہمیشہ عورتوں کے ہاتھوں میں رہی، ان کے ثمرات سطحی ثابت ہوئے اور یہ کہ ایسی تحاریک مرد عورت حرکیات (Dynamics) کے حوالے سے کوئی بھی اہم تمدنی تبدیلی لانے میں ناکام رہیں۔ لیکن اسلام میں عورت کی کمتری کا ایسا کوئی تصور موجود نہیں۔ اس کے برعکس پورے نظام کی بنیاد اس مفروضے پر ہے کہ عورتیں طاقتور اور خطرناک مخلوق ہیں۔ کثیرزنی، طلاق اور جنسی تفریق جیسے صنفی ادارے انھیں طاقتوں کی تحدید کی حکمت عملی کا حصہ خیال کیے جاسکتے ہیں۔

عورت کی طاقت کا یہ اثبات اسلامی منظر میں مرد و زن کے تعلقات کے ارتقا پر روشنی ڈال سکتا ہے جو مغربی تمدن میں اس نوع کے نمونے سے مختلف ہے۔ اس کی وضاحت ایک مثال کی مدد سے یوں دی جاسکتی ہے کہ اگر صنفی مراتب اور تعلقات میں کوئی تبدیلی آتی ہے تو یہ مغرب میں اس نوعیت کی تبدیلی کے مقابلے میں انقلابی اور شدیدتر ہوگی، بلکہ لازماً زیادہ تناؤ، کشمکش، پریشانی اور جارحیت پیدا کرے گی۔ مغرب میں آزادیٔ نسواں کی تحریکیں مرد کے ساتھ مساوی ہونے پر مرتکز ہوتی ہیں لیکن عالم اسلام میں ایسی تحریکیں صنفوں کے مابین تعلقات کی نوعیت کے حوالے سے اٹھیں گی اور انھیں مرد و زن ہر دو کی قیادت میسر ہوگی۔ چونکہ مرد بخوبی سمجھ سکتے ہیں کہ عورت کا دبایا جانا خود ان کے خلاف ہوگا، چنانچہ تحریک آزادیٔ نسواں اپنی ماہیت میں صنفوں کے مابین کشمکش کی بجائے نسلوں کے درمیان کشمکش بن جائے گی۔ بیسویں صدی کے شروع میں نوجوان قوم پرستوں اور پرانے روایت پسندوں کی باہمی مخالفت کا ایک پہلو یہ کشمکش بھی تھی۔ حالیہ دور میں اس کی ایک مثال طے شدہ شادیوں کے مرتے ہوئے ادارے کے زمانہ میں بچوں اور والدین کے درمیان ہونے والی کشمکش ہے۔

اگر مسئلہ صرف آزادیٔ نسواں کا ہے (اور اس سے مراد محض عورت مرد مساوات ہے) تو پھر مسلم

معاشرے میں جو چیز خطرے سے دوچار ہے، وہ عورتوں کی حریت نہیں بلکہ ذوصنفی اکائی کا انجام ہے۔ مردوں اورعورتوں کی معاشر سازی (Socialize) یوں کی جاتی ہے کہ وہ ایک دوسرے کو دشمن خیال کریں۔ سماجی زندگی میں کم ہوتی ہوئی تفریق نے مردوزن دونوں کومحسوس کروایا ہے کہ وہ ضروریات کی تشفی کے علاوہ بھی ایک دوسرے کو دوستی اور محبت دے سکتے ہیں۔ مردوزن کو ایک دوسرے کا دشمن خیال کرنے والا نظریہ دونوں کو فاصلے پر رکھنے کی کوشش کرتا ہے اور مرد کو بطور ایک ادارے کے اختیار عطا کرتا ہے کہ وہ عورت کو زیر دست رکھے لیکن پچاس برس قبل جہاں مسلم نظریے اور اصلیت میں آہنگ و توافق پایا جاتا تھا، اب اس حقیقت میں واضح عدم مطابقت اور تفاوت پایا جاتا ہے۔ یہ کتاب اس عدم مطابقت کے کئی پہلوؤں کو نہ صرف دریافت کرتی ہے بلکہ اس کے نتیجے میں مراکش میں مردوزن کے تعلقات کی حرکیات میں ناگزیر طور پر ابھرنے والی نئی حرکیات کا مطالعہ بھی کرتی ہے۔ مراکشی معاشرت کا یہ پہلو مسلم روایات اور جدت کا حیران کن امتزاج ہے۔

امت بیک وقت ایک سیاسی اور مذہبی گروہ ہے اور اس میں مذہبی اور لامذہبی امور کے مابین تعلق کا مسئلہ اٹھنا ناگزیر ہے۔ اسلام نے اس تضاد کا حل یوں تلاش کیا کہ غیر مذہبی معاملات بلا استثنا مذہبی مقتدرہ کے ماتحت کرتے ہوئے لامذہبی مقتدرہ کے حق قانون سازی کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

H.A.R. Gibbs لکھتا ہے؛ ''امت کی حاکمیت اللہ اور صرف اللہ کے پاس ہے۔ اس کی حاکمیت بلا واسطہ ہے اور امت کا آئین اور قانون ان احکام پر مشتمل ہے جو اس نے رسول پر اتارے اور چونکہ خدا ہی واحد قانون ساز ہے، اس لیے اسلامی سیاسی نظریے میں قانون سازی اور قانون سازی کے اختیارات کی کوئی گنجائش نہیں۔ اس طرح کے اختیارات نہ تو کسی حاکم کو حاصل ہیں اور نہ ہی کسی طرح کی مجلس کو۔ کوئی بھی مسلم ریاست اس اعتبار سے خود مختار نہیں کہ اسے قانون سازی کے اختیار حاصل ہیں، اگرچہ اسے آئینی ڈھانچے کی تشکیل میں ایک خاص حد تک آزادی حاصل ہے۔ منطقی اور زمانی لہر دو اعتبار سے قانون کو ریاست پر تقدم حاصل ہے اور ریاست کے قیام و استقرار کا واحد مقصد اس قانون کا نفاذ اور بقا ہے۔ مختصراً یہ کہ ریاست ہو یا مقنّنہ، ایک مسلمان کسی لادینی قوت کا تابع نہیں ہوسکتا۔ وہ اپنے اتباع میں شریعت کا پابند ہے جو فنا اور بشریت دونوں سے ارفع ہے۔ خدا کا قانون ساز ہونا قانونی نظام کو ایک خاص ہیئت دیتا ہے۔ اول تو یہ کہ انسانی قانون سازی کی نفی ہوجاتی ہے۔ بالصراحت یہ کہ اسلامی نظریے میں انسانی قانون سازی کی کوئی گنجائش موجود نہیں ہے اور یہ کہ انسان ضابطہ سازی میں بھی پابند ہوجاتا ہے کہ اس کا ہر اقدام الوہی قوانین کے زیادہ مؤثر اطلاق کے لیے ہونا چاہیے۔ خدا کے قانون ساز ہونے کے مضمرات میں سے دوسرا یہ ہے کہ اس کا قانون ناقابل تغیر ہے جو انسانی اعمال کا ابدی محاسب ہے۔ شریعت کو عالمگیر سطح پر قانون الٰہی تسلیم کیا جاتا ہے۔ خدا، جس ممکنہ حد تک انسانی قیاس آرائی اس کا احاطہ کرسکتی ہے، ناقابل تغیر ہے اور اس امر میں ایک مومن کے لیے یہ بھی مضمر ہوسکتا ہے کہ اس کا قانون بھی ناقابل تغیر ہے۔ تیسرے یہ کہ شریعت ایسے معاملات کو بھی قانون کے تابع کر دیتی ہے جو عام طور پر

دوسرے شعبہ ہائے حیات سے متعلق ہیں۔ چنانچہ قانون، جیسا کہ اسے ایک مغربی وکیل خیال کرتا ہے، مکمل اسلامی نظام کا محض ایک جزو ہے، بلکہ ایک جزو کی بجائے اس نظام کے ایسی عناصر ترکیبی میں سے ایک ہے جنھیں الگ الگ نہیں کیا جا سکتا۔ شریعت کی اسلامی اصطلاح، جس کی تشریح انگریزی لفظ قانون (Law) میں کی جاتی ہے، سے دراصل مراد 'کلی انسانی فریضہ' ہے جس میں جزئیات اور الٰہیات اور اخلاقیات، بلند تر روحانی مقامات، جزیات سے مملو رسمی عبادات اور احکام کی رسمی اور باقاعدہ بجا آوری شامل ہے۔ انفرادی اور اجتماعی حفظان صحت اور حتیٰ کہ فیاضی اور اچھے آداب بھی شریعت کا جزو لازم ہیں۔

جدید قانونی نظام ایک ایسی اصطلاح ہے جسے اہل مغرب مخصوص معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ کیا اسلامی دنیا ان مخصوص معنوں میں ایک قانونی نظام وضع کرنے میں ناکام ہوگئی ہے؟ کیا آج کی مسلم دنیا میں حکومتی اور نجی معاملات پر لاگو ہونے والے قانون وہی ہیں جن کے رہنما خطوط حضرت محمدؐ نے کھینچے تھے؟ بلاشبہ نہیں۔ امت میں افراد اور تنوع روز افزوں تھا اور شریعت کو روزمرہ زندگی کے ہر لحظہ بدلتے حقائق کے دوبدو ہونا پڑتا تھا۔ مکاتب فقہ وجود میں آنے لگے اور فقیہہ نمودار ہونا شروع ہوئے۔ انھوں نے سر توڑ کوشش کی کہ اہل ایمان کی روزمرہ زندگی کے حقیقی مسائل کا شرعی حل دریافت کرنے کے لیے احکام الٰہی کی تشریح اور ان سے استنباط کریں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ رفتہ رفتہ کچھ معاملات مذہبی قوانین کے دائرہ اطلاق سے باہر ہونے لگے۔ جوزف شیکٹ (Joseph Shacht) نے اسلامی قوانین کے دائرہ کار میں آنے والے معاملات کو دو اقسام میں بانٹا ہے۔ پہلی قسم میں وہ معاملات آتے تھے جن پر اسلامی شریعت اپنی گرفت قائم رکھنے میں ناکام رہی، جیسے تعزیرات، محصولات، آئینی قوانین، جنگی قوانین اور تجارتی معاہدات وتمسکات وغیرہ۔ دوسری قسم میں وہ معاملات آتے ہیں جو صدیوں اسلامی قوانین کے دائرے میں آتے رہے اور جن میں سے کچھ آج بھی موجود ہیں۔ خالص مذہبی فرائض، عائلی قوانین، وراثتی قوانین اور مذہبی اداروں کے لیے وقف کے قوانین سب اسی دوسری قسم سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ معاملات مذہب کے ساتھ نہایت گہرے طور پر وابستہ رہے اور آج بھی ہیں۔

شریعت کے دائرے میں آنے والے کسی معاملے میں حکومت کی مداخلت اس امر کی بین دلیل ہوتی ہے کہ لامذہبی مقتدرہ اعلیٰ کا نظریہ پہلے سے قبول کیا جا چکا ہے۔ شیکٹ لکھتا ہے: ''جہاں از روئے شریعت ایک مسلم روایتی حکمران کو اسلام کے مقدس قانون کا خادم ہونا چاہیے، وہاں ایک جدید حکومت اور خصوصاً جس کی پشت پر مقتدرہ کے جدید نظریے کے مطابق ایک پارلیمنٹ ہو، خود کو اپنا مالک قرار دیتی ہے۔''

مگر اس کے باوجود لامذہبی اقتدار اعلیٰ کے تصور کو جذب کر لینے کے بعد بھی، امت مسلمہ نے شریعت کی حاکمیت کے روایتی علمبرداروں کی حمایت کی اور عائلی قوانین میں جدید قانون سازی کی شدت سے مزاحمت کی۔

جدید قانون سازی کے پس پردہ تاریخی مفادات

ساتویں صدی میں حضرت محمدؐ کے انقلابی گروہ کی سرگرمیوں کے برعکس اسلامی دنیا میں ہونے والی جدید سرگرمی کا سرچشمہ فرد اور معاشرے کے درمیان تعلق کا نظریہ نہیں بلکہ جدید قانون سازی کی بنیاد نوآبادیاتی قوتوں نے ڈالی اور وہی اس عمل کو آگے بڑھانے کی ذمہ دار تھیں۔ نوآبادیاتی نظام کے خاتمے پر نوآزاد قومی ریاستوں نے بھی قانون سازی کا کام انھی خطوط پر جاری رکھا۔ ہر دو صورتوں میں ہیئت مقتدرہ کے مفادات کے مقابلہ میں فرد کے مفادات کو عموماً اور خواتین کے مفادات کو خصوصاً ثانوی اہمیت حاصل رہی۔

نوآبادیاتی قوتوں نے مسلمانوں کی قانون سازی میں جو مداخلت کی، اس کا محرک مقامی باشندوں کے لیے کوئی آدرشی تردد نہیں بلکہ ان کے اپنے مالی مفادات تھے۔ ۱۷۷۲ء کے بعد سے ہندوستان کے اینگلو محمڈن لا اور ۱۸۳۰ء کے بعد سے الجزائر کے Droik Muslman کی تشکیل و ترویج میں اسی طرح کے عوامل کارفرما تھے۔

مسلم قانون سازی میں غیر ملکی طاقتوں کی مداخلت کا نفسیاتی نتیجہ یہ نکلا کہ شریعت کی تقلیب ہوئی اور اسے مسلم تشخص اور امت کی وحدت و جمعیت کی علامت مان لیا گیا۔

مسلم ریاستوں کی آزادی کے بعد جدید قانون سازی میں عوام الناس کا مفاد پیش نظر نہیں تھا۔ روایتی قانون کے ماہرین اور جدت پسندوں، جو زیادہ تر مغربی مفہوم کے مطابق وکیل تھے، کے درمیان ہونے والی کشاکش کا نئے قوانین سے گہرا تعلق تھا۔ اس لڑائی کو محض قانون کے متعلق مختلف خیالات رکھنے والے ماہرین کے مابین کشمکش قرار دینا غلط ہوگا۔ دراصل یہ پیشہ وروں کے دو گروہوں کی جنگ تھی، جو وہ اپنے مفادات کے لیے لڑ رہے تھے۔ نیا قانون اس نوعیت کا تھا کہ روایتی وکیل نوجوان وکیلوں کے حق میں اپنے مفادات کے ایک حصے سے دستبردار ہونے پر مجبور ہو گئے۔

مراکش کی قومی تحریک کو جنگ آزادی اور قومی تعمیر کے درمیانی عبوری دور کا تجربہ نہیں ہوا۔ ''غیر ملکیوں کو باہر کرنے کے بعد، قوم پرست اپنے نظریے اور سیاسی تنظیم کو سماجی تبدیلی کے لیے آلہ کار کے طور پر استعمال نہ کر سکے۔ مراکشی مورخ عبداللہ لاروئی کے خیال میں اگر تبدیلی کے لیے ضروری تصورات کو پیش نظر رکھ کر دیکھا جائے تو قوم پرست تحریک آزادی ملنے سے ہی پہلے دم توڑ گئی تھی۔ وہ ۱۹۳۰ء کو اس تحریک کا سال تدفین قرار دیتا ہے۔ پچاس کی دہائی کے نصف سے ۷۰ کی دہائی کے نصف تک اہم کردار ادا کرنے والے گروہوں میں سے کسی نے بھی ملکی مسائل کے حل پر مربوط تجاویز کا کوئی سلسلہ پیش نہیں کیا۔

آزادی کے بعد کی حکمت عملی کی نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ دور رس نتائج پر لائحہ عمل کے تحت فیصلے کرنے کی بجائے ان کی بنیاد وقتی ضرورت اور تجربیت پر رکھی گئی۔ نوآزاد ریاستوں کی ذمہ داری ان عوامل میں سے ایک

تھی جو قانون سازوں کے لیے قوت محرکہ ہونے کے ساتھ ساتھ ان کے فیصلوں کو بھی متشکل کر سکتے تھے۔ ایک حقیقی جدید آئیڈیالوجی دینے میں ان کی نااہلی کا نتیجہ یہ نکلا کہ عائلی قوانین کو براہ راست روایتی نظریات اور معاصر احتمالات پر انحصار کرنا پڑا اور یہی ان قوانین کے دورِ حاضر سے عدم آہنگ اور بے ربط ہونے کی وجہ ہے۔

ایک حقیقی جدید نظریے کی عدم موجودگی میں، بطور واحد موجود مربوط نظریے کے، روایتی اسلام کی گرفت مضبوط ہوگئی اور عوام الناس اور حکمران دونوں کو اس سے رجوع کرنا پڑا۔ چنانچہ اگر مراکش اور اس جیسے دوسرے نو آزاد مسلم ممالک نے باقی ہر طرح سے مغرب زدہ آئین میں عائلی قوانین کو من وعن تسلیم کرلیا تو حیرت کی کچھ بات نہیں۔

۱۹۵۷ء کے قانون میں مسلم ضابطۂ قانون لکھنے کی غرض سے ایک کمیشن کی تشکیل کا جواز فراہم کرتے ہوئے لکھا گیا کہ ''اس امر کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے کہ سلطنت مراکش ایک ایسے دور سے گزر رہی ہے، جب ہر چیز اور خصوصاً آئینی معاملات میں دور رس تبدیلیاں وقوع پذیر ہو رہی ہیں، اس امر کے پیش نظر کہ مسلم قانون خصوصی نزاکت کا حامل ہے، جس کی تشریح و توضیح کئی طرح سے ہوسکتی ہے اور اس امر کے پیش نظر کہ اس قانون کے مشمولات کو ایک ضابطہ میں لانا اشد ضروری ہے تا کہ اس کی تدریس اور اس پر عمل درآمد میں مشکل پیش نہ آئے، ہم نے ایک کمیشن بنانے کا فیصلہ کیا ہے جسے نجی مسلم ضابطۂ قانون کی جامع اور مفصل تدوین کا کام سونپا جا سکے۔''

Code du Statut Personnel کی رو سے اگر یہ ضابطہ کسی تنازعہ میں معاونت نہیں کرتا تو رہنمائی کے لیے مالکی فقہ سے رجوع کیا جائے گا۔ مالکی فقہ کے بانی امام مالک بن انس آٹھویں صدی کے ایک قاضی اور مدینہ کے شہری تھے۔ موطا امام مالک میں انھوں نے عائلی زندگی کی بنیادوں کو دو ابواب میں بیان کیا ہے جن میں سے ایک شادی اور دوسرا طلاق پر ہے۔ امام مالک کے موطا اور مراکش کے شخصی قانون میں جتنی مماثلت پائی جاتی ہے، وہ ثانی الذکر کے اول الذکر سے محض متاثر ہونے سے کہیں بڑھ کر ہے۔ عصر حاضر کے قانون سازوں نے امام مالک کے دور کے اس غالب نظریے پر کوئی سوال نہیں اٹھایا کہ جنسیت ایک مذہبی معاملہ ہے اور اسے مذہبی قوانین کے تابع ہونا چاہیے۔......

[بشکریہ 'حجاب سے آگے'، مشعل بکس، لاہور، ۲۰۰۱ء]

مولانا مودودی کا تصورعورت: ایک تنقیدی جائزہ

ارشد محمود

مولانا مودودی کی ایک مشہور کتاب کا نام 'پردہ' ہے۔ اس میں انھوں نے آزادیٔ نسواں کے مختلف پہلوؤں پر بڑی تفصیل سے بحث کی ہے۔ ان کی حکمت عملی یہ رہی کہ اسلامی نقطۂ نظر کو پیش کرتے ہوئے جدید مغربی دنیا کی مثال اور رویے کو نشانہ بنایا جائے۔ اس مسئلے پر جب ہم بحث کرتے ہیں تو تین چیزیں ہمارے سامنے آتی ہیں؛ اسلامی نقطۂ نظر، مغربی مؤقف اور تاریخ کا ارتقائی عمل۔

اسلامی فلاسفی کو بیان کرتے ہوئے مولانا لکھتے ہیں، ''انسان کو شہوانی قوت کو اخلاقی ڈسپلن میں لا کر اس طرح منضبط کرنا ہے کہ وہ آوارگی اور ہیجانی جذبات میں ضائع ہونے کے بجائے ایک پاکیزہ اور صالح تمدن کی تعمیر میں صرف ہو۔'' مولانا لکھتے ہیں، ''اسلامی نظم معاشرت میں عورت کی آزادی کی آخری حد یہ ہے کہ حسب ضرورت ہاتھ اور منھ کھول سکے اور اپنی حاجات کے لیے گھر سے باہر نکل سکے۔'' یہ فقرہ مولانا انسانی ذات کے لیے استعمال کر رہے ہیں؛ کسی گڑیا، روبوٹ یا حیوان کے لیے نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اسلام نے عورتوں کو خانہ داری کے ماسوا دوسرے امور کی مقید اور مشروط آزادی دی ہے۔ وہ مغربی عورت کی سیاسی اور عمرانی سرگرمیوں کا ذکر تضحیک سے کرتے ہیں۔ گویا یہ بات طے ہے کہ اسلام میں اصولی اور بنیادی طور پر عورت کے لیے سیاسی و معاشی اور عمرانی سرگرمیاں ممنوع ہیں۔ اسے خانہ داری تک محدود رہنا ہے اور وہ صرف اضطراری حالت میں گھر سے باہر قدم رکھ سکتی ہے، وہ بھی محرم کی موجودگی میں اور سر تا پا کپڑے میں ملفوف ہو کر۔ گویا اسلامی طرز معاشرت کی حامل بستیاں عورت کے وجود سے خالی ہوں گی، البتہ کبھی کبھی اور کہیں کہیں کالے یا سفید کپڑے کی چلتی پھرتی بوری نظر آ جائے تو اسے عورت سمجھ لیجیے گا۔ پاکیزہ اور صالح تمدن کی تعمیر، عورت کی قیمت پر اور ذات کو قربان کر کے حاصل کی جاتی ہے۔

یہاں جدید مسلم دانشور عام لوگوں کے لیے کنفیوژن پیدا کر دیتے ہیں۔ وہ مولانا کے تصور سے اختلاف کرتے ہیں اور مناسب اطوار میں رہتے ہوئے عورت کی سیاسی و معاشی اور عمرانی سرگرمیوں کو اسلام میں جائز

قرار دیتے ہیں۔ اس سے ایک عام سامع اور قاری کے لیے الجھن پیدا ہوجاتی ہے کہ کون سا مؤقف صحیح ہے۔ دراصل مولانا اور دیگر مذہبی پیشواؤں کا مؤقف مذہبی روایات اور مقدس متن کے زیادہ قریب ہے، جب کہ مسلم دانشور محض عصری تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے ذاتی اجتہاد سے کام لے رہے ہوتے ہیں۔ حقیقتاً اس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ وہ محض اپنی طرف سے نکتے نکال کر اسلام کو جدید دنیا کے مطابق بنا رہے ہوتے ہیں، ورنہ زمانۂ جدید سے پہلے اس کی تاویل کبھی نہیں ہوئی، نہ اس طرح اسلام میں کبھی عمل کیا گیا۔ استثنائی اور جزوی واقعات سے اسلام کے جدید دنیا کے بارے میں فلسفے کو نہیں بدلا جا سکتا۔ مسئلے کا حل جدید دور کے مطابق مذہب کی نئی تعبیریں کرنے یا اسے آج کے مطابق بنانے میں نہیں بلکہ دوٹوک مؤقف اختیار کرنے میں ہے۔ مذہب پرانے تقاضوں اور قدیم تہذیب و ثقافت کی پیداوار ہے، وہ آج کے دور کی راہنمائی کے قابل نہیں۔ ہمارے سامنے دو ہی راستے ہیں؛ یا تو ہزاروں سال پرانے طرز حیات میں واپس جایا جائے یا اسے خیر باد کہہ کر جدید انسانی فکر کے مطابق اپنی معاشرت کے مسائل حل کریں۔ جب تک دوٹوک فیصلہ نہیں ہوتا، عوام کے ذہن ماضی کے شکنجے سے آزاد نہیں ہوسکیں گے۔ مولوی اور استحصالی حکمران عوام کو بیوقوف بناتے رہیں گے، چنانچہ عام لوگ حال اور مستقبل کے بارے میں صحیح فیصلہ نہیں کر پائیں گے۔ یا تو مذہب کے عین مطابق زندگی گذاری جائے یا سائنسی فکر کو اپنایا جائے؛ سیکولر اور مذہبی نظریات کو مخلوط کر کے کوئی قابل عمل سوسائٹی قائم نہیں کی جا سکتی۔ ہمارا بحران گہرا ہوتا جائے گا۔ جہاں تک مغربی دنیا کا تعلق ہے، مولانا نے سارا زور ان کی جنسی آزادی اور بے راہ روی پر دیا ہے اور اسلام کو اس کے متبادل نوع انسان کے لیے بہترین نظام کے طور پر رکھا ہے۔ اب دیکھا جائے تو مغربی تہذیب اگر ایک انتہا کو جاتی ہے تو مولانا دوسری انتہا کو چھو رہے ہیں۔ ایک انتہا کے مقابلے میں دوسری انتہا کو کس طرح قبول کیا جا سکتا ہے؟ مولانا نے جنسی آزادی کے نقصانات پر روشنی ڈالتے ہوئے مندرجہ ذیل نکات پیش کیے ہیں:

جسمانی قوتوں کا انحطاط

مولانا کا فرمانا ہے؛ ''شہوانیت کے اس تسلط کا اولین نتیجہ یہ ہوا کہ فرانسیسیوں کی جسمانی قوت رفتہ رفتہ جواب دیتی چلی جارہی ہے۔ دائمی ہیجانات نے ان کے اعصاب کمزور کردیے ہیں۔ خواہشات کی بندگی نے ان میں ضبط اور برداشت کی طاقت کم ہی چھوڑی ہے۔'' حالاں کہ معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ دنیا میں عالمی ادارۂ صحت (WHO) کی تمام رپورٹوں اور تقابلی جائزے کے مطابق جنسی بے راہ روی کی حامل یورپی قومیں ہم نام نہاد پاکیزہ معاشروں کے افراد سے قابل رشک حد تک صحت مند ہیں۔ ان کی فی کس عمر ہم سے کہیں زیادہ ہے۔ ہمیں نہ صرف پیٹ کی بھوک نے ادھ موا کیا ہوا ہے، بلکہ جنسی بھوک نے علیحدہ سے ساری قوم کی نفسیاتی، جسمانی اور اعصابی مریض بنا رکھا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جنسی گھٹن کا ہماری تہذیبی بربادی میں بہت بڑا

ہاتھ ہے۔جنسی پابندیوں نے ہم میں اخلاقی گراوٹ پیدا کی ہے، ہماری تخلیقی اور کام کرنے کی صلاحیتوں کو نقصان پہنچایا ہے۔ مذہبی مدرسے،جیلیں، یتیم خانے اور فوجی کیمپ، ہم جنسی اختلاط کے بڑے بڑے مراکز ہیں۔ ہم اخلاقیات کی علمبردار قومیں کسی بھی لحاظ سے یورپی قوموں سے صحت مند نہیں۔ جہاں تک خبط اور برادشت کی کمی کا تعلق ہے، یہ تو ہمارے مسائل ہیں نہ کہ ترقی یافتہ قوموں کے۔ہم میں سے ہر شخص کسی نہ کسی لحاظ سے خبطی بھی ہے اورقوت برداشت سے عاری بھی۔آج کی دنیا میں ایسی کوئی مثال نہیں ملتی کہ کسی قوم نے جنسی گھٹن کے ہوتے ہوئے اور زندگی کے معاملات میں عورت کی مساویانہ شرکت کے بغیر ترقی کی ہو۔

خاندانی نظام کی بربادی

مولانا جنسی آزادی سے خاندانی نظام کے برباد ہونے کا ذکر چھیڑتے ہیں۔ دراصل کوئی بھی معاشرہ مسائل سے خالی نہیں ہوتا۔ ہرتہذیب انسان کے سامنے کچھ مسائل لے کرآتی ہے۔سوال یہ ہے کہ اگر انسان کے اختیار میں فیصلہ کرنا ہوتو وہ ان مسائل کا کوئی نہ کوئی حل بھی ڈھونڈ لیتے ہیں۔ ہم جس خاندانی نظام پر اِتراتے ہیں، وہ بھی کوئی ایسا قابل رشک نہیں۔ ہمارا خاندانی نظام ملکیت،مرکزیت،آمریت اورمردانہ غلبے کے اصولوں پر استوار ہے، جب کہ مغربی خاندان شخصی آزادی، مساوی حقوق، اور یکساں باہمی احترام کے اصولوں پر قائم ہے۔ ہمارے خاندانی نظام میں جو مسائل ہیں ہمیں ان کا حل تو کجا، ذکر کرنے کی بھی اجازت نہیں۔ ہمارے خاندانی نظام میں جس طرح ایک ان دیکھے لڑکی لڑکے کوشادی کے کھونٹے سے زندگی بھر کے لیے باندھ دیا جاتا ہے اور وہ جس طرح نہ چاہتے ہوئے بھی ایک دوسرے کے ساتھ زندگی گذار دیتے ہیں، یہ انسانی تہذیب کا الگ المناک باب ہے۔قبل از شادی جنسی تعلیم وتربیت نہ ہونے کی وجہ سے متنوع قسم کے الگ مسائل ہیں۔لڑکیاں اورلڑکے عجیب طرح کے جنسی توہمات کا شکار ہوتے ہیں اوران کی وجہ سے وہ اپنی ازدواجی زندگی کوغیر مطمئن کر بیٹھتے ہیں۔ ماں باپ کے سامنے بچوں کی حیثیت غلاموں جیسی ہوتی ہے۔ساری زندگی میں ان کی حاکمیت اور بے جا اثر سے چھٹکارا حاصل نہیں ہوتا۔ بچوں کے مستقبل کے بارے میں سب فیصلے بزرگ کرتے ہیں۔ بیوی اور بچے ملکیتی اشیا کی مانند ہوتے ہیں۔ ماں باپ بچوں کو جذباتی طور پر بلیک میل کرتے ہیں۔اس معاشرے میں طلاق ہوجائے تو عورت کا کوئی ٹھکانہ نہیں ہوتا، وہ ماں باپ یا بھائیوں کے گھر محتاجی اور ذلت کی زندگی گذارتی ہے۔مغرب میں طلاق یافتہ عورت کے لیے یوں کوئی مسئلہ نہیں کہ وہ پہلے ہی اپنے نان نفقہ کی خود ذمہ دار ہوتی ہے۔اس کی اپنی ملکیت ہوتی ہے اور پھر دوسری شادی کرنے میں بھی وہاں کوئی مسئلہ نہیں۔ اِدھر طلاق ہوئی، اُدھر دونوں نے کہیں اوراپنا نیا ساتھی تلاش کرلیا۔ ہمارے رائج خاندانی نظام میں قربانی کا بکرا بننا یا رشتے کے نام پر دوسرے کا استحصال کرنا عام بات ہے۔ ہمارے خاندانی نظام میں ساری زندگی ایک دوسرے پر انحصار کرتے گزرتی ہے۔ ہمارے خاندانی نظام میں فرد کچل دیا گیا ہے۔کثیر الازواجی کا

نظام اور بھی تباہ کن اثرات اور تماشا گریوں سے بھرا ہوا ہے۔ ظاہر ہے ایسے نظام کو کسی طور بھی آئیڈیل نہیں کہا جا سکتا۔ دراصل اپنی برائیوں کو چھپانا ہمارا شیوہ ہے۔ ہماری اخلاقیات کی عمارت منافقت کے ستونوں پر کھڑی ہے۔ اندر ہی اندر ہمارے خاندانی نظام میں بھی بہت مکروہ کھیل چلتے ہیں۔ لیکن مغرب اپنے مسائل کھل کر بتا دیتا ہے اور ہم انھیں صحیح تناظر میں دیکھنے کی بجائے اسے پروپیگنڈے کا ذریعہ بنا لیتے ہیں۔ چنانچہ مولانا کا کہنا ہے، ''اس ذہنی اور اخلاقی کیفیت کا اثر ہوتا ہے کہ ہر نسل کی تربیت پہلی نسل سے بدتر ہوتی ہے۔ افراد میں خود غرضی اور خود سری اتنی ترقی کر جاتی ہے کہ تمدن کا شیرازہ بکھرنے لگتا ہے۔'' حیرت کی بات ہے، مغربی اقوام اس کے باوجود دنیا اور تاریخ پر حکمرانی کیے جا رہی ہے اور شیرازہ نام کی چیز ہم مسلمانوں میں کسی سطح پر موجود نہیں۔ مغربی اقوام اور سماج تو ہر سطح پر منظّم ہیں۔ یہ بھی ہماری خود ساختہ متھ ہے کہ مغرب میں اولاد ماں باپ کا یا والدین اپنے بچوں کا کوئی خیال نہیں رکھتے۔ جو لوگ اپنے پالتو کتے کی ویلفیئر کی خاطر اس قدر بے چین ہو جاتے ہیں، وہ اپنے پیدا کیے ہوئے بچوں سے کس طرح غافل رہ سکتے ہیں؟ چونکہ ہمارے ہاں فرد کی آزادی کا کوئی تصور نہیں، لہٰذا شخصی آزادی پر مبنی مغربی نظام کی خوبیاں ہماری نظروں سے پوشیدہ رہتی ہیں۔ جب کہ فرد کی آزادی کی کوئی قیمت نہیں۔ فرد نہیں تو اجتماعیت بے کار ہے۔ جب آپ نے انسان ہی کو کچل دیا تو اس تہذیب اور سماجیات کا کیا کرنا؟ لیکن ہر چیز اپنی قیمت مانگتی ہے۔ چنانچہ مغربی آزادی نے ان کے لیے کچھ مسائل بھی پیدا کیے ہیں، جس کے منفی اثرات کو متعدد سوشل سیکورٹیاں مہیا کر کے کم کر دیا گیا ہے اور علمی سطح پر بحث مباحثہ بھی جاری رہتا ہے۔ ان کی یونیورسٹیاں تو ہمارے سماجی مسائل پر پی ایچ ڈی سطح کی تحقیق کرواتی رہتی ہیں، جن کے بارے میں ہم نے کبھی سوچا بھی نہیں ہوتا۔

نسل کشی

اس میں مولانا، آبادی کی منصوبہ بندی، استقرارِ حمل اور تولیدِ نسل میں مداخلت کرنے والے جدید سائنسی طریقوں کے عام اور برملا استعمال پر معترض ہوتے ہیں۔ مولانا کے دلائل ملاحظہ فرمائیں؛ ''اس ذہنیت نے فطرت مادری کو اتنا مسخ کر دیا ہے کہ ماں اپنی اولاد سے بیزار، متنفر بلکہ اس کی دشمن ہو گئی ہے۔ مانعِ حمل اور اسقاط سے بچ بچا کر جو بچے دنیا میں آتے ہیں، ان کے ساتھ بے رحمی کا برتاؤ کیا جاتا ہے۔'' اس سلسلے میں وہ کچھ انفرادی مثالیں پیش کرتے ہیں اور پھر مغربی دنیا کے شرح پیدائش کے پیہم کم ہونے کو نسل کشی کا نام دیتے ہیں۔ حالاں کہ حقیقت یہ ہے کہ انسان کا پیدائش پر کنٹرول ایک نعمت غیر مترقبہ سے کم نہیں تھا۔ اس نے انسان کو آزاد کرنے، اسے ترقی دینے اور اپنے مستقبل پر کنٹرول عطا کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ غیر ضروری بچوں کی پیدائش کو روکنا نسل کشی ہے یا نہیں، اس پر ہم بعد میں بحث کرتے ہیں، البتہ آج بے تحاشا آبادی میں اضافہ ہماری قومی خودکشی کا سبب بن رہا ہے۔ ہم اپنے ہی بوجھ تلے دب کر مر جانے والے ہیں۔ ذرا اس حشر کو تصور

کریں جب پاکستان کی آبادی اکیسویں صدی میں پچاس اور سو کروڑ ہوجائے گی۔ ان لوگوں نے مشہور کر رکھا تھا، زندگی اور موت اللہ کے ہاتھ میں ہے؛ وہ جسے چاہے بیٹا دے یا بیٹی، یا اسے بانجھ رہنے دے۔ آج انسان کافی حد تک ان معاملات میں اپنی مرضی کی مداخلت کرنے میں کامیاب ہو چکا ہے اور روز بہ روز انسان کا ان کے بارے میں علم اور دخل بڑھتا جا رہا ہے۔ جہاں تک زندگی اور موت کا تعلق ہے، انسان کئی بیماریوں پر قابو پا کر، طرح طرح کے علاج اور معجزاتی آپریشنوں کے ذریعے موت کے فرشتے کا کام کافی حد تک کم کر چکا ہے۔ اگر جدید علاج اور وسائل نہ لگائے جاتے تو آج بھی لوگ ان امراض سے یقینی طور پر مر رہے ہوتے، اور جہاں یہ علاج میسر نہیں ہیں، وہاں آج بھی مر جاتے ہیں۔ گویا موت کے الٰہیاتی کھاتوں میں ردو بدل انسان کے بس میں ہے، اور جہاں تک زندگی کا تعلق ہے، موت سے بچانا دراصل زندگی دینے کے مترادف ہی ہے۔ آج نہ صرف قبل از پیدائش بچی اور بچے کی شناخت ہوجاتی ہے بلکہ اپنی مرضی کے مطابق اسے حاصل بھی کیا جا سکتا ہے۔ بانجھ پن کے علاج موجود ہیں۔ ٹیسٹ ٹیوب بچے پیدا ہو سکتے ہیں۔ انسان کی مصنوعی کاپی (کلون) بنائی جا سکتی ہے۔ مستقبل میں اپنی مرضی کی شکلوں اور عادات کے بچے بھی حاصل کیے جا سکیں گے۔ آج انسان کے کافی حد تک بس میں ہے کہ وہ جسے اور جب چاہے پیدا کرے، موت وحیات پر حتمی اور مطلق کنٹرول کا سوال بہرحال الگ ہے۔ اس وقت زیر بحث مسئلہ انسان کا موت وحیات کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھالنے سے ہے جس پر کچھ عرصہ پہلے تک آسمان کی مکمل طور پر اجارہ داری تھی۔ ان ملاؤں سے سوال کیا جا سکتا ہے کہ اگر صرف اتنے لوگ پیدا ہونے ہیں جتنے خدا نے لکھ رکھے ہیں یا جن کی روحیں بنا رکھی ہیں تو پھر مانع حمل دواؤں کے استعمال کو غیر شرعی کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے؟ ظاہر ہے کسی روح کو آنے سے نہیں روکا جا سکتا۔ تو پھر لوگوں کو مانع حمل ادویات استعمال کرنے کی اجازت کیوں نہیں ہونی چاہیے؟ ورنہ بڑی مضحکہ خیز صورت حال پیدا ہوجاتی ہے، یعنی خدا نے تو روح بنا رکھی تھی، لیکن مانع حمل دوا کے استعمال سے وہ زمین پر نہ آسکی۔ قیامت کے روز وہ بچ جائے گی اور اس کے بارے میں کیا فیصلہ ہوگا؟

سچ تو یہ ہے کہ مانع حمل ادویات کے ایجاد ہونے سے قدیم جنسی تصورات پاش پاش ہو چکے ہیں اور ان سے متعلق تعزیری قوانین اور نظام اخلاق بھی اب مزید استوار نہیں رہ سکتے۔ وقت اور سائنس نے انھیں بے کار ثابت کر دیا ہے۔ زنا کی سزا حمل کی بنیاد پر رکھی گئی تھی، اور اب حمل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ باکرہ اور کنواری کا تصور بھی جدید سائنس باطل قرار دے چکی ہے۔ مانع حمل ادویات نے عورت کو مردوں کے بنائے ہوئے قدیم شکنجوں سے آزاد کیا ہے۔ عورت کو حق خودداری، عزت نفس اور مردانہ غلبے سے رہائی ملی ہے۔ ورنہ مردوں نے عورت کو بچے پیدا کرنے والی مشین سمجھ رکھا تھا اور لڑکیاں پیدا کرنے پر اس کی تذلیل کی جاتی تھی۔ مرد جو چاہتا کرتا پھرتا تھا۔ عورت کو چونکہ حمل ہوجاتا تھا، لہٰذا اسے تعزیر کا نشانہ بنایا جاتا اور مرد کو عدم ثبوت کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا۔ اگر عورت کو حمل نہ ہوتا، تاریخ میں اس پر جتنے بھی عذاب نازل ہوئے ہیں، کبھی نہ ہوتے۔ سائنس نے

مرد کو اس معاملے میں نہتا کر دیا ہے۔ اس کے ہاتھ سے یہ استحصالی ہتھکنڈا نکل چکا ہے۔ عورت اور مرد کے درمیان قانونی مساوات قائم ہو گئی ہے۔ اب عورت اپنی مرضی سے بچہ جنے گی اور مرد اس کے اس اضافی فریضے پر ممنون ہوگا۔ آگے چل کر تو شاید عورت کا یہ بار بھی ختم ہو جائے اور بچوں کی پیدائش کلی طور پر لیبارٹری میں ہی ہونے لگے۔

جنسی معاملات میں آزادی کے بغیر عورت کسی طرح کی بھی آزادی حاصل نہیں کر سکتی، کیوں کہ یہ محض جنس ہی تھی جس کی وجہ سے عورت سے اس کا انسانی مقام چھن گیا تھا، اور اسے کمزور صنف قرار دیا گیا تھا۔ مرد نے تمام ملکیت، طاقت اور اختیارات اپنے ہاتھ لے لیے تھے۔ اب عورت کو اپنے بدن پر اختیار ملا ہے اور وہ مرد کی ملکیت اور مرضی سے آزاد ہو گئی ہے۔ وہ اپنی مرضی سے بچہ پیدا کر سکتی ہے۔ یہ ماں کے دائرۂ اختیار میں ہے کہ وہ بچہ پیدا کرے یا نہ کرے۔ مانع حمل ٹکنالوجی نے جنسی فعل میں پیدائش اور لذت کے عمل کو تاریخ میں پہلی بار الگ الگ کر دیا ہے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ ماضی میں مرد اور عورت ایک دوسرے کے قریب زیادہ لذت کی وجہ سے جاتے تھے یا بچے پیدا کرنے کی وجہ سے، لیکن آج سائنس نے یہ سہولت فراہم کر دی ہے کہ آپ دونوں میں سے کسی ایک کا انتخاب اپنی ضرورت اور مرضی سے کر سکتے ہیں۔ جنسی اختلاط کی خواہش جبلی ہے اور یہ کوئی ضروری نہیں کہ فطرت نے اسے صرف بچے پیدا کرنے کے لیے بنایا ہے، ورنہ اس کی خواہش اتنی کثرت سے نہ ہوتی۔ ہر دوسرے تیسرے دن اس کی خواہش جنم لے سکتی ہے۔ اگر جنس صرف بچے پیدا کرنے کے لیے ہوتی تو حمل ہو جانے کے بعد اس کی مزید خواہش پیدا نہ ہوتی، جب کہ ایسا نہیں ہے۔ مانع حمل طریقے فطرت پر انسانی کنٹرول کا قابل فخر ثبوت ہیں اور انھوں نے انسانی تہذیب کے ارتقا و ترقی میں عظیم کارنامہ انجام دیا ہے۔

مولانا مندرجہ ذیل نکات پر مغربی تہذیب سے اختلاف کرتے ہیں:

۱۔ مولانا کا فرمانا ہے کہ مذہب جو طرز حیات تجویز کرتا ہے وہ عین فطرت کا مقتضیٰ ہیں۔

۲۔ انسان کی صلاح اور فلاح اسی میں مضمر ہے۔ مزید برآں اس طرز معاشرت میں غایت درجے کی حکمت اور نفسیات انسانی کی پوری رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے۔ (مولانا نے اس سلسلے میں جو دلائل پیش کیے ہیں، وہ صرف مردانہ نقطۂ نظر سے ہیں اور عورت کو مکمل طور پر نظر انداز کیا گیا ہے۔)

مولانا مغربی تہذیب کے مقابلے میں اخلاق، تہذیب، شرافت اور حسن سیرت کو اپنا معیار بناتے ہیں، اور عورتوں کو حیا اور عصمت کے زیوروں سے آراستہ کرنے کے خواہش مند ہیں۔ دراصل یہی زبان اور پرکشش لفاظی ہے جو ہمارے جیسے فیوڈل اور قبائلی اقدار کے عادی لوگوں کو متاثر کرتی ہے۔ تعلیم اور عمومی سائنسی فکر کے فقدان کی وجہ سے ان لوگوں کے لیے یہ زمین زرخیز ثابت ہوتی ہے۔ اس سے ان کا مقصد حل ہو جاتا ہے کہ جو

نظام موجود ہے اس میں کوئی تبدیلی نہ آنے پائے۔ اس 'اخلاق، تہذیب، حیا اور عصمت' کے اندر جو منافقتیں، دہرے معیار اور ظلم و ناانصافی کی داستانیں پوشیدہ ہیں، ان کا کوئی ذکر نہ کیا جائے۔ اسی لیے مولانا فرماتے ہیں کہ مسلم تاریخ ان 'اعلیٰ اقدار' پر ساڑھے تیرہ سو سال کے زبردست امتحان پر پوری اتری ہے۔ لیکن اس صالح اور پاکیزہ تمدن میں سینکڑوں سال تک لونڈیوں کی جو منڈیاں لگتی تھیں، ایک ایک شخص کی لونڈیوں اور بیویوں کی تعداد سینکڑوں میں جاتی تھیں، کہیں کہیں اور کبھی کبھی متعہ یعنی عارضی نکاح کا رواج بھی رہا، مسلم تاریخ کی اہم شخصیات بکثرت طلاق سے درجنوں بیویاں اپنی زندگی سے فارغ کرتی رہی ہیں، مال غنیمت میں عورتوں کو اٹھانا اور انھیں باہم دیگر مال و متاع کی طرح تقسیم کرنا اور بچوں کو غلام بنا کر فوجی کیمپوں میں بھیج دینا، ایک دوسرے کو تحائف میں عورتیں پیش کرنا بھی اس صالح تاریخ کا حصہ ہیں۔ برصغیر کی تاریخ شاہد ہے کہ مسلمانوں کا طبقۂ اشرافیہ پیشہ ور عورتوں کے کوٹھوں سے بھرا رہتا تھا، جب کہ گھر میں چار چار بیویاں الگ پڑی ہوتی تھیں۔ پوری اسلامی تاریخ میں عورت ؛تعلیم اور کسی بھی طرح کے سماجی کردار سے محروم رہی ہے۔ حیا اور شرافت کے نام پر صدیوں تک عورت کو معذور اور چار دیواری میں مقید رکھا گیا ہے اور سب ملاؤں کی آج بھی یہی خواہش ہے۔

اب ہم مولانا کی دلیل نمبر ایک پر بحث کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ فطرت نے انواع کی طرح انسان کو بھی 'زوجین' پیدا کیا ہے۔ یہ بات حقائق کے خلاف ہے کہ سب انواع میں جوڑے پائے جاتے ہیں۔ فطرت نے بہت سی انواع یک صنفی بھی پیدا کی ہیں۔ دوسرے مولانا جب فطرت کی خصوصیات کی بات کرتے ہیں تو وہ فقرہ 'رکھ دی ہیں' استعمال کرتے ہیں، جیسے انھیں فطرت کے اندر 'رکھ' دیا گیا تھا۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ جب فطرت کی بات کی جائے تو اسے صحیح طور پر سمجھنے کے لیے سائنسی رویہ ضروری ہے، اپنے پاس سے باتیں نہیں بنائی جاسکتیں، اور سائنس یہ کہتی ہے کہ فطرت کے اندر پائے جانے والے میلانات، قوتیں اور جبلتیں، اشیا کے بننے کے ارتقائی عمل کے دوران اندرونی اور بیرونی اثرات کے زیر اثر کروڑوں سال میں تشکیل پائی تھیں، انھیں کسی مخصوص وقت میں 'رکھا' نہیں گیا تھا جیسا کہ مولانا کا خیال ہے۔ 'رکھا گیا' کا تصور ارتقا کی نفی کرتا ہے۔ مولانا کو فطرت کے اندر جو 'مقاصد' نظر آتے ہیں، وہ بھی محض انسان کا اپنا واہمہ ہے، اس لیے کہ جب وہ چیزوں کو اپنی ذات کے حوالے سے دیکھتا ہے، تب اسے ان میں 'مقاصد' نظر آتے ہیں، ورنہ حیوانات ہوں یا نباتات، سورج چاند ستارے ہوں یا دیگر سیارے؛ سب کا اپنا اپنا وجود ہے۔ وہ ایک دوسرے سے منسلک تو ضرور ہیں لیکن محض کسی کا 'مقصد' پورا کرنے کے لیے پیدا نہیں ہوئے تھے۔ گھوڑا اس لیے نہیں پیدا ہوا تھا کہ ہم اس پر سوار ہوں، یہ الگ بات ہے کہ بعد میں ہم نے اسے سواری کے لیے استعمال کرلیا۔ گھوڑے بیچارے کو تو پتہ بھی نہیں تھا کہ اس کا یہ استعمال ہونا ہے۔ گھوڑے کی تخلیق فطرت کے خودمختار قوانین اور اسباب کے تحت ہوئی تھی۔ حقیقت بھی یہی ہے اور سائنس کا موقف بھی یہی ہے۔ مولانا کا کہنا ہے کہ یا تو مغربی تہذیب کو اپنا لو یا اسلام کو۔ ہمارا یہ کہنا ہے کہ آج کے دور میں ہم کھلی حقیقتوں کی حامل سائنس کو اپنائیں یا ملاؤں کی بتائی ہوئی غیر حقیقی اور خودساختہ روایتوں کو۔

مولانا کا فرمانا ہے،عورت کی فطرت میں صنفی کشش کے ساتھ شرم و حیا اور تمانع اور فرار اور رکاوٹ کا مادہ 'رکھا' گیا ہے۔ انسان کے بچے کمزور، بے بس اور کئی سال تک ماں باپ کی حفاظت کے محتاج ہونے کا 'مقصد' یہ ہے کہ عورت اور مرد کے درمیان جنسی تعلق کے علاوہ بھی رشتہ قائم رہے۔ حیوانات ایک ۳/۴ سال کی مدت کے بعد اپنے بچوں سے جدا ہوجاتے ہیں اور وہ ایک دوسرے کو پہچانتے بھی نہیں، جب کہ انسان ابتدائی پرورش کے بعد بھی اولاد کی محبت میں گرفتار رہتا ہے۔ یہ تمام باتیں مولانا اس مفروضے پر کررہے ہیں جیسے یہ تمام خصوصیات روزِ اول ہی سے انسان میں موجود تھیں، جب کہ واقعہ ایسا نہیں ہے۔ ایک وقت تھا جب انسان بھی اپنی اولاد کو رشتوں کے حوالے سے پہچانتا نہیں تھا، باپ اپنی بیٹی اور بھائی اپنی بہن سے جنسی رشتہ جوڑ لیتا تھا۔ پہچاننے کا عمل کہ کون کیا ہے، ہزاروں سال کے سماجی ارتقائی عمل کے بعد وجود میں آیا، ورنہ انسان نے لاکھوں سال اولاد کی پہچان اور اس کی تربیت کا بطور ماں باپ، کوئی فریضہ قبول کیے بغیر گزارے ہیں۔ اسی طرح عورت کے اندر یہ شرم و حیا آسمان سے ودیعت نہیں ہوئی تھی، یہ نفسیاتی کیفیت ہزاروں سال کے مخصوص سماجی ماحول میں پیدا ہوئی ہے اور اس سے برعکس ماحول کی تربیت اس کا خاتمہ کردے گی۔ دراصل لوگوں کی سادہ فہمی اور لاعلمی سے فائدہ اٹھا کر مذہب کے نام پر غیر سائنسی افکار پھیلائے جاتے ہیں۔ خاندان کا تصور تو چند ہزار سال بھی پرانا بھی نہیں، جب کہ انسان اس کرۂ ارض پر کروڑوں سال سے رہ رہا ہے۔ مولانا کے سارے تھیسس کی بنیاد ہی باطل ہوجاتی ہے۔ وہ جن خصوصیات اور جس ترتیب اور تنظیم اور رنگ و بو کو آج دیکھ رہے ہیں، ان کا خیال ہے کہ ایسا ہمیشہ سے ہی تھا اور یہ سب کچھ طے شدہ (Fixed) ہے۔ اسے ایسا خاص مقصد سے 'رکھا' گیا ہے۔ حالاں کہ جو سامنے ہے، وہ ہمیشہ سے نہیں بلکہ ارتقائی مراحل طے کرنے کے بعد وجود میں آیا تھا اور آج بھی تغیر و تبدل کا شکار ہے۔

اب مولانا اس 'اہم' سوال کی طرف آتے ہیں کہ عورت اور مرد کے درمیان صنفی کشش اور میلان کو کس طرح قابو کیا جائے، اس لیے کہ انسان پر اگر حیوانی عنصر پوری طرح غالب ہوجائے تو وہ انسانیت اور اس کے تمدن دونوں کو کھا جائے گا۔ مولانا کا فرمانا ہے کہ ''شہوانیت میں حد سے تجاوز کرنے سے نسلیں کمزور ہوجاتی ہیں، جسمانی اور ذہنی قوتوں کی نشوونما رک جاتی ہے اور اسی لیے مغربی تہذیب تباہی کی طرف جارہی ہے۔ یہ کیا چیز ہے کہ سوسائٹی میں عورت کو عورتوں سے زیادہ مرد کی صحبت اور مرد کو مردوں سے زیادہ عورتوں کی معیت مرغوب ہے؟'' مولانا نہ جانے کس تباہی کی بات کررہے ہیں۔ ابھی تک حقیقت یہ ہے کہ مغربی اقوام مادی، جسمانی اور ذہنی قوتوں کے لحاظ سے قابلِ رشک زندگی گذار رہی ہیں، اور ہم جیسی پسماندہ اقوام نہ صرف ہر چیز کے لیے مغرب کے محتاج ہیں، بلکہ اب تو ہمیں اپنی بقا کے لالے پڑے ہوئے ہیں۔ جہالت ہمیں تباہی کی طرف دھکیل رہی ہے۔ مولانا کی دلیل کے برعکس مغربی اقوام کی ترقی کا راز ہی یہ ہے کہ وہ سیکس کے مسئلے سے فارغ ہوچکے ہیں، جب کہ ہمارا ذہن سیکس کی سوچ کے سوا کسی اور تخلیقی کام کے لیے تیار ہی نہیں۔ ہماری

ثقافت، تہذیب، نظام اخلاقیات کو صرف ایک ہی سوچ کنٹرول کر رہی ہے اور وہ ہے سیکس۔ مغربی لوگوں کی جنسی سرگرمیاں ان کے جنسی اعضا تک محدود ہیں، لیکن ہمارا کوئی علاج نہیں، اس لیے کہ جنسی سرگرمی، ہمارے اذہان اور ہماری سوچوں پر قبضہ کر چکی ہے۔ مولانا صاحب کی یہ خواہش بھی بڑی غیر فطری ہے کہ عورت کو عورتوں کی صحبت میں اور مرد کو مردوں کی صحبت میں خوش رہنا چاہیے۔ فطرت نے عورت کو مرد کے لیے اور مرد کو عورت کے لیے ہی بنایا ہے اور صحبت کی یہی نوعیت فطرت کے عین مطابق ہے۔ مولانا کو اگر عورت مرد کی صحبت میں خطرات دکھائی دیتے ہیں تو عورت عورت اور مرد مرد کی صحبت میں بھی 'خطرات' موجود ہیں، وہاں بھی ہم جنسیت کا کھاتا کھل سکتا ہے۔ پاکیزگی کے قائم رہنے کی ضمانت تو اس میں بھی نہیں ہے۔

مولانا بار بار 'فطرت کی منشا اور مطالبے' کا ذکر کرتے ہیں، حالاں کہ وہ سب باتیں فطرت کی بجائے ہمارے تہذیبی عمل کا نتیجہ ہیں اور تہذیب انسان کی اپنی بنائی ہوئی اور قابل تغیر ہے۔ وہ فطرت اور نیچر کے نام پر عورت کو مختلف حیلے اور بہانے سے گھر میں بٹھانا چاہتے ہیں۔ اب وہ بچے کے پیدائشی مراحل اور پھر اس کے طویل عرصے تک نگہبانی کی دلیل پیش کرتے ہیں۔ مغرب میں عورت کے تمام سماجی سرگرمیوں میں شرکت کے باوجود یہ سب کام بخوبی انجام پا رہے ہیں۔ انھیں اس میں کسی رکاوٹ کا سامنا نہیں ہے، ورنہ ان کا تہذیبی عمل کب کا رک جاتا اور انھیں کوئی اور لائحۂ عمل اختیار کرنا پڑتا۔ وہ قومیں اپنی جگہ پر خوش باش ہیں۔ وہاں کے بچوں کو ہم سے زیادہ اعلیٰ پرورش اور تعلیم و تربیت کے وسائل میسر ہیں اور ماں باپ کا پیار بھی کسی طرح کم نہیں۔ ہم لوگوں نے یہاں بیٹھ کر ان کے بارے میں خود ساختہ کہانیاں بنا رکھی ہیں۔ ہم یہاں پر یہ بات پھر دہرا دینا چاہتے ہیں کہ جہاں تک مسائل کا تعلق ہے، کوئی بھی تہذیب مسائل سے مبرا نہیں، لیکن انسانیت کے لیے وہ تہذیب سود مند اور قابل ترجیح ہوگی جو انسان کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ نہ بنے۔ مشرقی تہذیب کی نہ صرف سب خوبیاں خیالی ہیں بلکہ اس کا سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ آج ہماری ترقی کی راہ میں رکاوٹ بن چکی ہے۔

مولانا کو فنون لطیفہ میں بھی سوائے جنس کے اور کچھ نظر نہیں آتا۔ بقول ان کے، ''ہمارے سنیما، ہمارے لٹریچر، ہماری تصویروں، ہماری موسیقی اور اس مخلوط سوسائٹی میں بنی ٹھنی عورتوں کا مردوں سے سامنا ہونے سے شہوانی ہیجان غیر معمولی اعتبار سے بڑھ جاتا ہے، ورنہ ایک پُرسکون فضا میں عام عورتوں اور مردوں کا ایسا ہیجان کبھی لاحق نہیں ہوتا۔'' حیرت کی بات ہے کہ جس طرح کا پرسکون فضا والا صالح معاشرہ مولانا تجویز کرتے ہیں، پھر اس میں مردوں کو کیوں سینکڑوں لونڈیاں اور چار چار بیویاں رکھنے کی ضرورت پیش آتی تھی۔ اصل بات صالح تمدن کی نہیں، فنون لطیفہ میں جنس زدگی کی تلاش کا مطلب ہے کہ جمالیات کو مٹایا جائے تاکہ انسان کے اندر سے لطافت کا خاتمہ ہو اور اسے خوب صورتی کی طرف متوجہ ہونے سے روکا جائے، خواہ وہ کسی شکل اور ہیئت میں ہو۔ یہ حضرات فنون اور آرٹس میں لوگوں کی فطری محبت سے جل بھن جاتے ہیں۔ ان کی ایک ہی خواہش ہے کہ لوگ ہر وقت پوجا پاٹ میں مصروف رہیں۔ آپ نے دیکھا ہوگا کہ سخت مذہبی لوگ اپنے حلیے اور لباس کی

وضع کو زیادہ سے زیادہ بدنما کر کے خود کو خدا کے مقربین میں شمار کرتے ہیں۔

انسداد فحاشی کی تدابیر میں لٹھ بازی اور دیگر فاشسٹ طریقے ان کے کارکنان کے ہاں سرفہرست ہیں، لیکن مولانا احساس گناہ کے پیدا کرنے کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ اس لفظ 'گناہ' کا تجزیہ بھی ضروری ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ گناہ ایک خیالی، تجریدی اور مہمل تصور ہے۔ اگر کسی کو کہا جائے کہ وہ لفظ 'گناہ' کی تعریف (Defination) کرے تو بہت مشکل ہو جائے گا، یہ بتانا کہ آخر گناہ کس کو کہتے ہیں؟ یہ سادہ زمانوں کی باتیں تھیں جب مصلحین گناہ و ثواب جیسے غیر واضح الفاظ سے لوگوں کو اپنے وقت کی برائیوں سے بچانے کی کوشش کرتے تھے۔ گناہ کا تصور تو ہم پرستی کے سوا کچھ نہیں، کیوں کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں عمل گناہ ہے، تو اس میں عقلی تجزیہ شامل نہیں ہوتا، اس کی بنیاد محض اندھا وہم ہوتا ہے۔ ضروری نہیں کہ ہر گناہ سچ مچ کوئی ایسا جرم ہو، جس سے آپ کو یا کسی دوسرے کو کوئی نقصان پہنچنے کا احتمال ہو۔ آج انسان کا شعور زیادہ ترقی یافتہ ہے۔ احساس گناہ پیدا کیے بغیر وہ مسائل کو سائنسی سطح پر سمجھنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اگر کوئی کام کرنا ہے تو کیوں کرنا ہے، یا اگر نہیں کرنا ہے تو کیوں نہیں کرنا ہے۔ اگر کوئی برا فعل بھی ہے، تب بھی اس کا مکمل تجزیہ، عمل اور ردعمل اور اس کے نتائج و عواقب سے آگاہی خوف گناہ سے کہیں زیادہ کارگر ہو سکتا ہے۔ اس میں انسان کی خود اختیاری قائم رہتی ہے۔ وہ اپنے عمل اور اس کے نتائج کی ذمے داری پورے شعور کے ساتھ قبول کرتا ہے اور اس میں انسان کی ذہنی صحت بھی برقرار رہتی ہے، ورنہ خوف گناہ ذہنی مریض بنا دیتا ہے۔ چونکہ گناہ کیا ہے اور کیا نہیں ہے؛ اس کا فیصلہ خود فرد نہیں کرتا بلکہ خارجی اتھارٹی کرتی ہے، چنانچہ یہ مذہبی پیشوا کی صوابدید پر ہوتا ہے کہ وہ کس عمل کو گناہ قرار دے دے اور تابعین کو اسے بلا سوچے سمجھے قبول کر لینا ہوتا ہے۔ گویا گناہ کی تھیوری میں شعور کا خانہ خالی کرنا پڑتا ہے اور اپنے افعال و اعمال کسی خارجی اتھارٹی کے رحم و کرم پر چھوڑنے ہوتے ہیں، اور پھر یہ مذہبی پیشوا لوگوں کے ذہنوں اور دلوں پر اپنی من مرضی سے حکمرانی کرتے ہیں۔ صحیح اور غلط کیا ہے، اس کی ذمے داری انسان کے انفرادی اور اجتماعی شعور پر عائد ہوتی ہے، جس کے پیمانے زمان و مکان کے مطابق بدلتے رہتے ہیں۔ گناہ و ثواب کا چکر محض لوگوں کے ذہنوں کو کنٹرول میں لینے کے لیے تھا۔ یہ زمانہ سائنس اور جمہوریت کا ہے۔ ہر بات کا فیصلہ علمی بنیاد اور جمہوری اسپرٹ کے ساتھ کرنا وقت کا تقاضا ہے۔

مولانا کو جب یہ دلیل دی گئی کہ عورتوں اور مردوں کے درمیان حجابات حائل کرنا اور معاشرت میں ان کے آزادانہ اختلاط پر پابندیاں عائد کرنا دراصل سارے معاشرے کے اخلاق اور سیرت پر حملہ ہے اور ایسی پابندیاں لگانے والوں کو نہ اپنی عورتوں پر اعتماد ہے نہ مردوں پر، تو وہ اس کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں: ''ہر قفل جو کسی دروازے پر لگایا جاتا ہے، گویا اس امر کا اعلان ہے کہ اس کے مالک نے تمام دنیا کو چور سمجھ لیا ہے۔ ہر پولس مین کا وجود اس پر شاہد ہے کہ حکومت اپنی تمام رعایا کو بدمعاش سمجھتی ہے، ہر لین دین میں جو دستاویز لکھوائی جاتی ہے وہ اس امر کی دلیل ہے کہ ایک فریق نے دوسرے فریق کو خائن قرار دے دیا ہے۔'' مولانا کو

متبادل دلائل کا اپنے حق میں موڑنے کا فن خوب آتا ہے اور پھر سہولت یہ ہے کہ سامنے ایسے سامعین ہوتے ہیں جو اپنے ذہن وشعور کو پہلے ہی ان کے زانو پر رکھ چکے ہوتے ہیں۔ مولانا کی پہلی مثال لیجیے، جب آپ قفل لگاتے ہیں، ظاہر آپ ساری دنیا کو چور قرار نہیں دے رہے ہوتے اور اسی لیے دنیا بھی اسے اپنی عزت نفس کا سوال نہیں بناتی۔ آپ صرف امکانی چور سے محفوظ ہونے کی کوشش کر رہے ہوتے ہیں۔ اور نہ ہی جسے آپ قفل لگا رہے ہوتے ہیں، وہ پلٹ کر آپ کو کہتی ہے کہ تم مجھ پر قفل کیوں لگا رہے ہو، اس لیے وہ ایک بے جان چیز ہے اور آپ اس کے مالک ہیں۔ اب آپ کہیں گے کہ عورت پر بھی پابندیاں اسی لیے عائد کی جاتی ہیں کہ اسے کسی امکانی مفسد سے بچایا جائے۔ لیکن اس تقابل میں بہت بڑی چیز جو نظر انداز کی جارہی ہے وہ یہ ہے کہ عورت کوئی بے جان چیز نہیں ہے جس پر آپ 'قفل' لگا رہے ہیں، اور نہ ہی آپ اس کے 'مالک' ہیں۔ وہ جیتی جاگتی اور صاحب شعور انسانی ذات ہے۔ آپ کو کیا حق پہنچتا ہے اس پر قفل لگانے کا، اور بلاوجہ اس پر اعتبار نہ کرنے کا؟ ایسا کیوں تجویز نہیں کیا جاتا کہ قفل مردوں پر لگا دیا جائے تا کہ وہ معاشرے میں کوئی فساد برپا نہ کر سکیں اور عورتوں کی عزتیں محفوظ رہیں؟ دراصل ان کے سارے فلسفے اور ایمان کی بنیاد ہی عورت کو غیر جاندار 'شے' اور مرد کو اس کا 'مالک' سمجھنا ہے، اسی لیے یہ بلا سوچے سمجھے اس طرح کی مثالیں اور دلائل پیش کر جاتے ہیں۔ مولانا کے دیگر دلائل میں بھی عورت کو ایک شے کے مشابہ سمجھا گیا ہے۔ ہمارا مولانا سے اختلاف اور جھگڑا صرف اسی نکتے پر ہے کہ ہم عورت کو انسان سمجھتے ہیں اور وہ ایک چیز۔

اب مولانا 'تعلق زوجین کی صحیح صورت' پر روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کے حقوق ٹھیک ٹھیک عدل سے مقرر کیے جائیں، ان کے درمیان ذمے داریاں مناسبت کے ساتھ تقسیم کی جائیں اور خاندان میں ان کے مراتب اور وظائف کا تقرر اس طور پر ہو کہ اعتدال اور توازن میں فرق نہ آنے پائے۔ یہ لوگ عدل، اعتدال، توازن اور وظائف کی باہمی تقسیم جیسے الفاظ استعمال کر کے صدیوں سے عورت کو بے وقوف بنا رہے ہیں۔ ایک فریق کو گھر پر بند کر دیا اور دوسرے کو آزاد اور کھلا چھوڑ دیا؛ یہ کس طرح کا اعتدال اور توازن ہے؟ مرد کو چار عورتیں دے دیں اور عورت کو ایک چوتھائی مرد، ایک فریق کو ملکیت سے محروم کر دیا (عورت کمائے گی نہیں تو اس کی ملکیت کہاں سے آئے گی؟) اور اس کی تخلیقی صلاحیتوں کو بچے سازی تک محدود کر دیا اور دوسرے فریق کو غلبے اور ملکیت کے تمام ذرائع فراہم کر دیے۔ یہ ہے عدل! مرد اور عورت کو آقا و غلام، غالب ومغلوب، فاعل اور مفعول کے رشتے میں باندھ کر اعتدال اور توازن کا نام دیا جارہا ہے۔ مولانا مرد اور عورت کے درمیان جو توازن تجویز کرتے ہیں، وہ معکوسی رشتے کا توازن ہے، مساواتی رشتے کا نہیں۔ جہاں تک مولانا کی اس دلیل کا تعلق ہے کہ تاریخی معلومات کے ریکارڈ میں کسی ایسی قوم کا نشان نہیں پایا جاتا جس نے عورت کو حاکم بنایا ہو، پھر دنیا میں عزت اور طاقت حاصل کی ہو یا کوئی کارنمایاں انجام دیا ہو۔ تو اس سلسلے میں عرض ہے، دور جدید کی یورپی تہذیب مرد عورت کے درمیان مساوات رکھ کر سائنس اور ٹیکنالوجی کے اعلیٰ ترین کارہائے نمایاں انجام دے

رہی ہے۔ اورعورتوں کو گھر کی ملکہ بنانے والے معاشرے ان اقوام کی غلامی کر رہے ہیں اور اپنی بربادی کا خود ہی منھ بولتا ثبوت ہیں۔ اور اگر ان لوگوں کو تاریخ میں جھانکنے کی توفیق ہو تو انسانی تہذیب کے اولین معاشرے مادری سری نظام پر مشتمل تھے یعنی عورت خاندان اور قبیلے کی سربراہ ہوتی تھی۔ زراعت عورت ہی کی ایجاد ہے جس نے انسان کو تہذیب اور تمدن سے آشنا کیا تھا، ورنہ یہ مرد وحشی اور شکاری کے سوا کچھ نہ تھا۔ یہ الگ بات ہے کہ تاریخی عوامل نے ایسا پلٹا کھایا کہ مرد نے ملکیت پر قبضہ کرلیا اور عورت کے فرائض کو امور خانہ داری تک محدود کر دیا۔ لیکن نہ مادرسری نظام حرف آخر تھا اور نہ پدرسری نظام، دونوں نے اپنے اپنے حالات میں تاریخ کو آگے بڑھنے میں مدد کی اور اب وہ مقام آگیا کہ تاریخ کی باگیں مرد اور عورت دونوں نے یکساں تھام لی ہیں۔ جن عوامل کی وجہ سے مادرسری اور پدرسری نظام بنے تھے، وہ دونوں ہی نابود ہو چکے ہیں۔ یہ خواہ مخواہ مذہب کے نام پر وقت کو پیچھے لے جا رہے ہیں اور تاریخ کی راہ میں رکاوٹ بنے ہوئے ہیں۔ مولانا مغربی تہذیب کی خیالی فساد آرائیوں پر صفحے کے صفحے کالے کرتے جاتے ہیں۔ اگر وہ تہذیب کسی سچ مچ جنسی فساد میں مبتلا ہوتی تو وہ معاشرہ ابھی تک ڈھیر ہو چکا ہوتا، حالاں کہ وہاں جتنا عدل، امن، سکون، ڈسپلن، اقدار کی پاس داری، قانون کی عملداری اور حقوق و فرائض کا توازن ہے، ہم صالح قومیں اس کا تصور بھی نہیں کرسکتیں۔ اور سب سے بڑی بات، فرد بھی آزاد ہے، جب کہ مولانا جو نظام معاشرت تجویز کرتے ہیں، اس میں ایک فریق (عورت) تو بالکل کچل ہی دیا جاتا ہے اور دوسرا (مرد) روبوٹ بن جاتا ہے۔

مولانا کے تھیسس میں مردوں اور عورتوں کو فریب دینے کا عمل ساتھ ساتھ چلتا ہے۔ مثلاً ایک جگہ بلند بانگ لفاظی میں لکھتے ہیں، ''اس سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ انسان ہونے میں مرد اور عورت دونوں مساوی ہیں، تمدن کی تعمیر اور تہذیب کی تاسیس و تشکیل اور انسانیت کی خدمت میں دونوں برابر کے شریک ہیں۔ ہر صالح تمدن کا فرض یہی ہے کہ مردوں کی طرح عورتوں کو بھی اپنی فطری استعداد اور صلاحیت کے مطابق زیادہ سے زیادہ ترقی کرنے کا موقع دے۔ انھیں بھی مردوں کی طرح تمدنی و معاشی حقوق عطا کرے اور انھیں معاشرت میں عزت کا مقام دے،'' وغیرہ وغیرہ۔ عورت کو کھوکھلے الفاظ سے بہلایا جاتا ہے، اس لیے کہ جب عملی تصویر سامنے آتی ہے تو یہ سب کچھ تحلیل ہو کر رہ جاتا ہے اور مولانا فوراً ہی یہ سوال اٹھا دیتے ہیں، ''کیا فطرت کا یہ مقصود ہے کہ دونوں پر ایک جیسی خدمات کا بار ڈالا جائے؟'' مولانا کے خیال کے مطابق ایک جیسی ذمے داریاں ڈالنے کے لیے ضروری ہے کہ دونوں کے نظام جسمانی بھی یکساں ہوں۔ اس کے بعد وہ زور دیتے ہیں کہ فطرت نے عورت کا جسم بچہ جننے اور اس کی پرورش کے لیے بنایا ہے۔ گویا تھوڑی دیر پہلے جو بیان مردوں کی طرح عورتوں کی فطری استعداد اور صلاحیت کو جو زیادہ سے زیادہ ترقی کی وکالت کر رہا تھا، اس کا مطلب عورت کی ہمہ گیر ترقی نہیں، محض بچہ جننے کی استعداد میں ترقی تھا۔ پھر مولانا ایام ماہواری کے دوران عورت کی طبیعت پر جو ضمنی اثرات پڑتے ہیں، ان پر اپنی کتاب کے کئی صفحے کالے کرتے ہیں، تا کہ عورت کو کسب معاش کے لیے

ناکارہ ثابت کیا جائے۔ ان کے نزدیک عورت کی ماہواری، حمل، رضاعت، بچے کی پرورش اور نگہداشت کے چکر سے فرصت نہیں مل سکتی۔ ظاہر ہے، ایک بچے سے فارغ ہونے پر پا کباز مرد اسے فرصت ہی کب دے گا، فوراً دوسرا بچہ پکڑا دے گا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر عورت کسب معاش کے لیے فطری طور پر ناکارہ ہے تو پوری ترقی یافتہ دنیا میں عورت ہر طرح کی سماجی، فنی، تفریحی اور معاشی سرگرمی میں کیوں کر مصروف ہے؟ مولانا سماجی میدان سے عورت کو بے دخل کرنے کے لیے 'فطرت' کو مسلسل اپنی ڈھال کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ پہلی بات مولانا کو یہ سمجھنی چاہیے کہ انسان جانور نہیں جو تمام تر زندگی 'فطرت' کے عین مطابق گزارے۔ انسان نے فطرت کی کئی چیزوں کو توڑا ہے اور اس میں انسانی ساختہ تہذیب کا رنگ بھرا ہے۔ یہ لوگ سمجھتے ہیں عورت کا کام بچے پر بچے جنتے اور انھیں پالتے رہنا ہے۔ مولانا فطرت کے نام پر عورت کو جانوروں جیسی زندگی گذارنے پر کیوں مجبور کرنا چاہتے ہیں؟ آج کا ترقی یافتہ انسان ایک دو بچوں سے زیادہ جننے کا قائل نہیں ہے۔ جدید طبی سہولتیں اور صحت کے معیاری وسائل کی وجہ سے عورت بچے کی پیدائش کے فوری بعد ہر طرح کے فرائض ادا کرنے کے قابل ہو جاتی ہے۔ اب تو بچے کی پیدائش کے لیے عورت کا ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔ تب مولانا کی 'فطرت' کہاں جائے گی؟

سارے مذہبی پیشوا حقوق نسواں پر بحث کرتے ہوئے بظاہر عورت کے بڑے 'ہمدرد' اور 'عدل و انصاف' کے پیروکار بن جاتے ہیں۔ انھیں بڑا دکھ ہوتا ہے کہ عورت بے چاری ہر تیسرے ہفتے ماہواری کا شکار ہو جاتی ہے، نو ماہ کے حمل اور بعد از حمل کا پورا ایک سال 'سختیاں' جھیلتے گذارے اور پھر بچے کی پرورش کے لیے اپنی راتوں کی نیندیں اور دن کا آرام حرام کرے اور اس کے بعد اسے روزی کمانے کی مشقت پر بھی لگا دیا جائے، یہ بہت بڑا 'ظلم' ہے، چنانچہ عورت کو مردانہ کاموں کے لیے تیار کرنا عین اقتضائے فطرت اور وضع فطرت کے خلاف ہے۔ چونکہ علم الحیات کی رو سے عورت کو بچے کی پیدائش اور پرورش کے لیے بنایا گیا ہے، چنانچہ اسے نفسیاتی طور پر بھی انفعالی کاموں کے لیے بنایا گیا ہے۔ جن کاموں کے لیے ''شدت، تحکم، مزاحمت اور سرد مزاجی چاہیے، ان میں عورت کو گھسیٹ لانا خود اس کو بھی ضائع کرنا ہے۔'' دراصل مولانا کے نزدیک عورت کا صرف ایک ہی روپ ہے اور وہ ہے مری، کچلی، دبی ہوئی عورت؛ اور ان کے خیال میں ایسی عورت ہی 'فطرت کے عین مطابق' ہے۔ مولانا نے واضح طور پر لکھا ہے کہ عورت کو سپہ سالار، مدبر اور منتظم بننے کی بجائے صرف اچھی ماں، اچھی بیوی اور اچھی خانہ دار ہی بننے کی کوشش کرنی چاہیے، ورنہ تمدن کا نقصان ہوگا۔ خاندان کے لیے روزی کمانا، اس کی حفاظت کرنا اور محنت طلب معاشرتی خدمات انجام دینا مرد کا کام ہے۔ بچوں کی پرورش، خانہ داری اور گھر کو (مرد کے لیے) سکون و راحت کی جنت بنانا عورت کا کام ہے۔ حتیٰ کہ مولانا کا ارشاد ہے کہ جس رکن کی 'دماغی اور قلبی' حالت بار بار ایام ماہواری اور حمل میں بگڑ جاتی ہو، وہ اختیارات کو استعمال کرنے کے قابل نہیں ہو سکتا۔ حد یہ ہے کہ مولانا اپنا مذکورہ بالا تھیس 'خاص علمی تحقیق اور سائنسی مشاہدات و تجربات' کی

مدد سے نکالا ہوا بتاتے ہیں۔ مذہبی پیشوا 'علم، سائنس اور تحقیق' کو کیسے بگاڑ کر جہالت میں ملفوف کر سکتے ہیں، یہ اس کا واضح ثبوت ہے۔ ظاہر ہے اندھی عقیدت رکھنے والے پیروکاروں کی سمجھ بوجھ کو پہلے ہی سے بند کر دیا گیا ہوتا ہے۔

یہ طے ہوجانے کے بعد کہ عورت کا فریضۂ منصبی صرف بچے پیدا کرنا، ان کی پرورش کرنا اور مرد کی راحت کا باعث بننا ہے، اور اس تقسیم میں مردوں کا کوئی قصور نہیں بلکہ یہ فرق فطرت کا پیدا کردہ ہے، مسئلہ ختم نہیں ہوتا۔ عورت کا مکمل طور پر قصہ پاک کرنے کے لیے ابھی اور 'فطری' ہتھیاروں کی ضرورت ہے۔ اب مولانا؛ عورت کے اندر فطرت نے جو شرم وحیا کا مادہ رکھا چھوڑا ہے، اس کی طرف آتے ہیں۔ اسے مولانا عورت کی بہترین صفت قرار دیتے ہیں۔ مولانا فلسفۂ زوجیت بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں؛ ''مرد اور عورت زندگی کے دو مساویانہ ساتھی نہیں، بلکہ زوجین میں سے ایک میں قوت فعل ہے اور دوسرے میں قوت انفعال۔ ایک برتر ہے اور دوسرا ماتحت، ایک کرنے والا ہے اور دوسرا کروانے والا، ایک دینے والا ہے اور دوسرا قبول کرنے والا۔ اب مولانا فرماتے ہیں کہ فاعل کو مفعول پر فضیلت ہے اور یہ فضیلت 'غلبہ، قوت اور اثر' کے معنی میں ہے۔ جو شے کسی دوسری شے پر فعل کرتی ہے، وہ اسی وجہ سے تو کرتی ہے کہ وہ اس پر غالب ہے، اس کے مقابلے میں طاقتور ہے اور اس پر اثر کرنے کی قوت رکھتی ہے۔ اور جو 'شے' اس کے فعل کو قبول کرتی ہے، وہ مغلوب ہے تو ایسا کرتی ہے۔ یہ بات غور کرنے کی ہے کہ مولانا عورت کو ایک شے کے مشابہ قرار دے رہے ہیں۔ یہاں ہم اس بات کی تردید کرنا چاہتے ہیں، کہ کوئی بھی جدید سائنس اور تحقیق مولانا کے فاعل اور مفعول کے فلسفے کو نہیں مانتی۔ بچے کی پیدائش کے عمل میں عورت اور مرد اپنی اپنی جگہ پر فاعل کا فریضہ ہی ادا کر رہے ہوتے ہیں، بلکہ عورت کا 'فاعلی' کردار مرد سے کئی گنا زیادہ ہے۔ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ جنسی عمل میں مرد عورت پر عمل پیرا ہوتا ہے، یا اسے کچھ 'دیتا' ہے بلکہ دونوں مساویانہ عمل میں شریک ہوتے ہیں۔

یہ طے کرنے کے بعد کہ عورت کا بنیادی فریضہ خانہ داری، بچوں کی پیدائش اور خاوند کی جسمانی ضروریات کو پورا کرنا ہے، پھر وہ عورت کے لباس اور ستر کے حدود مقرر کرتے ہیں۔ اس کے لیے وہ کلام مقدس کی روشنی میں نقاب اور برقع اوڑھنے کی سختی سے حمایت کرتے ہیں۔ صرف ناگزیر حاجت اور ضرورت میں ہی چہرہ کھولنے کی اجازت ہے اور یہ بھی اس لیے ہے کہ اسلام انتہا پسند مذہب نہیں۔ البتہ یہ سوچنا باقی ہے کہ اس اعتدال اور انتہا میں فرق کتنا باقی رہ گیا ہے؟ بات یہیں ختم نہیں ہوتی۔ پھر عورت کے باہر نکلنے کے 'قوانین' بنائے جاتے ہیں۔ اس میں پہلا حکم خداوندی یہ ہے کہ ''اپنے گھروں میں (وقار کے ساتھ) بیٹھی رہو... مردوں کے ساتھ بات کرنے میں درشت لہجہ استعمال کرو۔'' نرم لہجے میں مرد کہیں لٹو ہی نہ ہوجائیں۔ اگر عورت کو پاکیزہ کام کے لیے پاکیزہ جگہ جانے کی عام اجازت نہیں تو اسلام کسی سماجی کام کے لیے عورت کو باہر جانے کی اجازت کیسے دے سکتا ہے؟ اسے تو اپنے کسی عزیز ترین رشتے دار کے جنازے میں شریک ہونے کی اجازت

نہیں۔ احتیاط کا یہ عالم ہے کہ سو سال کی بوڑھی عورت سو سال کے بوڑھے نامحروم مرد کے ساتھ حج نہیں کر سکتی۔
اس کے بعد مولانا کہتے ہیں یہ ہے وہ 'عدل اور نقطۂ توسط' جس کی ساری دنیا کو ضرورت ہے۔

مندرجہ بالا معروضات کے بعد ہم عرض کرنا چاہیں گے کہ کچھ مسلم دانشور اور علما مولانا کے مؤقف سے اختلاف کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اسلام اتنی زیادہ سختی کی اجازت نہیں دیتا اور عورت آج کی دنیا کے تقاضوں کے مطابق فرائض ادا کر سکتی ہے، لیکن سچ یہی ہے کہ جو مولانا مودودی اور دیگر مذہبی پیشواؤں کا خیال ہے، وہی اسلام کا صحیح مؤقف ہے۔ اسلام میں عورت کی خود مختار حیثیت کا کوئی تصور نہیں۔ یہ سوچنا ہم سب کا کام ہے کہ کیا مذہب آج کی معاشرت، ضروریات اور آج کے انسان کے شعور کا ساتھ دے سکتا ہے؟ مذہبی تعلیمات ایک قدیم اور قبائلی معاشرت کا پرتو ہیں۔ وہ جدید ترقی یافتہ اور سائنسی تہذیب میں ہرگز فٹ نہیں ہوسکتیں۔ اگر اس کا نفاذ کرنا ہے تو پہلے جدید تہذیب اور آج کے شعور کو برباد کرنا ضروری ہے۔ ہمارے سامنے افغانستان کے طالبان کی مثال موجود ہے کہ اصلی مذہب اجڑی بستیوں اور کھنڈرات پر نافذ کیا جا سکتا ہے۔ اگر آج کی عورت اپنی ذات کی ہمہ پہلو ترقی چاہتی ہے، خود کو انسان کے طور پر منوانا چاہتی ہے، فطری اور ذہنی صلاحیتوں کو استعمال کر کے اپنی ذات اور زندگی کے بامقصد ہونے کا روحانی احساس حاصل کرنا چاہتی ہے، سماجی ترقی اور تہذیب کی ترقی میں اپنا کردار ادا کرنا چاہتی ہے، اسے اگر حقیقی خوشی درکار ہے تو پھر ہمیں مذہب کے رول کو اپنی اجتماعی زندگی میں محدود کرنے کے بارے میں سنجیدگی سے سوچنا ہوگا۔ مذہب انسان کی اندر کی کمزوریوں کی تسکین تو کر سکتا ہے، اسے کچھ پریشان سوالوں سے چھٹکارا تو دلوا سکتا ہے، اس کے لیے کچھ روحانی سکون کا باعث تو بن سکتا ہے لیکن تہذیب کی رہنمائی کے لیے ہمیں خود اپنے عقل، شعور اور عملی تقاضوں کی ضرورت بھی ہوگی۔

['ثقافتی گھٹن اور مسلم معاشرہ'، آج کی کتابیں، کراچی، ۲۰۰۹ء]

حجاب کی حقیقت

شیخ برہان الدین

معاشروں میں حجاب کے معنی میں سب سے زیادہ مروج معنی وہ نقاب ہے جو خواتین پہنتی ہیں۔

مقدس صحیفوں میں حجاب کے بارے میں موجود احکام کے تعلق سے محققین اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اسلام میں حجاب خواتین کے لباس کے معنوں میں جبر کی صورت میں نہیں ہونا چاہیے، کیوں کہ حجاب وحی قرآن کے نزول سے قبل کے زمانے سے رائج تھا۔ سر کا ڈھانپنا ظہور اسلام سے بہت پہلے عربوں کے دوسرے ممالک سے رابطوں اور میل جول کی وجہ سے عرب معاشرے میں رائج ہو چکا تھا۔ اس وقت حجاب خاص طبقے کی خواتین کے لیے مخصوص تھا، جو ان کے اعلیٰ سماجی مرتبے کی علامت تھا۔

لیلیٰ احمد اپنی کتاب بعنوان 'اسلام میں عورت اور صنف: ایک جدید بحث کا تاریخی پس منظر' میں لکھتی ہیں کہ ساسانیوں کے دور میں اسی طرح حجاب پہنا جاتا تھا اور عورتوں کو معاشرتی امور سے الگ رکھنے کی رسم، مشرق وسطیٰ کے عیسائیوں اور بحیرۂ روم کے ساحلی علاقوں کے لوگوں میں ظہور اسلام سے قبل بڑی سختی سے رائج تھی۔ حضور اکرمؐ کے زمانے میں، اور وہ بھی صرف آپ کی زندگی کے آخری دور میں، صرف آپ کی ازواج مطہرات حجاب کرنے کی پابند تھیں۔ (۱)

وہ اس کے بعد لکھتی ہیں:

> یقیناً حجاب حضرت محمدؐ کے ذریعے عرب معاشرے میں متعارف نہیں ہوا، بلکہ یہ معاشرے کے چند خاص طبقوں میں پہلے سے رائج ایک رسم تھی، جس کا تعلق معاشرتی مقام و منزلت سے تھا۔ یونانیوں، رومیوں، یہودیوں اور آسوریوں میں مختلف طریقے سے حجاب رائج تھا۔ قرآن کریم میں صراحت کے ساتھ حجاب تجویز نہیں کیا گیا ہے اور خواتین کے لباس کے بارے میں آیات محدود ہیں اور عورتوں کو ستر اور سینہ چھپانے کا حکم دیتی ہیں۔ (سورۂ نور: ۲۴، آیات ۱۳/ اور ۲۳)۔ حضور اکرمؐ کی زندگی میں صرف آپ کی ازواج مطہرات حجاب کرتی تھیں اور یہ حدیث کہ: 'اس نے حجاب کیا' کی

اصطلاح ان معنوں میں تھی کہ وہ خاتون حضور کی زوجیت میں آ گئیں۔ لہٰذا ہمیں یہ معلوم نہیں کہ پھر حجاب کس طرح معاشرے میں رائج ہو گیا۔ زیادہ احتمال یہ ہے کہ اِس کی اصل وجہ وہ اثرات ہیں جو اس وقت عرب معاشرے پر پڑے تھے، جب مسلمانوں نے وہ علاقے فتح کیے جہاں امرا کے طبقے کی خواتین اپنی دولت مندی اور اعلیٰ سماجی رتبے کے اظہار کے طور پر حجاب کرتی تھیں۔ اس کے علاوہ حضور اکرمؐ کی ازواج کو عملی نمونہ قرار دینے کی وجہ سے بھی حجاب کا رواج عام ہوا۔

آج کل حجاب کے لیے 'چادر' کا لفظ استعمال ہو رہا ہے۔ اس کی بنیاد بھی قبل اسلام کی طرف لوٹتی ہے کہ اشرافی دولت مند خواتین کو ایک جگہ سے دوسری جگہ محمل میں لے جایا جاتا تھا، جس کے اردگرد چادر لگائی جاتی تھی۔ (۲)

جان اسپوزیتو، جو جارج ٹاؤن کی یونیورسٹی میں تحقیقات اسلامی کے پروفیسر ہیں، لکھتے ہیں کہ حجاب پہننے کی رسم دراصل ایران اور مشرقی روم کو فتح کرنے کے بعد رائج ہوئی اور اس کے بعد اسے قرآن کی اسلامی اقدار کے عنوان سے یاد کیا جانے لگا۔ قرآن کریم میں عورتوں کو الگ رکھنے کی کوئی صراحت موجود نہیں، بلکہ اس کے برعکس اسلام خواتین اور مردوں، دونوں کو معاشرے میں دینی امور میں شرکت کی تاکید کرتا ہے۔ (۳)

شیخ محمد غزالی نے اپنی کتاب بعنوان 'فقہ و حدیث میں سنت' میں تمام ایسی رسوم کو، جو پسماندگی اور جہالت کا سبب بنتی ہیں اور عورتوں کو معاشرے میں اپنا کردار ادا کرنے سے روکتی ہیں، دراصل جاہلیت کے زمانے کے افکار اور اعمال کہا ہے۔ ایسی روشیں روح اسلام کے برخلاف ہیں۔ غزالی مزید کہتے ہیں کہ پیغمبرؐ اسلام کے زمانے میں خواتین مساوی درجہ رکھتی تھیں اور گھر میں اور میدانِ جنگ میں شرکت کرتی تھیں، مگر آج حقیقی اسلام، 'اسلام' کے نام پر نابود ہو چکا ہے۔

شیخ غلائینی اپنی کتاب 'اسلام: روح تمدن' میں یاد دلاتے ہیں کہ حجاب قبل اسلام کے زمانے کی رسم ہے اور مسلمانوں نے دوسری اقوام سے اپنے میل جول بڑھنے کی وجہ سے اس رسم کو اپنا کر رائج کیا ہے۔ (۴)

نذیرہ زین الدین نے بھی اس نکتے کی طرف توجہ دلائی ہے کہ حجاب صرف امیر خاندانوں میں رائج ایک رسم تھی جو ان کی معاشرتی حیثیت اور مقام و مرتبے کو ظاہر کرتی تھی۔

اسی طرح وہ شیخ عبدالقادر سے یہ قول نقل کرتی ہیں کہ وہ بھی حجاب کو معزز اور خوش حال خاندانوں میں رائج ایک رسم کہتے ہیں جو انھیں دوسرے خاندانوں سے ممتاز کرتی تھی۔ نذیرہ زین الدین نے اِس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ آج کل حجاب جس انداز سے رائج ہے، یہ شریعت اسلامی کے مطابق نہیں۔ (۵)

ایک اور مسلمان محقق، عبدالحلیم ابوشیق نے اسلام میں عورت کے موضوع کے بارے میں اپنی کتاب بعنوان 'پیامبر اکرمؐ (۶) کے زمانے میں عورتوں کی آزادی میں ایک جامع تحقیق پیش کی ہے اور وہ نذیرہ زین الدین اور غزالی کے ہم خیال ہیں کہ حضرت محمدؐ کے زمانے میں عورتیں اپنے مرتبے اور منزلت کے اعتبار سے

آج کی عورتوں سے بہتر حالت میں تھیں۔

آج ایک صدی سے زیادہ عرصے سے حجاب کے پہننے اور نہ پہننے کا موضوع اسلامی معاشروں میں اختلافی مسئلہ بنا ہوا ہے۔

مراکشی ماہر سماجیات فاطمہ مرنیسی نے اپنی کتاب 'مرد اشرافیہ اور حجاب' میں اسلامی خواتین کے حقوق کی طرف داری کرتے ہوئے قدامت پرست معاشروں میں صنفی امتیاز کی بنیاد پر مردوں عورتوں کی علیحدگی کو مذہبی اداروں کی حاکمیت کا نتیجہ قرار دیا ہے اور اس پر سخت تنقید کی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ مقدس کتابوں کے متن میں تحریف کر کے اور انھیں خاص انداز سے ترتیب دے کر اپنی پسند کے معنی پہنائے گئے ہیں۔ اسے وہ اسلامی معاشرے میں خواتین کے حقوق کے خلاف طاقت کا استعمال قرار دیتی ہیں۔ (۷)

قرآن کریم میں 'حجاب' سے متعلق آیات

حجاب کی تاریخ اور اس کے مقصد سے قطع نظر موجودہ زمانے میں حجاب کے اصولوں کو اسلامی شریعت میں ایک قانونی شکل دے دی گئی ہے اور اس سلسلے میں قرآن کریم کی چند آیات کو بنیاد بنا کر حجاب کو خواتین پر مسلط کیا گیا ہے اور وہ آیات یہ ہیں: سورۂ نور کی آیات ۳۰ اور ۳۱؛ اور سورۂ احزاب کی آیات ۵۸ اور ۵۹۔

قرآن کریم عفت اور پاک دامنی کے حوالے سے اپنا واضح اصول سورۂ نور کی آیات ۳۰ اور ۳۱ میں بیان کرتا ہے۔ یہ اصول مرد و زن، دونوں کے لیے یکساں ہے۔

قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ

[مومن مردوں سے کہہ دو کہ وہ اپنی نظریں نیچی رکھا کریں اور اپنی شرم و حیا کی حفاظت کیا کریں، یہ اُن کے لیے بڑی پاکیزگی کی بات ہے؛ اور جو کام یہ کرتے ہیں، بے شک اللہ اُن سے باخبر ہے۔] (قرآن کریم، سورہ نور، آیت ۳۰)

وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُون

[اور مومن عورتوں سے بھی کہہ دو کہ وہ بھی اپنی نگاہیں نیچی رکھا کریں اور اپنی شرم و حیا کی حفاظت کیا

کریں اور اپنی آرائش کو ظاہر نہ ہونے دیا کریں، مگر جو خود نمایاں ہو رہا ہو۔ اور اپنے سینوں پر اوڑھنیاں اوڑھے رہا کریں اور اپنے شوہر اور باپ اور سسر اور بیٹوں اور شوہر کے بیٹوں، اور اپنے بھائیوں اور بھتیجوں اور بھانجوں اور اپنی ہی قسم کی عورتوں اور کنیزوں اور غلاموں، نیز ان خدام کے سوا جو عورتوں کی خواہش نہ رکھیں، یا ایسے لڑکوں کے سوا، جو عورتوں کے پردے کی چیزوں سے واقف نہ ہوں، کسی اور پر اپنی زینت اور آرائش کو ظاہر نہ ہونے دیں۔ اور اپنے پاؤں کو زمین پر اِس طرح نہ ماریں کہ ان کا پوشیدہ زیور معلوم ہو جائے۔ اے مومنو! تم سب اللہ کے آگے توبہ کرو، تاکہ فلاح پاؤ۔] (قرآن کریم، سورہ نور، آیت ۳۱)

مندرجہ بالا آیات کے مطابق مسلمان مرد اور مسلمان عورتوں کو چاہیے کہ عفت اور پاک دامنی اختیار کریں۔ اپنی نگاہوں اور اعمال کا خیال رکھیں۔ عورتوں کے لباس میں صرف سینوں کو چھپانے کی تاکید کی گئی ہے۔ قرآن کریم نے اس بارے میں جزئیات بیان نہیں کی ہیں اور سب سے اہم نکتہ یہ ہے کہ ایسا نہ کرنے میں کوئی سزا بھی مقرر نہیں کی ہے۔

ممتاز محققین میں سے ایک اہم محقق محمد اسد (۸) نے سورۂ نور، آیت ۳۱ کی تفسیر یوں کی ہے:

لفظ 'خیمار' جس کی جمع 'خمور' ہے، اس آیت میں استعمال کیا گیا ہے۔ یہ لفظ سر کی اوڑھنی کے معنوں میں ہے جو ظہور اسلام سے قبل اور بعد عرب خواتین میں زینت و آرائش کے لیے استعمال ہوتی تھی، حجاب کے لیے نہیں۔ اکثر قدیم مفسرین کے خیال میں 'خیمار' اسلام سے قبل صرف آرائش کی چیز تھی۔ عورتیں اسے سر پر رکھ کر فیشن اور رسم کے مطابق پیچھے کی طرف ڈال دیا کرتی تھیں۔ اس زمانے میں عام طور پر عورتوں کی قمیص کا گلا سامنے سے کھلا ہوتا تھا، لہٰذا اس آیت میں حکم دیا گیا ہے کہ عورتیں 'خیمار' کے ذریعے اسے ڈھانپ لیں۔ یہ لفظ 'خیمار' حضور اکرمؐ کے زمانے میں خاصا جانا پہچانا اور مروج تھا، مگر اوپر کی آیت کے ایک حصے کے مطابق جس میں یہ حکم آیا کہ: ''مگر وہ جو خود نمایاں ہو جائے''، تو یہ حکم سینے کے بارے میں نہیں تھا۔ سینے کا ڈھانپنا تو لازم قرار دیا گیا تھا اور کہا گیا تھا کہ سینہ چھپایا جائے اور اسے نمایاں نہ کیا جائے، مگر سر چھپانے پر مجبور نہیں کیا گیا ہے۔ حجاب کے معاملے میں مومن صادق کا وجدان خود فیصلہ کرنے کے لیے کافی ہے، کیوں کہ پیغمبر اکرمؐ سے ایک حدیث منقول ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ''صحیح فیصلہ کرنے کے لیے اپنے وجدان اور ضمیر سے رجوع کرو، اس میں جس کسی چیز سے بھی اذیت پہنچے، اس سے دوری اختیار کرو۔''

خواتین کے لباس کے متعلق سورۂ احزاب کی آیت نمبر ۵۸ اور ۵۹ ملاحظہ فرمائیں۔

وَالَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَاناً وَإِثْماً مُّبِيْناً

[اور جو لوگ مومن مردوں اور مومن عورتوں کو ایسے کام (کی تہمت) سے، جو انھوں نے نہ کیا ہو، ایذا

دیں تو انھوں نے بہتان اور صریح گناہ کا بوجھ اپنے سر پر رکھا۔] (قرآن کریم، سورہ احزاب، آیت ۵۸)

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً

[اے نبی! اپنی بیویوں اور بیٹیوں اور اہلِ ایمان کی عورتوں سے کہہ دو کہ وہ اپنے اوپر اپنی چادر کے پلّو لٹکا لیا کریں۔ یہ زیادہ مناسب طریقہ ہے تا کہ وہ پہچان لی جائیں اور نہ ستائی جائیں اور اللہ معاف کرنے والا اور رحم کرنے والا ہے۔] (قرآن کریم، سورہ احزاب، آیت ۵۹)

مندرجہ بالا آیات کے مطابق اس زمانے میں مسلمان مرد اور خواتین، دونوں کو آزار و اذیت دینا عام تھا، اس لیے اذیت سے بچنے کے لیے انھیں گھر سے باہر نکلتے وقت بیرونی چادر (جلابیب) اوڑھنی پڑتی تھی۔ لہٰذا اس آیت سے ہرگز یہ مراد نہیں ہے کہ عورتوں کو چادر پہنا کر گھر میں قید کر لیا جائے، بلکہ انھیں آزار و اذیت سے بچانا مطلوب تھا۔ ایسے معاشروں میں، جہاں مسلمان خواتین کے لیے ایسا کوئی خوف نہ ہو تو ان کے لیے کسی بیرونی چادر کو اوڑھنا ضروری نہیں، کیوں کہ صرف ایک ایسے کپڑے کو پہننا کوئی معنی نہیں رکھتا جو اس حکم قرآنی کے حقیقی اصول پر پورا نہیں اترتا۔(۹)

یہ بات مسلم ہے کہ مختلف معاشرے قرآن کے حقیقی پیغام کو قبول کرنے کے بجائے اپنی قومی اور ثقافتی رسم پر عمل پیرا ہوتے ہیں اور نتیجے کے طور پر حجاب کے سطحی ترین معنی میں کپڑے کے ایک ٹکڑے کو عورتوں کے لباس کا حصہ قرار دیتے ہیں اور حجاب کے وسیع اور جامع معنی پر کبھی توجہ نہیں دیتے۔

نذیرہ زین الدین کہتی ہیں: انسان کے اخلاقی پہلو، نجابت اور وجدان صادق، اس کے ظاہری حجاب سے بدرجہا بہتر ہیں۔ حجابِ ظاہری کا کوئی حاصل نہیں، بلکہ ہر شخص کی ذات میں موجود پاکیزگی اور دانش مندی ہی کارآمد ہے۔ نذیرہ اپنی کتاب کے ایک حصے 'السّفور والحجاب' کو اس نتیجے پر ختم کرتی ہیں کہ یہ کوئی اسلامی فریضہ نہیں کہ مسلمان خواتین اپنے سر کو ڈھانپیں۔ اگر اسلامی قانون کے وضع کرنے والوں نے یہ تہیہ کر رکھا ہے کہ حجاب مسلمان خواتین کے لیے لازم ہے تو انھوں نے غلط سمجھا ہے۔(۱۰)

بعض ممالک میں آج کے دور میں حجاب اپنے سیاسی عقیدے کے اظہار کے طور پر بیرونی طاقتوں کے دباؤ سے آزادی حاصل کرنے اور ان کے تسلط سے جان چھڑانے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

بہ ہر حال، وجہیں جو بھی ہوں اور جو بھی نظریات اور دلیلیں پیش کی جائیں، خواتین کے لیے چہرہ اور سر چھپانے کے لیے قرآن کریم میں کوئی ایسا دستور العمل موجود نہیں۔

References:

1. Ahmed, Leyla, Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate, (New Haven: Yale University Press, 1992), p.5 4- Ibid., p. 56
2- Aslan, Reza, No god but God, (Random House Inc. New York, NY, 2005) p.65
3- John Esposito, Islam: The Straight Path,(Oxford University Press, 3rd Edition, 2005) p.98 7- Shaykh Muhammad al-Ghazali.: Sunna Between Fiqh and Hadith (Cairo: Dar al-Shuruq, 1989, 7th edition, 1990)
4- Shaykh Mustafa al-Ghalayini, Islam ruh al-madaniyya (Islam: The Spirit of Civilization)(Beirut: al-Maktabah al-Asriyya)1960) P.253
5- Nazira Zin al-Din, al-Sufur Wa'l-hijab (Beirut: Quzma Publications, 1928) pp.255-56
6- Abd al-Halim Abu Shiqa, Tahrir al-mara' fi 'asr al-risalah (Kuwait: Dar al-Qalam, 1990)
7- Fatima Mernissi, The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam. translated by Mary Jo Lakeland (Addison-Wesley, 1991)
8- Translated and explained by Muhammad Asad, The Message of the Qur'an (Dar al-Andalus, Gibraltar. 1984) p.538
9- Ibrahim B. Syed, article on Women in Islam: Hijab, (Islamic Research Foundation International, Inc, Louisville, KY. November 3, 1998)
10- Nazira Zin al-Din, al-Sufur Wa'l-hijab (Beirut: Quzma Publications: 1928), p 37

حجاب: اسلامی فریضہ یا سیاسی اسلام؟

طارق فتح

ترجمہ: ایم۔ وسیم

طارق فتح پاکستانی نژاد کنیڈین مسلمان ہیں۔ زیر نظر مضمون ان کی انگریزی کتاب "Chasing A Mirage: The Tragic Illusion of an Islamic State" سے ماخوذ ہے۔ اس کتاب کے دیگر کچھ اور اہم مضامین زیر نظر شمارے میں مختلف ابواب کے تحت شامل اشاعت ہیں۔ جہاں تک زیر نظر مضمون کا تعلق ہے، ہم نے ان کچھ حصوں کو حذف کر دیا ہے جو نفس موضوع سے تعلق نہیں رکھتے تھے، مثلاً غیر مسلم قیدی عورتوں کے ساتھ سلوک، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کا عورتوں کے تعلق سے نظریہ یا موسیقی وغیرہ، ظاہر ہے یہ تمام موضوعات اہم ہونے کے باوجود غیر متعلقہ ہیں۔

خالد حسینی کے روح میں چھید کرنے والے ناول "A Thousand Splended Suns" کی کردار نینا ایک غریب ماں، اپنی پانچ سالہ بیٹی مریم سے کہتی ہے: ''میری یہ بات اچھی طرح سمجھ لو اور پلے باندھ لو۔ بیٹی! جس طرح قطب نما کی سوئی ہمیشہ شمال کی سمت میں کھڑی رہتی ہے، اسی طرح مرد کی الزام تراش انگلی ہمیشہ عورت کو ڈھونڈ لیتی ہے۔ سمجھ گئیں مریم!''

اگر چہ حسینی کا ناول افغانستان کے طرز زندگی کے بارے میں ہے لیکن اوپر لکھے گئے چند الفاظ میں پوری مسلم دنیا میں خواتین کی زندگیوں پر مردوں کی بالا دستی کا احاطہ ہوتا ہے، مریم کی طرح لاکھوں مسلمان لڑکیوں کو ان کی اوائل عمری ہی میں ان کی ماؤں کی جانب سے بتا دیا جاتا ہے کہ تمھاری معاشرے میں جگہ صرف فرمانبرداری سے عبارت ہے۔ یہ فرمانبرداری خدا نہیں، مرد کی ہے۔ اطاعت گزاری اور محکومیت پر حجاب ۲ میٹر لمبا کپڑا جو آج اسلام کی عالمگیر پہچان ہے، سے زیادہ اور کوئی ادارہ مجبور نہیں کرتا۔ حجاب پہن کر فرمانبرداری کا

اظہار نہ کرنے والی مسلم عورتوں کو سنگین نتائج کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے، بالخصوص اگر وہ ایک اسلامی ریاست میں قانونی تقاضے کے تحت رہ رہی ہوں۔ ایک مثال فلسطین کے اسلام پسند گروپ Swords of Islamic Rightousness کی طرف سے مشرق وسطیٰ کی ایک ٹی وی نیوز کاسٹر کو لکھا گیا خط ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ ''تم انتہائی بے حیا اور اخلاق باختہ ہو۔'' یہ جہادی اپنی ان بہنوں سے مخاطب تھے جو فلسطینی ٹی وی کے لیے کام کررہی ہیں۔ انھوں نے خواتین سے مطالبہ کیا کہ وہ حجاب پہننا شروع کریں۔ اس گروپ نے دھمکی دی کہ اگر وہ ننگے سر نظر آئیں تو ایک ایک کرکے ان کے گلے کاٹ دیے جائیں گے، اگر ضرورت پڑی تو قوم کی اخلاقیات اور روح کا تحفظ کیا جائے گا۔

ٹی وی کی معروف میزبان رعنا شاہین کو یہ دھمکی موبائل ایس ایم ایس کے ذریعے بھیجی گئی۔ اگرچہ رعنا شاہین تھوڑی خوفزدہ ہوگئیں، تاہم وہ بدستور آمادہ بہ بغاوت رہیں، انھوں نے اخبارنویسوں کو بتایا کہ ''میں ان دھمکیوں کو انتہائی سنجیدگی سے لے رہی ہوں لیکن میں حجاب پہننا شروع نہیں کروں گی۔'' البتہ یہ جون ۲۰۰۷ء تھا، ایک ماہ کے اندر غزہ پر بنیاد پرست تحریک حماس کے مسلح افراد کا قبضہ ہوگیا، اور پھر Swords of Islamic Righteousness کی دھمکی سامنے آگئی۔ جس وقت یہ کتاب اشاعت کے لیے پریس میں جارہی تھی، غزہ میں محض چند خواتین کھلے عام نقاب کے بغیر چل پھر رہی تھیں۔

کپڑے کے اس ٹکڑے کے بارے میں کیا خیال ہے جو اسلام پسندوں میں خودساختہ نیکوکاری کا اظہار ہے؟ خواتین کے بالوں کے بارے میں آپ کیا کہتے ہیں، جو ان کے جسم کا سب سے زیادہ بے جان حصہ ہے اور جو چند مسلمان مردوں کے اندر جذباتی تحریک پیدا کرتے ہیں؟ اس کے علاوہ آخر کئی خواتین جن میں تعلیم یافتہ اور روشن خیال بھی شامل ہیں، کیوں اپنی زندگی پر مردوں کے اختیار کے سامنے سرتسلیم خم کرتی ہیں؟ یہ مردان کے شوہر، بھائی، بیٹے اور یقیناً علما اور مرد اسکالر ہیں جنھوں نے صدیوں قبل خواتین کے لیے یہ قانون متعارف کرایا۔ خواتین کا سر ڈھانپنا کس طرح ایک تقاضا ٹھہر سکتا ہے، جب کہ یہ قرآن کے اصولوں سے مطابقت نہیں رکھتا؟ اسے اسلام پسندوں کے اس جبر کے پیچھے کون سی منطق کارفرما ہے؟ اور کیا خدا واقعی کسی عورت کا ننگا سر دیکھ کر ناراض ہوتا ہے؟

مسلم اکثریت کے کئی ممالک جہاں اسلام پسندوں کو اگر سیاسی میدان میں نہیں تو کم ازکم مذہبی میدان میں کھلی چھوٹ حاصل ہے، وہاں جہادی عناصر اپنے الفاظ اور عمل کو ڈھکا چھپا نہیں رکھتے۔ تاہم مغرب میں اسلام پسندوں کے ہتھکنڈوں کو فریب کے پردوں میں چھپایا جاتا ہے تاکہ لبرل لیفٹ حلقوں کی حمایت حاصل کی جاسکے۔ حتیٰ کہ حقوق نسواں کے علمبرداروں کو بھی قائل کرلیا جاتا ہے۔ شمالی امریکہ اور یورپ میں اس منتر کو 'چوائس' جیسے نقطہ سے پارلیمانی مارکیٹ میں پیش کیا جاتا ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ کسی کی اپنی مرضی (چوائس) ہے، ایک خاتون خود فیصلہ کرسکتی ہے کہ وہ حجاب اوڑھے یا نہ اوڑھے۔ کسی خاتون کے حق ارادی سے اختلاف کون

کرسکتا ہے۔ یہ ایک ایسا لفظ ہے جو حقوق نسواں کے ابتدائی ایام کی جدوجہد سے منسلک آزادی کے سلسلے سے وابستہ ہے۔

اگرچہ اس ایجنڈے کو محتاط طریقے سے مخفی رکھا گیا ہے لیکن اس کا اصل مقصد نوجوان مسلمان لڑکیوں میں نقاب نہ اوڑھنے پر خوف و ہراس پھیلانا ہے۔ اس بات کا ثبوت کیوبک میں ۲۰۰۷ء میں تائیکونڈو کے مقابلے کے دوران سامنے آنے والا بدنام زمانہ تنازعہ ہے۔ ٹورنامنٹ کے آغاز پر مانٹریال مسجد کے مسلم کمیونٹی سنٹر کی حمایت یافتہ نوجوان مسلمان لڑکیوں کی ٹیم نے ہیلمٹ کے نیچے حجاب پہننے کی اجازت ملنے تک کھیلنے سے انکار کردیا۔ منتظمین کا موقف تھا کہ کھیل کے قواعد وضوابط مروجہ ہیلمٹ کے سوا کچھ اور پہننے کی اجازت نہیں دیتے، چونکہ ہیلمٹ حجاب سے زیادہ بالوں کو ڈھانپتا ہے، چنانچہ حجاب کی ضرورت نہیں۔ اس کے علاوہ یہ فیصلہ سکیورٹی کے نقطہ نظر سے بھی کیا گیا ہے۔ انھوں نے نشاندہی کی کہ تائیکوانڈو ایک مارشل آرٹ ہے جس میں کک مارنا اور اٹھا کر پھینکنا شامل ہے، خدشہ ہے اس عمل کے دوران حجاب اتر سکتا ہے۔

ان نوجوان لڑکیوں کے والدین کوچ اور مسجد انتظامیہ نے بچیوں کی ٹورنامنٹ میں شرکت سے انکار کردیا۔ ۸ سے ۱۲ سال کی بچیوں پر مشتمل یہ ٹیم اس فیصلے بعد گھروں کو واپس چلی گئی۔ ٹیم کی ایک رکن بسان منظور نے رپورٹروں کو بتایا کہ ''مجھے بہت افسوس ہوا کیوں کہ ہم نے بہت محنت کی تھی، ہمیں بیکار وجوہات کی بنا پر دستبردار کرایا گیا۔''

اگلے روز یہ خبر کینیڈا کے تمام اخبارات کے صفحہ اول کی زینت بنی، اسلام پسندوں میں خوشی کی لہر دوڑ گئی، اس واقعے سے انھیں ایک اور موقع مل گیا کہ وہ عدم تحفظ کے شکار مسلمان نوجوان نسل میں یہ پروپیگنڈا کرسکیں کہ کینیڈا بہرصورت ایک مسلمان دشمن ملک ہے اور یہ کہ مسلمان نوجوانوں کو نشانہ بنایا جارہا ہے۔

جو بات تمام اخبارات میں نہیں شائع ہوئی، وہ یہ حقیقت ہے کہ شریعت کی سخت ترین تشریح میں بھی نابالغ مسلمان لڑکیوں پر سر ڈھانپنے کی پابندی نہیں ہے، جب کہ یہاں آٹھ سالہ بچی کو زبردستی حجاب اوڑھنے پر مجبور کیا جارہا تھا لیکن کسی ایک رپورٹر یا کالم نگار نے والدین اور مسجد کو چیلنج کرنے کی جرأت نہیں کی۔ مسلم کینیڈین کانگریس اس مسئلے پر آگے بڑھی اور ایک بیان جاری کیا جس میں اس بات پر تشویش اور مایوسی کا اظہار کیا گیا کہ اسلام پسند حجاب کو ایک بار پھر کینیڈا میں اپنا ایجنڈا آگے بڑھانے کے لیے بطور سیاسی ہتھیار استعمال کررہے ہیں۔ بیان میں کہا گیا؛ ''ہیلمٹ حجاب کے متبادل کے طور پر کافی تھے، حالاں کہ قرآنی احکامات کی سخت ترین تشریح میں بھی کمسن بچیوں کے حجاب کی پابندی نہیں، اس کے باوجود والدین نے اس معاملے کو مسلمانوں کی شناخت کا سیاسی رنگ دے دیا۔''

اس اسٹوری میں حقائق مسخ کرنے کا ایک اور پہلو تھا، اسے بھی اخبارات نے رپورٹ نہیں کیا۔ جس مسجد کا ذکر کیا جارہا ہے، وہ مانٹریال میں حزب اللہ نواز سرگرمیوں کا گڑھ ہے تاہم یہ پہلو اس اسٹوری سے متعلق

نہیں، جو بات سرے سے گول کی گئی وہ اس مسجد کی انتظامیہ کی طرف سے نوجوان لڑکیوں کو دی گئی تنبیہ تھی کہ اگر انھوں نے نقاب نہ پہنے تو انھیں جنسی زیادتی کا نشانہ بننا پڑ سکتا ہے۔ ویب سائٹ پر دیے گئے پیغام میں مسجد انتظامیہ نے خبردار کیا کہ اگر نوجوان لڑکیوں نے حجاب اتارے تو اس کا نتیجہ 'حرام بچوں' کی پیدائش کی صورت میں نکل سکتا ہے۔ کوئی بھی شخص ایک ۱۰ سالہ بچی کو ممکنہ ریپ کی وارننگ سے پیدا ہونے والے صدمے کا صرف تصور ہی کرسکتا ہے۔ کیا یہی وہ 'چوائس' ہے جس کا اسلام پسند ڈھنڈورا پیٹتے ہیں؟

مانٹریال کی مسجد کی ویب سائٹ پر 'حجاب پہننے کے فوائد' کی جو فہرست دی گئی ہے، اس میں یہ بھی شامل ہے کہ 'مردوں کی پُر ہوس نظروں سے خود کو بچانا۔' مسجد نے 'حجاب نہ پہننے کے مضمرات' کی بھی فہرست دی ہے جس میں لکھا ہے کہ: ''طلاق، زنا، زیادتی، حرامی بچوں کی پیدائش، ذہنی تناؤ، عدم تحفظ اور شوہروں کے ذہن میں شکوک وشبہات اور نتیجتاً خانگی بدمزگی۔ نوجوان افراد کو ہوس اور غیر اخلاقی راستے کی طرف مائل کرنے کی شہ دینا۔''

گویا ریپ اور حرامی بچوں کی پیدائش کے خوف وخطرات کافی نہیں تھے کہ ان دس سال یا اس سے کم عمر کی بچیوں کو بتایا گیا کہ تم نے اگر پردہ نہ کیا تو دائرۂ اسلام سے خارج ہوجاؤ گی۔ ویب سائٹ کہتی ہے کہ، ''حجاب ہٹا کر آپ اپنے عقیدے کو تباہ کرتی ہیں، اسلام کا مطلب ہے تمام افعال میں اللہ کی فرمانبرداری، جو لوگ فرمانبرداری سے روگردانی کرتے ہیں، مسلمان قرار نہیں دیے جا سکتے۔'' لہٰذا حجاب ہٹانے کی بجائے تائیکوانڈو ٹورنامنٹ سے باہر ہونے کے لڑکیوں کے فیصلے پر کم ہی حیرت ہونی چاہیے اور گویا آخرت کے عذاب کی دھمکیاں کافی نہیں تھیں کہ مسجد کی انتظامیہ نے کہا کہ لڑکیوں کو حجاب اتارنے کے نتائج معاشرے کو بھی بھگتنا پڑیں گے۔ یہ کہا گیا ہے کہ نوجوان مرد مجرمانہ سرگرمیوں کی طرف راغب ہوسکتے ہیں۔ قتل اور ڈکیتی تک کے مرتکب ہوسکتے ہیں اور یہ کہ یوم حشر کو ایسے مردوں کے جرائم کی ذمہ داری بھی بے پردہ عورتوں پر ہوگی۔ میں یہاں مسجد کے انٹرنیٹ ویب سائٹ پر دیے گئے پیغام کا ایک حصہ پیش کررہا ہوں:

> اللہ نے ہماری بہنوں کو پردہ کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا نہ کرنے کے عالمگیر مضمرات ہو سکتے ہیں۔ یہ انفرادی معاملہ نہیں، جیسا کہ بعض لوگ سمجھتے ہیں، جو عورت سرعام بے پردہ نکلتی ہے وہ مردوں کو اپنی طرف مائل کرتی ہے، اس کا نتیجہ غیر متوقع واقعات کی صورت میں نکلتا ہے جس سے کئی افراد کو نقصان پہنچتا ہے۔ ہماری خواتین کی جسمانی نمائش کئی گھروں کو تباہ کرسکتی ہے۔ زیادتی اور قتل کے لاتعداد واقعات ہوسکتے ہیں جس کے ہم سب ذمہ دار ہوں گے۔ یہاں لاتعداد دل فگار واقعات میں سے ایک کا ذکر کرنا مناسب ہوگا۔ ایک معصوم نوجوان جس نے ایک پُرکشش عورت کی تصویر دیکھی، فوری طور پر اس کی جسمانی کشش سے متاثر ہوگیا۔ اس کے پاس عورت کو پانے کے لیے دولت تھی نہ کوئی منصب۔ اپنی خواہش پوری کرنے کے لیے اس نے کسی

بھی طریقے سے جلد از جلد دولت حاصل کرنے کا سوچا اور چوری کا تہیہ کرلیا۔آخر کار وہ کئی لوگوں کو لوٹنے اور ایک قتل کرنے کے جرم میں جیل جا پہنچا۔اس شخص کو اس حال میں پہنچانے والی عورت کے علاوہ کس کو مورد الزام ٹھہرایا جائے؟اگر اس خاتون نے حجاب پہنا ہوتا اور اپنی جسمانی کشش کی نمائش نہ کی ہوتی تو ان جرائم کا ارتکاب نہ ہوتا۔

بدقسمتی سے یہ تصور کہ خواتین جنسی زیادتی کی خود ذمہ دار ہوتی ہیں، اسے نہ صرف اسلام پسندوں بلکہ بنیاد پرست خواتین کی تنظیموں میں بھی وسیع پذیرائی ملی ہے۔یہ سادہ لوح خواتین یہ مانتی ہیں کہ مردوں کی طرف سے کوئی بھی جنسی زیادتی ان کی اپنی ہی غلطی ہوتی ہے، نہ کہ یہ زیادتی کرنے والے کی جارحیت ہوتی ہے۔ افسوس یہ ہے کہ کینیڈا، امریکہ اور یورپ میں حقوق نسواں کے لیے کام آنے والے گروپ اسلام پسندوں کے اس گمراہ کن تاثر کو قبول کر کے اپنے فرائض سے غفلت کے مرتکب ہورہے ہیں۔ایسا لگتا ہے کہ جب تک امریکی فوج عراق پر قابض ہے اور جب تک صدر جارج بش وائٹ ہاؤس پر قابض ہیں،حقوق نسواں کے گروپ مانٹریال کی مسجد اسٹیبلشمنٹ جیسے لیڈروں کو غیر مزاحیہ طور پر کثیر الثقافتی کے نام پر کھلی چھوٹ دیں گے اور کثیر الثقافت (Multiculturalism) کا یہ فلسفہ جو بہت بعد میں آیا، اسے جذبہ مطلق کے ساتھ اپنالیا گیا۔

مسلمان خواتین مسلم غیرت کی محافظ

یہ ہفتہ یکم ستمبر ۲۰۰۷ء کی نصف شب کے بعد کی بات ہے، ۲۴ سالہ مسلمان خاتون کارلٹن یونیورسٹی اوٹاوہ کی کیمسٹری لیبارٹری میں تنہا کام کر رہی تھی، وہ کچھ گھنٹوں سے اکیلی تھی کہ اچانک اس نے دروازہ کھلنے کی آواز سنی، جیسے ہی اس نے مڑ کر دیکھا، اس نے ایک گنجا اور چوڑے شانوں والا سفید فام شخص دیکھا، اس کا قد تقریباً ۵ فٹ ۱۸ انچ تھا اور اس کے ہاتھوں میں پلاسٹک کا ایک بیگ تھا، دونوں نے آپس میں چند جملوں کا تبادلہ کیا تو خاتون نے محسوس کیا کہ اس شخص نے شراب پی ہوئی ہے۔۲۰ کے پیٹے میں کلین شیو شخص روانی سے انگریزی بول رہا تھا اور لیبر ڈے ویک اینڈ پر اس کے ذہن میں معلوم نہیں کیا تھا، اس سے پہلے کہ خاتون کو خطرے کا احساس ہوتا، نیلی شرٹ پہنے شخص نے اسے دبوچ لیا۔

خاتون نے مزاحمت کی لیکن وہ اس خون آشام درندے کا مقابلہ نہیں کرسکتی تھی۔اس شخص نے خاتون کا جبڑا توڑ ڈالا اور کندھا اکھاڑ دیا۔حملہ آور نے خاتون پر جنسی حملہ کرنے اور اس کے کپڑے اتارنے سے پہلے اسے بے ہوش کردیا۔اخباروں نے لکھا کہ جب اس طالبہ کو ہسپتال لایا گیا تو وہ صدمے کی حالت میں تھی اور اس کے حواس مختل تھے۔

وہ نوجوان مسلم خاتون جسمانی زخموں کے ساتھ دہشت ناک صدمے کی حالت میں تھی اور جو زخم اس کی روح پر لگے، وہ شاید پھر کبھی مندمل نہ ہوسکیں لیکن اس واقعے کے بعد جو کچھ رونما ہوا، وہ اس حقیقی بوجھ کی نشاندہی

کرتا ہے جو مسلمان مردوں اور اسلامی معاشرے نے مسلمان خواتین کی پشت پر لاد رکھا ہے۔

جنسی حملے کے چار روز بعد طالبہ نے اوٹاوہ ہسپتال میں نگہداشت پر مامور نرس کرسٹائن بیکر کو بتایا کہ اگرچہ اس پر جنسی حملہ کیا گیا تاہم زیادتی (Rape) نہیں کی گئی۔ ذرائع کے مطابق اس لڑکی نے اس بات پر تشویش کا اظہار کیا کہ اگر جنسی زیادتی کی بات کی تردید نہ کی گئی تو غلط خبروں سے اس کا مستقبل تباہ ہوسکتا ہے۔ یہ نوجوان خاتون جو اپنا نام ظاہر نہیں کرنا چاہتی تھی، اس کا کہنا تھا کہ وہ اس الزام کی وضاحت اس لیے کرنا چاہتی ہے تاکہ غیر شادی شدہ مسلمان خاتون ہونے کے ناتے درپیش مسائل سے بچ سکے۔ اس نے کہا کہ اسلامی ممالک میں جنسی زیادتی کا نشانہ بننے والی خواتین کو مستقبل کے شوہروں کی جانب سے ناپاک سمجھا جاتا ہے۔ بعدازاں اس متاثرہ طالبہ نے میڈیا کو بتایا کہ ''اس کے آبائی کلچر میں لڑکی کا کنوارہ ہونا ازحد ضروری ہے اور اگر اچانک سب لوگ اس کی طرف گھور کر کہیں کہ تم کنواری نہیں تو وہ بحیثیت بیوی احترام کھودے گی۔'' نرس کرسٹائن بیکر نے غیر معمولی انداز میں ایک بیان میں کہا کہ ''اس لڑکی کے جسم میں دخول کے کوئی نشانات نہیں ہیں اور اس لڑکی کے نزدیک یہ امتیازی علامات ظاہر کرنا ضروری ہے۔''

یہ واقعہ تمام تر معیارات کے حوالے سے اشتعال انگیز تھا۔ جنسی حملے کا نشانہ بننے والی لڑکی ایسے وضاحتیں کر رہی تھی جیسے مجرم حملہ آور نہیں بلکہ وہ خود تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ صرف 'اسلامی ممالک' میں زیادتی کا شکار ہونے والی خواتین کو مجرم نہیں سمجھا جاتا، اس قسم کینیڈا کی کمیونٹی کے اندر بھی پائی جاتی ہے۔ آخر خواتین کو یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے نام پر لگا دھبہ صاف کریں؟ اوٹاوہ کے مسلمانوں کے ردعمل سے یہ آشکار ہوا کہ یہ قدامت پسند اور بنیاد پرست حلقوں کا بھی نظریہ ہے۔ اوٹاوہ مسلم ایسوسی ایشن کے صدر کے کلمات ملاحظہ فرمائیں۔ انھوں نے کہا کہ میں خاتون کی طرف سے اپنی صفائی پیش کرنے کے فیصلے کا حامی ہوں۔ 'خاتون کی صفائی'؟ اس نے کوئی غلط کام نہیں کیا تھا، اسے صفائی دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ایسوسی ایشن کے صدر ممتاز اختر کا ایک اور فقرہ بھی قابل غور ہے جو کمیونٹی کے ذہنی رجحان کی عکاسی کرتا ہے، انھوں نے کہا کہ ''اس سے ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اس لڑکی کے ساتھ جنسی زیادتی ہوئی تو کیا وہ معصوم نہیں ہوتی؟''

جہاں مغربی معاشرے کو صنفی مساوات کو صحیح معنوں میں رائج کرنے کے دعوے سے پہلے طویل عرصہ لگا وہاں کوئی اس بات سے انکار نہیں کرسکتا کہ گزشتہ ایک صدی میں ہم نے زبردست پیش رفت کی ہے اور خواتین کو اب مردوں کا اثاثہ یا ذریعۂ گناہ نہیں سمجھا جاتا۔ بدقسمتی سے اس مذہب کے ماننے والے جس نے خواتین کو جائیداد اور طلاق کا حق دیا، ایسا کرنے میں ناکام رہے۔ صرف چند بہادر افراد نے حرم اور کثرت ازواج کے اداروں پر تنقید کی، یہ دونوں شعبے صنفی برابری اور اس کے مقاصد سے متصادم ہیں۔ اس کے ساتھ برقعہ، حجاب اور مسجد میں نماز کی صفوں میں خواتین کو ساتھ نہ کھڑا کرنے سے انکار بھی اسی نوعیت کی چیزیں ہیں۔

جب ایک نوجوان کینیڈین خاتون پر جنسی حملہ کیا گیا تو وہ دو قسم کے حملوں کا نشانہ بنی۔ ایک تو جنسی حملہ،

ملزم پکڑا جائے اور کٹہرے میں کھڑا کیا جائے گا تاہم دوسرا جرم جس کے تحت اس خاتون کو نا کردہ گناہ کے احساس جرم میں مبتلا کیا گیا کی کوئی سزا نہیں دی جائے گی۔ ایسا ماحول جہاں زیادتی کا نشانہ بننے والی خواتین پولیس رپورٹنگ میں خوف محسوس کریں، بنانے کے ذمہ دار عناصر نے ایسے بیمار نوجوانوں سے زیادہ مسلمان برادری کو نقصان پہنچایا جو لاچار خواتین سے زیادتی کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ دراصل وہ امام اور شیخ حضرات ہیں جنھوں نے یہ گمراہ کن کہانیاں گھڑی ہیں کہ تمام گناہوں کی ذمہ دار عورت ہوتی ہے۔

اکتوبر ۲۰۰۶ء میں لبنانی نژاد آسٹریلوی امام اور ملک کے ممتاز عالم نے اس وقت یہ کہہ کر اشتعال پھیلا دیا کہ ایسی خواتین جو (اس کے خیال میں) مناسب لباس نہیں پہنتیں وہ اپنے 'ننگے گوشت' سے خود ہی حملوں کو دعوت دیتی ہیں۔ آسٹریلیا کے نام نہاد مفتی اعظم شیخ تاج الدین الہلالی نے ایسی خواتین کی مذمت کی جو ''جان بوجھ کر مٹک مٹک چلتی ہیں، میک اپ کرتی ہیں اور نقاب نہیں پہنتیں۔'' یہ تصور کہ ریپ کی ذمہ دار خواتین ہیں، انتہائی لغو ہے لیکن شیخ ہلالی نے یہ بات رمضان کے دوران ایک خطبہ دیتے ہوئے کہی، لیکن اس وعظ میں موجود ایک بھی سامع نے امام سے احتجاج نہیں کیا، نہ ان کے موقف کو چیلنج کرنے کی زحمت کی۔ بعد ازاں اگرچہ امام نے اپنے ریمارکس پر معذرت کر لی لیکن ان کی معذرت سے مسلم علما کے خواتین سے متعلق منفی رویے کی عکاسی ضرور ہو جاتی ہے۔ امام نے رپورٹروں سے کہا، ''میرا مقصد صرف خواتین کے احترام کا تحفظ کرنا تھا۔'' جب کہ وعظ کے دوران ہلال نے کہا تھا، ''اگر تم گلیوں، باغات، پارک یا گھر کے پچھواڑے اپنا ننگا گوشت لے کر جاؤ گی اور بلیاں اسے کھانے کو آجائیں تو قصور کس کا ہوگا؟ بلیوں کا یا ننگے گوشت کا؟ مسئلہ ننگا گوشت ہے، اگر خاتون اپنے کمرے یا گھر میں یا پھر نقاب میں رہے تو کوئی مسئلہ پیدا نہیں ہوگا۔''

الہلالی نے یہ بھی کہا کہ خواتین ایسا ہتھیار ہیں جنھیں شیطان مردوں کو قابو کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ اگر آسٹریلیا کے شیخ الہلالی خواتین کو مردوں کے خلاف شیطانی ہتھیار قرار دیتے ہیں تو وہ دراصل قرآن کی مخصوص گمراہ کن انداز میں تشریح کی طویل تاریخ پر انحصار کر رہے ہوتے ہیں۔ خواتین کو محض جنسی چیز سمجھنے کی تشریحات صرف قرون اولیٰ کے اسکالروں کا کام نہیں بلکہ بیسویں صدی کے اسلام پسند تحریک کے معاصر علما بھی ان میں شریک ہیں۔ ان علما میں ابوالاعلیٰ مودودی شامل ہیں جنھوں نے مصری تنظیم اخوان المسلمین کے ساتھ قریبی اشتراک کیا۔ مودودی صاحب کی تحریروں کو شمالی امریکہ اور یورپ کے اسلامی مراکز اور مساجد میں بڑے پیمانے پر پڑھا اور سمجھا جاتا ہے۔ مودودی صاحب نے میدان جنگ میں گرفتار غیر مسلم خواتین سے زیادتی کو جائز قرار دینے کا عندیہ دیا لیکن ابھی تک محض خواتین نے کھڑے ہو کر اس نظریے کی مذمت کی جو خواتین سے جبری زنا کی مذہبی منظوری فراہم کرتا ہے، تو پھر بنگلہ دیش میں جنگ کے دوران پاکستانی فوجیوں کی بنگالی خواتین سے زیادہ کم حیرت انگیز ہوتی کیوں کہ علما نے ان مسلمانوں عورتوں کے غیر مسلم دشمن ہونے کا فتویٰ جاری کیا تھا۔ اس نظریے سے سوڈان کی جنجوی ملیشیا کو مخالف دارفوری خواتین سے زیادتی کا مذہبی لائسنس ملتا ہے، حالاں

کہ یہ ان کی اپنی ہم مذہب بہنیں ہیں۔

حجاب کیا ہے؟

یہ صرف غیر مسلم نہیں جو پوچھتے ہیں کہ حجاب ہے کیا؟ بلکہ اکثر غیر مسلم عرب، شمالی امریکہ یا یورپ آنے یا پھر مشرق وسطیٰ میں بسلسلہ روزگار منتقل ہونے تک اس لفظ یا اس کے اطلاق سے آشنا نہیں ہوئے۔ یہاں تک کہ بھارت، پاکستان اور بنگلہ دیش کے انتہائی قدامت پسند علاقوں میں بھی ۱۹۷۰ء کے عشرے کے تیل کے عروج کے زمانے سے قبل خواتین کے سر پر، بالوں کو لپیٹنے کا ذکر نہیں ملتا۔ دوپٹہ اور ساڑھی کے پلو کو نماز کے وقت یا بڑوں کے سامنے سر پر ڈھیلے ڈھالے انداز میں لیا جاتا ہے۔ صومالیہ اور سب صحارا کے افریقی مسلمان ملکوں میں تو سرے سے 'حجاب' کی اصطلاح موجود ہی نہیں تھی بلکہ سر کو خوب صورت انداز میں سجایا جاتا تھا اور یہ امر مذہبی فریضے کی بجائے فیشن کے طور پر کیا جاتا تھا۔ آج حجاب کا احیا دراصل اسلامی بنیاد پرستی اور مسلم خواتین کی مغرب کی شناخت سے ہٹ کر منفرد نظر آنے کی خواہش دونوں کا شاخسانہ معلوم ہوتا ہے۔ جنوبی ایشیا کے دوپٹے کی جگہ پر مشرق وسطیٰ کے حجاب کی روایت کی نقل کرتے ہوئے خواتین یہ اشارہ کرتی ہیں کہ مسئلہ دراصل بال چھپانے کا نہیں بلکہ 'راسخ العقیدہ' مسلمان کے طور پر اپنی شناخت کرانے کا ہے۔ (جیسا کہ کبھی ہندوستانی شناخت کی ممانعت کی جاتی تھی۔)

تو پھر حقیقتاً حجاب کیا ہے؟ اس بات سے انکار نہیں کہ سر ڈھانپنا اسلامی سماجی روایت اور خواتین کے ورثے کا اہم حصہ ہے۔ ایک مسلمان عورت کو حجاب اوڑھنے کا حق ملنا چاہیے، لیکن اسلام پسند اسے ایک قدم آگے لے گئے ہیں، ایک بہت بڑے قدم کے طور پر، اور کہتے ہیں کہ حجاب لازمی روایت ہے اور یہ کہ حجاب نہ پہننے والی خواتین سرے سے مسلمان ہی نہیں۔ حجاب دراصل مذہبی فریضے سے زیادہ سیاسی معاملہ بن چکا ہے۔

جو بات اسلام پسند ماننے کو تیار نہیں، وہ یہ ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں خواتین کا پردہ کرنا ساتویں صدی میں ایران اور بازنطائن کی فتح تک مسلمانوں کے لباس کا حصہ نہیں تھا۔ تاہم مفتوحہ تہذیبوں کے ساتھ ادغام کے بعد سر ڈھانپنے اور پردے کو اسلامی روایت کا مناسب اظہار سمجھا جانے لگا چونکہ کسی ملازمت پیشہ خاتون کے لیے برقعہ اوڑھنا ناقابل عمل تھا، جب کہ کسی برقعہ پوش کو اونچی کلاس کا فرد سمجھا جاتا تھا کہ اس کا شوہر اتنا امیر ہے کہ یہ عورت فارغ البال رہتی ہے۔

امریکی ریاست کینٹکی کی یونیورسٹی آف لوز ویلی کے پروفیسر اور اسلامک ریسرچ فاؤنڈیشن کے صدر ابراہیم بی سید لکھتے ہیں کہ حجاب کے لغوی معنی 'پردہ'، پارٹیشن اور علیحدگی (Seperation) ہیں۔ ابراہیم سید کے مطابق جب قبل از اسلام عرب جنگ پر جاتے تھے تو خواتین جنگجو مردوں کو رخصت کرتے ہوئے اپنی چھاتیاں ننگی کر لیتی تھیں تا کہ ان کی حوصلہ افزائی ہو سکے یا وہ جنگ میں جوانمردی دکھا سکیں۔ یہ رسم اسلام کے ظہور کے

بعد اس وقت تبدیل ہوئی جب حضرت محمدؐ پر ایک قرآنی وحی نازل ہوئی کہ خواتین اپنی چھاتیاں 'خمر' سے ڈھانپ کر رکھیں۔ یہ کپڑا عرب عورتیں سر ڈھانپنے کے لیے استعمال کرتی تھیں۔

پولینڈ کے محترم اسلامی اسکالر محمد اسد اسی قرآنی آیات (النور:۳۱) کی تفسیر کرتے ہوئے لکھتے ہیں، ''اسم خمر Khimar (جمع: خمور) وہ کپڑا تھا جسے قبل از اسلام اور اسلام کے ظہور کے بعد عرب عورتیں روایتی طور پر سر ڈھانپنے کے لیے استعمال کرتی تھیں۔ اکثر قدیم مبصرین کے مطابق یہ کپڑا قبل از اسلام زمانوں میں کم و بیش ایک زیور کے طور پر پہنا جاتا تھا اور خاتون کی پشت پر ڈھیلے ڈھالے انداز میں پڑا رہتا تھا۔ اس وقت کے مروجہ فیشن کے تحت خواتین کی قمیص کا بالائی حصہ کافی کھلا ہوتا تھا اور چھاتیاں ننگی چھوڑ دی جاتی تھیں، لہٰذا چھاتیوں کو خمر سے ڈھانپنے کا مطلب ضروری نہیں کہ ایک خاتون کی چھاتیاں اس کے جسم کے ان حصوں میں شامل نہیں جنھیں 'عیاں کرنا شائستگی ہے'، لہٰذا اسے ظاہر نہیں کیا جانا چاہیے۔''

قرآن واضح طور پر یہ نہیں فرماتا کہ خواتین کو نقاب اوڑھنا چاہیے یا انھیں مردوں کی دنیا سے الگ تھلگ رکھا جائے بلکہ اس کے برعکس قرآن خواتین کے معاشرے میں بھرپور کردار پر زور دیتا ہے۔ لبنانی اسکالر ناظرہ زین الدین کہتی ہیں کہ خواتین کا خود پر قابو پانا، سر سے پاؤں تک مفید ہونے سے بہتر اخلاقی معیار ہے۔

اپنی کتاب 'الصفور والحجاب' میں وہ ثابت کرتی ہیں کہ حجاب پہننا مسلم خواتین کا اسلامی فریضہ نہیں ہے۔ وہ یہ بھی کہتی ہیں کہ حجاب کو زبردستی مسلط کر کے معاشرہ اپنی ہی رسومات و روایات کا قیدی بن جاتا ہے۔ خواتین کو نقاب پہننے پر مجبور کر کے مرد اس بات کا ثبوت دیتے ہیں کہ انھیں اپنی ماؤں، بہنوں، بیٹیوں اور بیویوں پر شک ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ مرد 'اپنی قریب ترین اور عزیز ترین' عورتوں پر شک کریں۔

یہ کہنا مشکل ہے کہ سر ڈھانپنا اور برقعہ پہننا کب اسلامی قوانین کا حصہ بنا، جو بات ہمیں معلوم ہے وہ یہ ہے کہ وہ قوانین جو شریعت کے طور پر ابھرے، آٹھویں اور نویں صدی کے دوران تیار ہوئے، جب بغداد کے عباسی خلفا اسلامی سلطنت پر حکومت کر رہے تھے۔ پروفیسر ابراہیم سید کے بقول، 'اسلام کے وکیل فقہا' نے ایک مذہبی ماحول میں اسلامی قوانین اور اخلاقیات کے قواعد کی تشکیل کا از خود فریضہ سنبھال لیا۔ یہی وہ فقہا تھے جنھوں نے خواتین کے لباس سے متعلق قرآنی قوانین کی بتدریج مطلقاً اور دوٹوک انداز میں تشریح کر ڈالی، جس میں انھوں نے اپنے انداز میں اس دور اور علاقے کی رسوم اور ثقافت کی عکاسی کی۔

مراکش کی ماہر سماجیات اور حقوق نسواں کی علمبردار فاطمہ مرنیسی اپنی کتاب 'پردہ اور مرد اشرافیہ: اسلام میں حقوق نسواں کی ایک نسوانی تشریح' میں لکھتی ہیں کہ حضورؐ کی احادیث اور قرآنی تعلیمات کی مردوں کی اسی اشرافیہ نے اپنی مرضی کی تشریح کی جن کا اقتدار صرف مذہب کے ذریعے جائز قرار دیا جا سکتا تھا۔ وہ کہتی ہیں کہ مردوں کے مفادات کے تحفظ کے لیے احادیث گھڑی گئیں اور خواتین کے اسلامی معاشرے میں بھرپور کردار سے انکار کیا گیا۔ فاطمہ مرنیسی نے خواتین کو الگ تھلگ کرنے کے قدیمی نظریے کو ہدف تنقید بنایا ہے، وہ کہتی

ہیں کہ یہ مقصد مقدس کتابوں کی مرضی سے توڑ مروڑ کر حاصل کیا گیا، ''مسلم معاشروں میں اقتدار کی روایات کی ساختیاتی خصوصیات۔''

کینیڈا میں حقوق نسواں کی رہنما فرزانہ حسن، 'اسلام، خواتین اور آج کے چیلنج' کی مصنفہ، ایسے اسلام پسندوں کی بھرپور ناقد رہی ہیں جو حجاب کو مسلمان خواتین کے لباس کا لازمی جزو قرار دیتے ہیں۔ اپنی رائے کا اظہار کرنے پر انھیں قتل کی دھمکیاں دی گئیں اور اسلام کا دشمن، مرتد اور موت کا حقدار قرار دیا گیا۔ 'حجاب' کے معنی پر بحث کرتے ہوئے وہ لکھتی ہیں کہ ''جب حجاب کا ذکر ہوتا ہے تو اس سے زیادہ قرآن کی مراد انکساری ہوتی ہے، اس کے علاوہ حجاب ایک ذہنی کیفیت کا نام ہے، قرآن نے جس انکساری کی ہدایت کی ہے اس کا افعال یا وضع قطع کی انکساری سے کم ہی تعلق ہے۔''

ایک جگہ پر وہ لکھتی ہیں، ''قرآن خواتین کے مخصوص لباس کے حوالے سے خاموش ہے ...... ماسوائے اس موقع پر جہاں اس نے خواتین کو اپنا سینہ 'خمر' سے ڈھانپنے کا مشورہ دیا ہے ...... یہ کپڑا قدیم دور کی روایت کی حوصلہ شکنی کے لیے تھا جب خواتین چھاتیوں کی نمائش کرنے والے کپڑے کبھی کبھی پہنتی تھیں۔''

اگر خدا یہ چاہتا کہ خواتین اپنے سروں اور بالوں کو ڈھانپ کر رکھیں تو اس نے قرآن میں دوٹوک انداز میں اس کا حکم کیوں نہیں دیا؟ کیوں کہ کون اسے قرآنی وحی نازل فرمانے سے روک سکتا تھا کہ مسلمان خواتین اپنے سر ڈھانپ کر رکھیں، لیکن خدا نے ایسا نہیں کیا۔ چھاتی کے لیے عربی میں لفظ 'جیب' ہے، جس کا ذکر آیت نمبر ۲۴:۳۱ میں ملتا ہے لیکن سر کے لیے عربی لفظ 'راس' یا بال 'شعر' اس آیت کا حصہ نہیں۔ اس آیت کا حکم بالکل واضح ہے کہ اپنا سینہ یا چھاتی ڈھانپ کر رکھو، لیکن قدیم دور کے علما کی چال اور معاصر مبصرین جوان اسکالروں سے اختلاف نہیں کرنا چاہتے کہ بزدلی کے باعث مسلمانوں کو یہ بتایا جا رہا ہے کہ قرآن نے سر اور بال ڈھانپنے کا درس دیا ہے۔

اِیتھا کا کالج (Ithaca College) میں سیاسیات کی پروفیسر اسما برلاس کا بھی یہ نقطہ نظر ہے کہ حجاب مسلم خواتین کے ڈریس کوڈ کا لازمی حصہ نہیں۔ ان کا خیال ہے کہ قدامت پسند لوگ اس قرآنی آیت کو اس معنی میں پڑھتے ہیں تا کہ مسلمان مردوں کو خواتین کے حجاب سے برقعہ پہننے تک ہر کام پر مجبور کرنے کا حق مل سکے۔ وہ اس قسم کے پردے کو ان بنیادوں پر جائز قرار دیتے ہیں کہ عورتوں کے جسم شرمگاہ ہیں، جنھیں دیکھنے والا جنسی اشتعال میں آ سکتا ہے، لہٰذا مسلمان مردوں کی نظروں سے بچانے کے لیے خواتین کا جسم ڈھانپنا ضروری ہے۔ اسما برلاس کہتی ہیں کہ خواتین سے متعلق ان تمام تصورات کا قرآن سے کوئی تعلق نہیں لیکن اس کے باوجود قدامت پسند مسلمان بدستور ان سے چمٹے ہوئے ہیں۔

فاطمہ مرنیسی قرآن میں لفظ 'حجاب' کے ایک اور معنی کی بھی نشاندہی کرتی ہیں، اس سے مراد وہ پردہ ہے جو ''خدا کو مردوں سے چھپا دیتا ہے۔'' یعنی ایسے افراد خدا کو پہچاننے کی صلاحیت سے محروم ہو جاتے ہیں۔ قرآن

کے ایک اور حوالے کے طور پر فاطمہ کہتی ہیں کہ حجاب دراصل ایک ایسی چیز ہے، ''جو انسانی عقل وشعور کو کمزور کر دیتا ہے۔'' ان کا خیال ہے کہ بعض اوقات لفظ حجاب کے معنی 'نہایت منفی اہمیت' کے نکلتے ہیں۔

ٹورنٹو کے ایک بُک اسٹال پر نمایاں جگہ آویزاں پیپر بیک پہ چیختی چنگھاڑتی جلی سرخی لکھی تھی؛ 'جہنم میں جانے کی مستحق عورتیں'۔ یہ کتاب جو برطانوی لائبریریوں اور مساجد میں بھی عام دستیاب ہے، اس میں ایسی خواتین کی فہرست ہے جو ہمیشہ جہنم میں رہیں گی۔ان میں:

☆ ایسی عورت جو ہر کسی سے اپنے شوہر کی برائیاں کرتی ہے۔

☆ ایسی عورت جو بناؤ سنگھار کرتی ہے۔

☆ ایسی عورت جو مردوں کی نقل کرتی ہو، جسم پر نشانات (Tatoos) کندہ کراتی ہو، بال کٹواتی ہو اور وضع قطع تبدیل کرتی ہو۔

متعصب عناصر کی طرف سے یہ کتاب کوئی الگ تھلگ کوشش نہیں بلکہ بڑھتے ہوئے رجحان کا حصہ ہے۔ فاطمہ مرنیسی لکھتی ہیں کہ خواتین اسلام اور پردے کے موضوع پر قدیم دور میں لکھی گئی کتابوں کے نئے ایڈیشن ایسے مذہبی عناصر بڑے پیمانے پر شائع کررہے ہیں جو ان کے بقول ''اسلام کے مستقبل سے پریشان ہیں۔'' ایسی کتابوں کے پیش لفظ میں لکھا ہوتا ہے کہ ان کی اشاعت کا مقصد ''مسلمان معاشرے کو تبدیلی کے عمل سے لاحق خطرے سے بچانا ہے۔'' وہ لکھتی ہیں کہ ایسے وقت میں جب عام عرب اشاعتی صنعت سکتے کی حالت میں ہے، یہ بات جان کر حیرت ہوتی ہے کہ پرانی کتابوں کے انتہائی پُرکشش اور قیمتی نئے ایڈیشن نہایت کم قیمت پر دستیاب ہیں۔انھوں نے اس ضمن میں بالخصوص قرون اولیٰ کی تصنیف ''کتاب احکام النسا'' کا ذکر کیا جس کے مصنف تیرہویں صدی کے اسکالر ابن الجوزی ہیں اور یہ ایڈیشن مصر سے شائع کیا گیا ہے۔

پروفیسر اسما برلاس، آمنہ فردود، سوشیالوجسٹ فاطمہ مرنیسی، سماجی کارکن فرزانہ حسن اور راحیلہ رضا (جنھوں نے کینیڈا میں پہلی بار مسلمان خواتین کی نماز کی امامت کی) جیسی خواتین اگرچہ بہادر ہیں، لیکن ان کے مقابلے میں طاقتور اسلام پسند اشرافیہ صف آرا ہے۔ ان کے علاوہ ۲ دیگر خواتین جن میں 'دی ٹربل وِد اسلام ٹوڈے' کی مصنفہ ارشاد مانجی اور 'اسٹینڈنگ اِن مکہ' کی مصنفہ عصرہ نعمانی شامل ہیں، انھوں نے بھی اسٹیبلشمنٹ کو زبردست انداز میں للکارا ہے لیکن ان کے مقدمے کے میرٹ پر مباحثہ کرنے کی بجائے دونوں کو 'توجہ کی بھوکی' (Attention Seekers)، اور مغرب کے سامنے معذرت خواہی کرنے والی خواتین (Apologist Women) کہہ کر مسترد کردیا گیا۔ دیگر مسلم مصنّفین اس موضوع پر انتہائی محتاط انداز میں لکھتے ہیں تاکہ انھیں حجاب پہننے والی خواتین کے خلاف جارحیت نہ سمجھا جائے۔ اگرچہ انھوں نے بعض چبھتے ہوئے سوال اٹھائے ہیں جو خود شناسی میں معاون ثابت ہوسکتے ہیں تاہم انھوں نے ان سوالات کا جواب دینے سے گریز کیا ہے۔ اس کی ایک مثال سید عثمان شیر کی کتاب "Religion, God and Islam" ہے، آپ پاکستان کے ریٹائرڈ

سول سرونٹ ہیں جواب کینیڈا میں مقیم ہیں، لکھتے ہیں: ''کیا اب خواتین کو کپڑے کے ٹکڑے یا مسلمان ہونے کی شناخت کی وجہ سے زیادتی سے بچایا جا سکتا ہے؟ کیا مسلمان پرانے وقتوں کے مکہ اور مدینہ کی تاریک گلیوں میں رہ رہے ہیں کہ انھیں اپنے تحفظ کے لیے ایسی تدابیر کی ضرورت ہے؟ کیا باہر گھومنے کے لیے تجویز کیا جانے والا برقعہ اس وقت بھی ضروری ہے جب خواتین کسی عمارت کے اندر اپنے قریبی رشتہ داروں اور دوستوں کے پاس ہوتی ہیں؟ کیا کسی خاتون کے لیے یہ لازمی ہے کہ وہ محض آنکھیں چھوڑ کر سر سے پاؤں تک خود کو ڈھانپ کر رکھے؟''

حجاب کے تنازعے کا تکلیف دہ پہلو یہ ہے کہ یہ صرف مرد نہیں بلکہ انتہائی قدامت پسند خواتین بھی سر ڈھانپنے یا پردہ کرنے کو فریضے کے طور پر فروغ دینے میں پیش پیش ہیں۔ حجاب کا دفاع کرنا اسلام کا دفاع کرنے کے مترادف سمجھا جا رہا ہے، گویا دونوں ایک ہی چیز کے دو نام ہوں لیکن دفاع کرنے والے یہ وضاحت نہیں کر سکتے کہ سر ڈھانپنے کے جس عمل کو وہ جائز قرار دیتے ہیں، اس کی جڑیں مصر کی اخوان المسلمین کے پیروکاروں اور فلسطین میں ہیں اور بنگلہ دیش اور صومالیہ میں سر کو کیوں نہیں ڈھانپا جاتا؟ شاید ایسی نوجوان خواتین جانتی ہیں کہ جس چیز سے وہ سر ڈھانپتی ہیں، وہ مذہبی نہیں سیاسی علامت ہے۔ انھیں کہنا چاہیے کہ ''میں مغربی روایات کو مسترد کرتی ہوں اور ایسا کرتے ہوئے میں اپنے ورثے، والدہ اور دادی اور اخوان المسلمین کے لیے کام کرنے والوں کی نقالی کو بھی مسترد کرتی ہوں۔''

خواتین حجاب کیوں پہن رہی ہیں؟

اس حقیقت میں کوئی شبہ نہیں کہ تاریخی اور مذہبی دونوں حوالوں سے کافی شواہد موجود ہیں کہ سر ڈھانپنا مسلمان خواتین پر واجب نہیں۔ تاہم یہ حقیقت ہے کہ حجاب پہننے کے خبط کا زیادہ اُبال مڈل کلاس کی عورتوں میں ہے۔ سوال یہ ہے کہ آخر خواتین اس مشغلے کو کیوں اختیار کر رہی ہیں، جب کہ قرآن ان کو اس کا حکم نہیں دیتا؟

۲۰۰۳ء میں کینیڈین کونسل آف مسلم ویمن نے کینیڈا میں حجاب کے بڑھتے رجحان سے متعلق ایشوز کے منظّم جائزے کے لیے علم الانسان (Anthropology) مطالعہ اسلام اور سوشیالوجی کے شعبوں سے وابستہ ماہرین کو مدعو کیا۔

ریم مشال جو اس وقت ٹورنٹو یونیورسٹی میں پی۔ ایچ۔ ڈی کی طالبہ تھیں، ان اسکالروں میں شامل تھیں جنھوں نے ان وجوہات کا احاطہ کیا کہ خواتین حجاب کو قبول یا مسترد کیوں کرتی ہیں۔ اس کے نتائج سے شاید یہ پتہ چل سکے کہ آخر کئی خواتین حجاب پہننے پر کیوں کہ مصر ہیں، حالاں کہ ایسا کرنا لازم نہیں۔ ریم مشال لکھتی ہیں کہ جب خواتین سے یہ پوچھا گیا کہ آپ حجاب کے لیے کن عوامل (Sources) سے متاثر ہوئیں تو خواتین کی ایک بڑی تعداد نے کہا کہ ''قرآن اور احادیث سے''، تاہم جب یہ پوچھا گیا کہ آپ وہ ٹیکسٹ (آیت یا

حدیث) بتائیں جس میں حجاب پہننے کو لازم قرار دیا گیا ہے تو وہ جواب دینے سے معذور نظر آئیں، اپنے مشاہدات پر تبصرہ کرتے ہوئے مشال لکھتی ہیں:

احتجاج سے قطع نظر ہمارے سروے کے دوران خواتین ان قرآنی آیات کے گول مول ترجمے کا حوالہ دیتی ہیں جن میں حجاب کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہاں میں ایسی (حجابی) خواتین کے اسلامی قرآنی حوالوں سے متعلق ریمارکس بیان کر رہی ہوں:

''مجھے معلوم ہے کہ قرآن میں اس کا ذکر ہے لیکن پتہ نہیں وہ آیات کون سی ہیں جن کی ہر کوئی بات کر رہا ہے، آپ کسی عالم سے پوچھ لیں۔''

مشال نے اخذ کیا ہے کہ جن خواتین سے رابطہ کیا گیا تھا، انھیں اسلامی ٹیکسٹ (متن) کا بہت کم علم تھا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان خواتین کو مذہبی علم بنیادی طور پر زبانی ذرائع یا خاندانی اور مسجد کے (فلٹر شدہ مذہبی عقیدہ کے) توسط سے ملا۔

ریم مشال کی رپورٹ سے پتہ چلتا ہے کہ کینیڈا کی مساجد مسلم خواتین کے لیے حجاب کو آئیڈیل قرار دینے کی ترجیح کر رہی ہیں، مساجد کی طرف سے یہ پیغام ہے کہ ایسی مسلم خواتین جو حجاب نہیں پہنتیں، بے شرم ہیں یا ان کا ایمان کمزور ہے۔ بدقسمتی سے خواتین نے اس عقیدے کو داخلی حیثیت دے کر اسے تعلیمی اداروں اور قومی اسلامی تنظیموں تک پہنچا دیا ہے۔ اس حوالے مشال نے لکھا ہے کہ:

جو پیغام ہمارے سروے میں شامل خواتین نے دیا ہے جس کی مساجد میں تشہیر کی جا رہی ہے اور قومی اور کیمپس کی تنظیموں میں بھی اس کی علامات ملتی ہیں، اور ان تنظیموں کی اکثریت پہلے ہی حجاب کی حامی ہے......ایڈمونٹن کی ایک عورت نے 'ہفتہ آگاہی اسلام' کے دوران اپنے کیمپس میں بتایا کہ ''ہمارے مسلم کیمپس کی ایسوسی ایشن کی خواتین کو مرد طلبا نے خبردار کیا ہے کہ جو عورت حجاب نہیں اوڑھے گی، اسے (معلوماتی) ڈیسک پر خوش آمدید نہیں کہا جائے گا۔

ایک اور خاتون نے حجاب سے متعلق اپنی فیملی کے دباؤ کا ذکر کرتے ہوئے مشال کو بتایا کہ ''میرے والد نے کہا کہ تم اگر حجاب نہیں کرو گی تو میں گریجویشن کی تقریب میں شرکت کے لیے نہیں آؤں گا۔''

اس موقع پر انسان سر کھجاتے ہوئے حیران ہوتا ہے کہ کس طرح کئی مسلمان حجاب کو اسلام کا بنیادی ستون سمجھتے ہیں۔ ایک باپ کو کس نے رضامند کیا کہ وہ اپنی بیٹی کی گریجویشن کی تقریب میں محض اس لیے شرکت نہیں کرے گا کیوں کہ اس کا سر ڈھکا ہوا نہیں؟ اور ایسی خاتون کے بارے میں کیا کہے گا جو ویلفیئر فراڈ کی مجرم قرار دی گئی تھی اور اس نے پولیس کے خلاف اس الزام کے تحت دیوانی دعویٰ کر دیا کہ اس حراست کے دوران حجاب اتارنے کو کہا گیا؟

کیلی فورنیا کے علاقے سانتا آنا کی سوہیر حاطب سے ملیے، حاطب اور اس کے شوہر کو ۲۰۰۶ء میں

ویلفیئر فراڈ کے الزام میں ۳ سال قید کی سزا پر وبیشن اور ۳۰ ایام کی کمیونٹی سروس کی سزا سنائی گئی۔ اپنے فراڈ پر شرمسار ہونے کی بجائے سوہیر حاطب نے اخبار لاس اینجلس ٹائمز کو بتایا کہ جب جیل حکام نے مسلسل ۸ گھنٹے تک مجھے اسکارف اتارنے کو کہا تو اس سے ''مجھے انتہائی ذہنی اور جذباتی اذیت پہنچی۔'' اس نے اخبار کو بتایا کہ ''حجاب فرض ہے'' اور اس کے بغیر یہ امر خفت کا باعث ہے کہ ایک عورت ننگے سر اور ننگی گردن کے ساتھ عدالت اور جیل میں نامحرم مردوں کے سامنے کھڑی ہو۔ بظاہر اس خاتون کو اس وقت اسلامی تعلیمات کا ذرا خیال نہ آیا جب وہ ویلفیئر فراڈ کی مرتکب ہو رہی تھی۔ اس نے یہ بھی انکشاف کیا کہ لبنان میں رہتے ہوئے اس نے اپنا سر کبھی نہیں ڈھانپنا تھا، لیکن امریکہ کی آمد کے بعد اس نے یہ 'گناہ' ترک کر دیا۔

اوپر بیان کیا گیا واقعہ اسلام پسندوں کی کم، کم سامنے آنے والی اصلیت کو بیان کرتا ہے۔ ایک بات جو اس پوری کہانی میں نہیں بتائی گئی کہ فانی عناصر؛ کانگریس اور پارلیمنٹ کے تیار کردہ قوانین کو اکثر اسلام پسند مسلمانوں پر نافذ العمل نہیں سمجھتے۔ چنانچہ فراڈ کرتے ہوئے کیلی فورنیا کے قوانین کی خلاف ورزی کوئی بڑا واقعہ نہیں سمجھا گیا لیکن جب معاملہ حجاب کا آتا ہے تو یہ ایک اور کہانی بن جاتی ہے چونکہ کئی خواتین غلطی سے یہ سمجھتی ہیں اور مردوں کی طرف سے انھیں یہی بتایا جاتا ہے کہ خدا ہی نے سر ڈھانپنے کا قانون تحریر فرمایا ہے۔

حجاب بطور چوائس!

پھر ایک اور دلیل یہ دی جاتی ہے کہ حجاب اپنی مرضی (چوائس) کا معاملہ ہے۔ یقیناً کوئی بھی کسی عورت کے حجاب اوڑھنے کے حق سے انکار نہیں کر سکتا لیکن حجاب کے حقوق نسواں کے غیر مسلم حامی جو دلائل دیتے ہیں، وہ بے جان ہیں۔ وہی مسلمان عورتیں جو حجاب پہننے کی چوائس کا حق مانگتی ہیں، اس حق کے تحت اپنی ان بہنوں کی چوائس سے انکار کرتی ہیں جو حجاب نہیں اوڑھنا چاہتیں۔

مجھے اس دوہرے معیار کا مشاہدہ ۱۹۹۹ء میں اس وقت ہوا، جب میں نے 'مسلم کرانیکل' ٹی وی شو کے لیے مروکواکجی (Merve Kavakci) کا انٹرویو کیا۔ وہ ترک نژاد امریکی اسلام پسند ہیں جو ترکی کی پارلیمنٹ کی رکن منتخب ہوئیں لیکن ان کے بقول انھیں حلف اٹھانے سے اس لیے روک دیا گیا تھا کیوں کہ انھوں نے حجاب اتارنے سے انکار کر دیا تھا، جب کہ دوسری طرف ترکی کی حکومت کا موقف ہے کہ کواکجی کو اس لیے روکا گیا کیوں کہ وہ امریکی شہری ہیں۔ انٹرویو کے دوران میں نے ان سے اظہار ہمدردی کرتے ہوئے پوچھا، ''اگر آپ ترک پارلیمنٹ سے حجاب پہننے والی رکن خواتین پر پابندی ختم کرنے کا مطالبہ کرتی ہیں تو کیا آپ یہ مطالبہ کریں گی کہ ایرانی پارلیمنٹ ایسی خواتین پر رکنیت کی پابندی نہ لگائے جو حجاب پہننے سے انکار کرتی ہیں؟''

ان کے جواب سے میں ششدر رہ گیا۔ انھوں نے ایرانی پارلیمنٹ کی طرف سے حجاب کو لازمی قرار دینے کا دفاع کیا اور کہا کہ ایسی ایرانی خواتین جو حجاب نہیں اوڑھتیں، انھیں ایرانی قانون کا احترام کرنا چاہیے۔

ان کا موقف انتہائی مضحکہ خیز تھا اور ایک لمحے کے لیے میں کچھ کہنا ہی بھول گیا۔ جب میں نے ان کے دوہرے معیار کی نشاندہی کی تو انھوں نے تھوڑی سی خفت ظاہر کی لیکن اپنے اس موقف پر سختی سے قائم رہیں کہ ایران میں حجاب پہننے کے قانون پر عمل ہونا چاہیے۔

اس معاملے میں کوانجی تنہا نہیں، دوہرے معیار کا اسلام پسند خواتین میں بڑے پیمانے پر مظاہرہ کیا جاتا ہے۔ کینیڈا کی ایک سرد صبح میں نے ہفتہ ۱۷ جنوری ۲۰۰۴ء کو تقریباً ایک سو خواتین کے مظاہرے میں شرکت کی جو فرانس میں حجاب پر پابندی کے خلاف احتجاج کر رہی تھیں۔ اگرچہ میں سر ڈھانپنے کو لازمی اسلامی لباس قرار دینے کے خلاف ہوں لیکن میں خواتین کے حجاب پہننے کے حق کا مکمل حامی ہوں۔ کچھ لوگ اسے تضاد سمجھتے ہیں لیکن میں ایسا نہیں سمجھتا۔ مذہبی دیومالاؤں کو بے نقاب یا اس کی مخالفت کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ میں حجاب پر قانوناً پابندی سے بھی اتفاق کروں۔ دیومالاؤں کو کیوں کر غیر قانونی قرار دیا جاسکتا ہے۔

نعرے لگاتی نوجوان حجابی خواتین اور ان کے 'برادر' فرانسیسی قونصل خانے باہر پلے کارڈ اٹھائے سردی سے کپکپا رہے تھے۔ تاہم اپنے ساتھ مسلمانوں سے اظہار یکجہتی کے لیے مارچ کرتے ہوئے میں یہ سوچ رہا تھا کہ فرانسیسی اقدام کے خلاف ہمارا ردعمل عالمگیر اصولوں کی بنیاد نہیں۔ ممکن ہے کہ فرانسیسی قانون اگر نسل پرستی پر مبنی نہیں تو احمقانہ ہو لیکن ہمارا غصہ غیر مسلموں کے لیے دروازہ کھول دیتا ہے کہ وہ مسلمانوں پر دوہرے معیار کا الزام لگائیں۔

اگر کینیڈا کے مسلمان یہ محسوس کرتے ہیں کہ حکومتوں کو اس بات میں مداخلت نہیں کرنا چاہیے کہ شہریوں کو کیا پہننا چاہیے اور کیا نہیں، تو ہمیں اس اصول کو صرف فرانس میں نہیں، تمام حکومتوں پر لاگو کرنا چاہیے۔ اگر مسلمان حجاب کے خلاف فرانسیسی قانون کو جارحانہ تصور کرتے ہیں تو پھر سعودی اور ایرانی قانون کی بھی مذمت کرنی چاہیے کیوں کہ ان کا قانون بھی خواتین کو چوائس کے حق سے محروم کرتا ہے اور اگر فرانسیسی قانون اسکولوں میں حجاب پہننے کی ممانعت کرتا ہے تو سعودی اور ایرانی قوانین خواتین کو حجاب کے بغیر باہر نکلنے سے روکتے ہیں۔

سعودی قانون کے اطلاق کی انتہائی گھناؤنی مثال یہ ہے کہ ۲۰۰۲ء میں اسکول کی ۱۵ بچیاں محض اس وجہ سے زندہ جل مریں کہ انھیں مارچ ۲۰۰۲ء میں مکہ میں اپنے جلتے ہوئے اسکول سے بغیر حجاب پہنے بھاگنے کی اجازت نہیں دی گئی تھی۔ اس وقت فرانسیسی قونصل خانے کے باہر احتجاج کرنے والی حجابی مسلمان عورتیں کہاں تھیں اور انھوں نے سعودی عرب اور ایران کے حجابی قوانین کو کیوں نہ للکارا؟ انھوں نے سعودی عرب اور ایرانی قونصل خانوں کے باہر احتجاج کرنے کی زحمت کیوں نہ کی؟ مسلمانوں کا یہ قہر صرف فرانس پر کیوں ٹوٹ رہا ہے؟ محض اس لیے کہ سعودی عرب اور ایران مسلمان ملک ہیں جو فرضی اسلامی ریاست کی عملی تفسیر ہونے کے دعویدار ہیں؟

اس سرد صبح کو فرانسیسی قونصلیٹ کے باہر میں نے کئی افراد سے پوچھا تھا کہ کیا آپ اسی نوعیت کا احتجاج

سعودی عرب اور ایران کے خلاف بھی کریں گے۔ اگر چہ بعض شرکا نے میری ذہنی منطق سے اتفاق کیا لیکن کئی دیگر نے میرے سوالات کا خالی نظروں سے جواب دیا یا پھر سرے سے اس موضوع پر گفتگو کرنے سے انکار کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ سعودی عرب اور ایران میں مسلمان خواتین کی حالت زار ان مسائل سے کہیں زیادہ بدتر ہے جو ان کی بہنوں کو فرانس میں درپیش ہیں۔ اس کے باوجود نوجوان خواتین مسلمان مظاہرین مسلمان ملکوں میں ہونے والے جبر کی طرف سے آنکھیں بند کر کے اطمینان محسوس کر رہی ہیں۔ ان کی طرف سے ایسے دوہرے معیار کا اظہار انتہائی مایوس کن ہے۔

ٹورنٹو کی ایک حجابی طالبہ سے گفتگو کے دوران میں نے اسے فرانسیسی مصنفہ مونا نائم کا کچھ عرصہ قبل اخبار 'لے مونڈ' میں لکھا گیا آرٹیکل دکھایا۔ یہ مضمون ایک ۱۳ سالہ سعودی لڑکی سے متعلق تھا جس نے سوال کیا تھا کہ ''میں لڑکی کیوں پیدا ہوئی؟ یہ ملک مردوں کا ہے اور کاش میں بھی مرد ہوتی۔'' 'لے مونڈ' کی نامہ نگار نے لکھا کہ جہاں کئی سعودی عورتیں رضا کارانہ طور پر حجاب اوڑھتی ہیں، وہاں کئی دیگر اسے ناقابل برداشت سمجھتی ہیں کیوں کہ یہ ناپسندیدہ پابندی انھیں طوعاً کرہاً ماننی پڑتی ہے، جس کے تحت جسم کا کوئی چھوٹے سے چھوٹا حصہ بھی ننگا نہیں رکھا جا سکتا، اس طرح خواتین بدوضع سایہ بن کر رہ جاتی ہیں۔

میں نے ٹورنٹو کی اس حجابی طالبہ سے پوچھا کہ وہ اپنی سعودی بہن کے بارے میں کیا کہے گی، اس کا جواب وہی تجاہل عارفانہ تھا جس کا کئی اسلام پسند مجھ سے پہلے بھی اظہار کر چکے ہیں، ''یہ محض فرانس کا پروپیگنڈا ہے، میں سمجھتی ہوں کہ 'لے مونڈ' ایک صیہونی اخبار ہے۔'' اس نے کندھے اچکاتے ہوئے کہا اور نعرے لگانے کے لیے جمع لوگوں کی طرف چلی گئی۔

فرانسیسی قونصلیٹ کے باہر مظاہروں کے ایام میں انٹرنیٹ پر نمایاں بحث چھڑ گئی کہ کیا سعودی اور فرانسیسی قوانین دونوں ان دلائل میں شامل ہیں۔ یعنی شہریوں کے لباس میں حکومتی مداخلت کا معاملہ۔ کینیڈا کی نیشنل ایکشن کمیٹی برائے خواتین کی سابق سربراہ جوڈی ریبک جو ان دنوں البرس یونیورسٹی ٹورنٹو میں پروفیسر ہیں، انھوں نے مظاہروں کی حمایت کی لیکن ان کا یہ بھی کہنا تھا کہ سعودی عرب پر تنقید کیے بغیر صرف فرانس کے خلاف مظاہروں سے غلط پیغام ملے گا۔ انھوں نے لکھا کہ ''اسی طرح کی تشویش کا اظہار مجھ سے مشرق وسطیٰ نے بھی کیا ہے۔ اگر ہم فرانس میں رہ رہے ہوتے تو یہ الگ بات تھی لیکن چونکہ ہم ایک بیرونی حکومت کے خلاف احتجاج کر رہے ہیں، اس لیے میرے خیال میں ہمیں دونوں طرف کے مسئلے کے خلاف احتجاج کرنا چاہیے۔ میرے خیال میں ہم اگر ایسی غیر ملکی حکومت کے خلاف احتجاج کر رہے ہیں، جو خواتین کو حجاب نہ پہننے پر مجبور کرتی ہے تو ہمیں زبردستی حجاب اوڑھنے کے خلاف بھی احتجاج کرنا چاہیے۔''

جوڈی ریبک مزید کہتی ہیں، ''فرانس میں نسل پرستی اور اسلامی فوبیا ہے جب کہ سعودی عرب میں بنیاد پرستی اور صنف پرستی (Sexism) ہے۔ میں سمجھتی ہوں کہ یہ ایک اچھا وقت ہے کہ ہم ثابت کریں کہ ہم دنیا میں

کسی بھی جگہ پر جبر سے نجات کے حامی ہیں۔‘‘

مسلم خواتین جو حجاب کی وکالت کرتی ہیں، ان کو دل سے جوڑی ریبک کی بات پر کان دھرنے چاہئیں۔ عالمگیریت کے اصول کے اطلاق میں ناکامی نے مسلمانوں کی ساکھ کو سخت نقصان پہنچایا ہے۔

جب ہم مسلمان یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ دوسرے لوگ ہمارے حقوق کا احترام کریں تو ہم میں یہ حوصلہ اور دیانتداری بھی ہونی چاہیے کہ اپنی کمیونٹی کے اندر جبر کا اعتراف کریں اور اس کے خلاف آواز اٹھائیں۔ تاہم اسلام پسندوں کے نزدیک انسانی حقوق کی بنیادی منطق، عقلی دلائل اور تمام انسانوں کی برابری پر استوار نہیں۔ جب وہ انسانی حقوق کی بات کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد قدیم دور کی حقارت ہوتی ہے جسے گمراہ کن طور پر الوہیت سے جوڑا گیا۔ کوئی بھی یہ تصور نہیں کرسکتا کہ یہ رویے اس ریاست میں کیسے ہوں گے جو اسلام پسندوں کی نگرانی میں چل رہی ہوگی۔ ہمیں صرف ایران اور سعودی عرب میں خواتین کی حالت زار دیکھنی چاہیے، یہ دونوں اسلامی ریاست کا متبادل نمونہ ہیں، ایک شیعہ اور دوسری سنی، جو آپس میں دست و گریبان ہیں لیکن اس بات پر متحد ہیں کہ خواتین کو مذہبی طور پر مردوں کا فرمانبردار بنایا گیا ہے۔

اپنی بہنوں سے التجا

بنیادی طور پر امارت کی عکاسی کرنے والا حجاب اب سیاسی آلہ کار بن گیا ہے۔ تم خواتین، زندگی کے کسی حصے میں چاہے برفباری ہو یا بارش، اپنا سر ڈھانپتی ہیں۔ ان حالات میں مذہبی رسوم سے قطع نظر ایسا کرنا ضروری ہوتا ہے، عرب کے صحراؤں میں مشرک اور مسلمان دونوں کا سر اور چہرہ ڈھانپنا ضروری ہوتا ہے کیوں کہ انھیں ریت کی آندھی اور گھر سے باہر دھوپ سے بچنا ہوتا ہے۔ لیکن جو چیز ایک مخصوص موسمی حالات میں ضروری ہے، مزاحمت کی جدید شکل میں تبدیل کردیا گیا ہے اور اس سے بھی بڑھ کر اسلام پسندوں اور بنیاد پرستوں کی طرف سے حجاب کو جھوٹی پرہیزگاری کی علامت بنادیا گیا ہے۔

جیسا کہ اس باب میں بحث کی گئی ہے کہ اس حوالے سے قرآن میں ایک بھی ایسا حوالہ نہیں جس میں مسلم خواتین کو اپنے بال اور چہرہ چھپانے کا حکم دیا گیا ہو، صرف ایک آیت (سورہ ۲۴، النور، آیت ۳۱) البتہ موجود ہے جو مسلمانوں کے ڈریس کوڈ کی وضاحت کے قریب قریب ہے اور اس میں خواتین کو اپنا سینہ چھپانے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس کے باوجود حالیہ چند عشروں میں اسلام پسندوں اور آرتھوڈوکس مسلمانوں نے خواتین کے سر ڈھانپنے کو مسلمانوں کی شناخت کا لازمی جزو بنا کر پیش کیا ہے۔

یہ سچ ہے کہ اسلامی تاریخ میں بعض خواتین نے اپنی امارت کے اظہار کے لیے حجاب پہننے کا انتخاب کیا لیکن آج خواتین اسے بالکل الٹ وجہ سے پہنتی ہیں۔ ۷۵ سالہ مصر کی ممتاز خواتین کے حقوق کی علمبردار نوال السعداوی نے حال ہی میں کہا ہے کہ ’’نوجوان عورتیں حجاب پہن کر رقص کرتی ہیں، اونچی ایڑی والی جوتی پہنتی

ہیں اور لپ اسٹک لگاتی ہیں، یہ چست جینز پہنتی ہیں جن سے ان کے ننگے پیٹ نظر آتے ہیں، حجاب کا اخلاقی اقدار سے کوئی واسطہ نہیں۔''

فیشن سے ہٹ کر بظاہر جدت کی اس علامت کو سیاسی اور مذہبی رنگ دیا جارہا ہے، جس کے باعث یہ مغرب میں شہری اور مذہبی آزادیوں کی بحث کا غالب حصہ بن چکا ہے۔ حجاب کی کسی بھی صورت میں مخالفت کو اسلاموفوبیا کا شاخسانہ قرار دیا جاتا ہے۔

یہ بات ذہن نشین رہے کہ حجاب سے پہلے سر پر پہننے والا اسکارف 'خمر' عرب خواتین قرآن کے لباس اور ستر پوشی سے متعلق ہدایت سے قبل پہنتی تھیں۔ متذکرہ بالا آیت نے اس لباس کو متعارف نہیں کرایا، بلکہ اس کے استعمال کو بہتر بنایا اور مسلم خواتین سے کہا، ''اپنی چھاتیوں کو خمر سے ڈھانپ کر رکھو۔'' اس حکم سے پہلے پستان جو اگر چہ زیورات سے چھپے ہوتے تھے، انھیں ننگا رکھا جاتا تھا۔

لہٰذا، حجاب یا خمر کو مذہبی یا سیاسی ایشو میں اس کے پس منظر میں بدلنا چاہیے۔ ایسی عورتیں جو اس کے استعمال کا غصے میں دفاع کرتی ہیں، انھیں اسے ناگزیر قرار دینے سے پہلے تاریخ پر غور کرنا چاہیے۔ اسلام پسندوں نے حجاب کو اسلام کا مرکزی ستون (رکن) بنا کر رکھ دیا ہے۔ عجیب بات یہ ہے جو اگر کوئی کرنا چاہے تو کرسکتا ہے لیکن ایسا تقریباً ناممکن ہے کہ حجاب پہننے والی ایک بھی مسلمان عورت نے خمر بھی اوڑھ رکھا ہو۔ اگر یہ خواتین سر ڈھانپنے کے لیے قرآن کی آڑ لیتی ہیں تو پھر خمر کیوں نہیں پہنتیں جس کا حکم قرآن میں ہے؟

اسلام پسند حجاب نہ پہننے والی خواتین، جو اکثریت میں ہیں، انھیں گناہگار یا کم درجہ کا مسلمان سمجھتے ہیں۔ انھوں نے ایسی خواتین کی اپنی بُک اسٹالوں پر کتابوں کی فروخت پر پابندی لگادی ہے جو ان کے سامنے کھڑی ہوتی ہیں اور حقوق نسواں کی علمبردار مسلم خواتین کو مشکوک کردار کی عورتیں قرار دیا جاتا ہے اور اس بلیک میلنگ سے مشابہ افسوس ناک حقیقت یہ ہے کہ یہ مرد نوجوان مسلمان لڑکیوں کو اپنے سیاسی ایجنڈے کی تکمیل کے لیے استعمال کررہے ہیں۔ کیا (خدانخواستہ) خدا کو گمراہ کیا جاسکتا ہے؟

[بشکریہ 'اسلامی ریاست کا خواب'، مشعل بکس، لاہور، ۲۰۱۱ء]

دینیات، سائنس اور ادب

رصغیر ہندو پاک میں کسی مسلم حکمران نے تعلیم کو اپنی ترجیح نہیں بنایا، البتہ باغات، محلات، مقبرے اور قلعے وغیرہ خوب تعمیر کیے۔ مدارس قائم کرنے کے تعلق سے ساری کوششیں علما کی انفرادی رہیں اور آغاز میں تو اس کی وہ شکل بھی نہیں تھی، جو مثلاً آج ہم دیکھتے ہیں۔ ہر مسجد ایک مدرسہ بھی ہوا کرتا تھا جس میں غیر منظّم طرح سے مذہبی تعلیم دی جاتی تھی۔ پھر زمانہ بدلا اور دو شخصیتیں ظہور میں آئیں جن میں ایک سرسید تھے جنھوں نے مسلمانوں کو انگریزی تعلیم دلانے کے لیے کمر باندھا اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی بنیاد ڈالی، دوسری طرف مولانا محمد قاسم نانوتوی تھے جنھوں نے مسلمانوں کے دین و ایمان کو بچانے کے لیے دارالعلوم دیوبند قائم کیا۔

مدارس کا جو موجودہ نظام ہے، وہ مسلکی بنیاد پر قائم ہے۔ ان مدرسوں کا نصاب اور طلبا کا ذہنی رویہ دونوں ہی نشان امتیاز ہیں جو ان کی علیحدہ شناخت و تعارف کے لیے عموماً کافی ہوتے ہیں۔ لہٰذا جب یہ طلبا اپنی تعلیم سے فارغ ہوتے ہیں تو مسلک پرستی پر مبنی افکار ان کے دل و دماغ میں راسخ ہو چکے ہوتے ہیں۔ لہٰذا عملی زندگی کے پہلے زینے پر ہی ان کی ملاقات فرقہ وارانہ یا مسلکی تعصب سے ہوتی ہے۔ اس لیے غور سے دیکھا جائے تو مدارس کے طلبا اور معاشرے کے درمیان ایک ناقابل عبور خلیج حائل ہو جاتی ہے اور طلبا خود کو اس معاشرے سے کٹا ہوا محسوس کرنے لگتے ہیں۔

موجودہ صورت حال کے پیش نظر مولانا عمار خان ناصر کی اس بات سے اتفاق کرنا ہی پڑتا ہے کہ تعلیمی اداروں اور مدارس میں جو کچھ پڑھایا جا رہا ہے اس میں نئی فکر کو بالکل دیکھا ہی نہیں جا رہا بلکہ ایک مصنوعی ماحول میں طلبا کی ذہنی پرداخت کی جا رہی ہے۔ طلبا اسی وقت اپنا کردار ادا کر سکیں گے جب انھیں اساتذہ سے کھلے اور دوستانہ ماحول میں کوئی بھی اور کیسا بھی سوال کرنے کا حق حاصل ہوگا ورنہ صرف رٹّے مارنے پر زور اور تقلیدی رویے اچھے خاصے طالب علم کی قدرتی صلاحیتوں کو کند کر کے اسے روبوٹ میں تبدیل کرتے رہیں گے۔ میرے خیال میں دردمندان قوم اور اہل دانش کو سر جوڑ کر اس مسئلے پر بیٹھ کر جلد ہی کوئی فیصلہ کرنے کی ضرورت ہے وگرنہ یہ تعلیمی نظام قوم میں ہم آہنگی کی بجائے اس میں تقسیم اور نفرت کو ہی ہوا دیتا رہے گا۔

نصاب تعلیم اور دینیات

ارشد محمود

اس بات پر عمومی اتفاق رائے ہوسکتا ہے کہ تعلیم کا مقصد فقط کسی فرد کو خواندہ بنانا یا اسے اپنی روٹی روزی بہتر طور پر کمانے کے قابل کرنا نہیں ہونا چاہیے۔تعلیم انسان کی فکری، تمدنی، تہذیبی اور مادی ترقی میں ایک زبردست نہایت گہرا اور کثیر الجہتی کردار ادا کرتی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ تعلیم سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ انسان کی شخصیت کو خوب صورت بنائے، اس کی تخلیقی قوتوں کو اجاگر اور فکر کو روشن کرے۔اب تک دنیا کا کوئی فلسفی یا سائنس دان ایسا پیدا نہیں ہوسکا جس نے یہ کہا یا ثابت کرسکا ہو کہ مطلوبہ نتائج قدغن فکر سے اور یک رخے پہلو کو مطلق صداقت کے طور پر پیش کر کے بھی حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ دماغ کا پھول آزادفکری کے ماحول میں ہی کھل سکتا ہے۔اگر اسے ابتدا ہی سے عقائد، نظریات، اقدار اور تعصّبات کی زنجیروں میں جکڑ دیا جائے تو لاکھ تعلیم کے رسمی درجات طے کر لیے جائیں، علم کی روح سے خالی پڑھے لکھے جہلا ہی پیدا ہوں گے۔

آزادئ فکر کی فضا سے محروم تعلیمی عمل شخصیت میں بے شمار پیچیدگیاں پیدا کرسکتا ہے۔اولاً ذہانت میں اضافہ نہیں ہوگا جو تعلیم کا بنیادی مقصد ہے۔ دوسرے آپ صرف نقال بن جائیں گے۔علم اور ٹیکنالوجی کو خود تخلیق کرنے سے قاصر رہیں گے۔تیسرے آپ دوہری شخصیت کے شکار ہوجائیں گے۔ایک طرف جدید دنیا کی چمک اپنی طرف کھینچے گی، دوسری طرف قدامت پرستی پاؤں کی زنجیر بنے گی۔نتیجہ یہ نکلے گا کہ معاشرہ خود سے ہی برسر پیکار ہوجائے گا۔یہ وہ صورت حال ہے جس سے ہمارا معاشرہ اور ملک گزر رہا ہے۔لیکن ایسا کیوں ہو رہا ہے؟ اس کے لیے جرأت مندانہ تجزیے اور خود احتسابی کی ضرورت ہے۔ہمیں فیصلہ کرنا ہوگا کہ بحیثیت قوم ہم چاہتے کیا ہیں؟ کیا ہم ایک جدید مہذب ریاست کے زیر سایہ ترقی یافتہ صنعتی قوم بننا چاہتے ہیں یا صدیوں پرانے کسی قبائلی، نیم فیوڈل اور ناخواندہ معاشرے کی 'پاکیزہ اخلاق واقدار' کو گلے لگائے رکھنا چاہتے ہیں؟ اگر معاملہ ایسا ہے تو پھر ہمیں ترقی یافتہ قوموں کی غلامی اور اپنی اقتصادی پسماندگی پر کوئی پیچ وتاب نہیں کھانا چاہیے۔

تاریخی قوانین اس بات کی نفی کرتے ہیں کہ معاشرہ تو ترقی یافتہ ہو لیکن اس کے نظریات اور اقدار صدیوں پرانے کسی بوسیدہ معاشرے سے متعلق ہوں۔ ہمیں یہ سوچنا ہوگا کہ 'دیندار' اور 'اخلاقیات' کی علمبردار قوموں کے مقدر میں سیاسی اور اقتصادی پسماندگی کیوں لازمی طور پر لکھی ہے۔

تاریخ کو دیکھا جائے تو تعلیم اور مذہب دونوں اکٹھے شروع ہوئے تھے۔ یہ مابعدالطبعیات ہی تھی جس نے تعلیمی تصور کو جنم دیا۔ اس زندگی اور کائنات کے بارے میں غور وفکر کرنے کے عمل میں جو بھی تصور کائنات پیدا ہوئے، انھیں اگلی نسلوں تک منتقل کرنے میں تعلیم نے گاڑی کا کردار ادا کیا۔ چنانچہ اولین دور کی تعلیم صرف مذہب کی ہی تعلیم ہوا کرتی تھی اور لکھنے پڑھنے پر مذہبی پیشواؤں کا اجارہ تھا۔ پھر تہذیب وتمدن کے ارتقا کے ساتھ دنیاوی علوم (سیکولر) تعلیمی نصاب کا حصہ بننے لگے۔ انسان کے عمل اور سوچ کے دائرے وسیع ہوئے تو دنیاوی علوم کیفیتی اور کمیتی لحاظ سے علم الٰہیات سے سبقت لے گئے۔ علم الٰہیات کا دائرہ محدود تھا۔ وہ ایک حد تک ہی ترقی پا سکتی تھی بلکہ تاریخ کے ایک مقام پر اس نے خود اپنے 'آخری' ہونے کا اعلان کردیا کہ مزید اس میں کسی اضافے کی گنجائش باقی نہ رہی تھی، جب کہ دنیاوی علوم اپنے غیر محدود ترقی و ارتقا کرتے رہنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ نت نئے علوم ایجاد ہوتے رہیں گے جو انسان کی کائنات پر گرفت کو بڑھاتے رہیں گے۔

دنیاوی اور مادی علوم نے کائنات کے بارے میں انسان کی آگاہی میں ایسے اضافے کیے کہ علم الٰہیات کے دائرہ کار میں آنے والے موضوعات بھی سائنسی علوم کے انکشافات سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے اور انسان نے ان موضوعات پر علم الٰہیات کی رہنمائی کے بغیر سوچنا شروع کردیا؛ چنانچہ غیر سائنسی علوم یعنی سوشیالوجی، فلسفہ ونفسیات، اقتصادیات، تاریخ، اخلاقیات اور فنون و جمالیات سبھی نے علم الٰہیات سے خود مختار حیثیت اختیار کرلی، جن کا منبع انسان کے مشاہدات وتجربات اور سائنسی دریافتوں پر مبنی حقائق بنے۔ چنانچہ آج کسی کے لیے یہ دعویٰ کرنا بڑی خودستائی ہوگی کہ علم الٰہیات انسان کے تمدنی اور معاشرتی مسائل کا کوئی ایسا مثالی حال پیش کرتا ہے جو اور طرح کے مسائل کو جنم نہ دیتا ہو۔ ایسا اس وقت بھی نہیں ہوا تھا جب انسان کے فکر وحیات پر علم الٰہیات کا مکمل قبضہ تھا۔ انسانی معاشرہ ہمیشہ مسائل اور تضادات کے ٹکراؤ کا شکار رہا ہے۔ متضاد قوتیں اور نظریات برسرپیکار رہے ہیں اور انھیں میں سے انسان آگے بڑھنے کی راہ نکالتا آ رہا ہے۔ آئیڈیل ناقابل حصول چیز کا نام ہے اور خود کو آئیڈیل اور تمام مسائل کا حل قرار دینے والا نظریہ اپنے ناقص ہونے کا خود اعلان کررہا ہوتا ہے۔ دنیا میں آئیڈیل معاشرہ نہ کبھی پیدا ہوا تھا، نہ کبھی ہوسکتا ہے۔ چنانچہ ایک ہی حل باقی رہ جاتا ہے کہ موجودہ معاشرے کے مسائل کو اپنے زمان ومکاں کے تناظر میں یوں حل کرنے کی کوشش کی جائے، جس سے انسان کی فکری اور مادی ترقی کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہ پڑے، لیکن یہ اسی وقت ممکن ہے جب انسان اور معاشرے کو آزادانہ سوچنے سمجھنے کی اجازت دی جائے اور انھیں اپنے فیصلے خود کرنے کا اختیار حاصل ہو، مگر ہمارے معاشرے میں انسان کے فکر وعمل کو بچپن سے ہی محدود کردیا جاتا ہے۔ اسے بہت چھوٹی عمر میں ہی

مذہب کے نام پر ایک متعصب نقطۂ نظر دے دیا جاتا ہے، جس سے وہ پھر کبھی باہر نہیں نکل سکتا، چنانچہ معاشرہ ترقی وارتقا کے عمل سے یا تو محروم رہتا ہے یا یہ عمل نہایت سست رو ہو جاتا ہے۔ علم کی کمی انسان کو جذباتی بناتی ہے اور کون نہیں جانتا کہ ہم ایک جذباتی قوم ہیں۔ ہم جذبات کو عقل پر ترجیح دیتے ہیں۔ ہمیں دوسروں کو اور خاص طور پر آنے والی نسلوں کو 'نیک' بنانے کا مہم کی حد تک شوق ہے، اس لیے ہم نے اپنے نصاب تعلیم میں دینیات کا مضمون نرسری سے لے کر یونیورسٹی کی اعلیٰ سطحی تعلیم تک لازمی قرار دے رکھا ہے۔ [یہاں مضمون نگار کی مراد پاکستانی معاشرے سے ہے۔ مدیر]

اگر فلسفۂ تعلیم اور تعلیم کے مقاصد کو سامنے رکھیں تو نصاب تعلیم میں دینیات پر زور دینے سے معکوس نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ تعلیم Counter Productive بن جاتی ہے اور ان مقاصد کا ہی قتل ہو جاتا ہے جن کے لیے تعلیم دی جا رہی ہوتی ہے۔ دینیات کے مضمون پر زور دیں گے تو مندرجہ ذیل منفی نتائج برآمد ہو سکتے ہیں:

(۱) مذہبی تعلیم کی وجہ سے طالب علم کے اندر آزادیٔ فکر کا بیج نہیں پھوٹ پائے گا۔ وہ زندگی اور کائنات کے یک طرفہ اور محدود نقطۂ نظر میں بند ہو کر رہ جائے گا۔ عقیدہ کوئی بھی ہو، اس کی اساس دوسروں کو غلط اور خود کو اعلیٰ (Superior) کہنے پر ہوتی ہے، جب کہ تعلیم کا مقصد ذہن کی ایسی تربیت کرتا ہے جس سے وہ آزادانہ اور تمام متعلقہ عوامل کو سامنے رکھتے ہوئے سوچ سکے۔ تعلیم یافتہ ذہن کی ماضی پر بھی نظر ہوتی ہے۔ آزادانہ فکر و سوچ کا حامل انسان ہی صحیح رائے قائم کر سکتا اور علم کے خزانے کو آگے بڑھا سکتا ہے۔

(۲) مذہبی تعلیم پر زور دینے سے فرقہ پرستی اور کٹر پسندی میں اضافہ ہوتا ہے۔ اذہان تنگ دائرے میں بند ہو جاتے ہیں۔ ایسے بند ذہن معاشرے کی ترقی وارتقا کے لیے خطرناک بن جاتے ہیں، کیوں کہ مذہب کی بنیاد پر وہ خود کو حق پر سمجھنے لگتے ہیں، چنانچہ دوسروں پر زور آوری کرنا ان کے نزدیک کار ثواب ہو جاتا ہے جب کہ تعلیم کا مقصد ایک غیر متعصب اور انسانیت ساز ذہن پیدا کرنا ہے۔ عقیدہ جارحانہ طبیعت پیدا کرتا ہے۔

(۳) ضرورت سے زیادہ مذہبی لگاؤ سائنسی انداز فکر کو پنپنے سے روکتا ہے۔ سائنس کے پیریڈ میں قوانین فطرت پڑھائے جاتے ہیں۔ چیزوں کو ارتقائی تسلسل میں دیکھنے کو کہا جاتا ہے، جب کہ دوسرے ہی لمحے دینیات کے پریڈ میں مقدس ہستیوں کے ہاتھوں انھی قوانین فطرت کو ایک اشارے سے الٹتے پلٹتے بتایا جاتا ہے اور ایک ایسا عقیدۂ تخلیق دیا جاتا ہے جس سے اس دنیا کے سب جمادات، نباتات اور حیوانات کسی وقت معین پر آناً فاناً اپنی موجودہ شکل میں تخلیق پا گئے تھے۔ ایسے میں طالب علموں کے اندر سائنسی انداز فکر کیسے پیدا ہو سکتا ہے چونکہ نوجوان مذہب کو شک کی نظر سے نہیں دیکھ سکتا، اس

لیے وہ سائنس کو شک کی نظروں سے دیکھنا شروع کردیتا ہے یا کم از کم سائنسی فکر اس کے شعور کی گہرائیوں میں نہیں اتر پاتی۔ اس لیے ہمارے ذہن سائنسی نہیں بن پاتے، ہم سائنس کی ایجاد کردہ مشینوں کے آپریٹر ہی ہوسکتے ہیں۔ بنیادی طور پر ہماری سوچ سائنس شکن ہی رہتی ہے۔ ایسا نظام تعلیم ہمیں کئی ہزار سال تک مغرب کی اقتصادی صنعتی غلامی سے نجات نہیں دلاسکتا اور یاد رکھنا چاہیے کہ اقتصادی اور صنعتی غلامی، سیاسی اور روحانی غلامی پر منتج ہوتی ہے۔ سائنسی فکر کے بغیر تعلیم یافتہ اور جاہل میں فرق صرف خواندگی کا ہی رہ جاتا ہے۔

(۴) مذہبی تعلیم پر ضرورت سے زیادہ زور خود مذہبی تعلیم کی افادیت کا ہی خاتمہ کردیتا ہے۔ مذہب، مخصوص تاریخ اور دیومالائی قصوں، بندھے ٹکے عقائد اور اخلاقیات کے لیکچر پر مشتمل ہوتا ہے، جن کی بار بار تکرار مثبت نتائج پیدا نہیں کرتی۔ لوگ بور ہونے اور اس سے الجھن محسوس کرنے لگ جاتے ہیں اور چونکہ دینیات کی یہ سب باتیں موجودہ زندگی کے مسائل اور وقت کی حقیقتوں کے سیاق وسباق میں نہیں ہوتیں، چنانچہ ان کے ساتھ فطری دلچسپی بھی پیدا نہیں ہو پاتی۔ دیکھا یہی گیا ہے کہ مذہبی تعلیم اپنے منفی اثرات تو لوگوں کے ذہنوں پر ثبت کرجاتی ہے لیکن دعویٰ کے مطابق مثبت اثرات نظر نہیں آتے۔ مذہب نے کردار سازی کی بجائے ثواب کاری کا ذریعہ بن جانا ہوتا ہے اور طلبا کو یہ مضمون اس لیے بھی بور لگتا ہے کہ انھیں مستقبل کی عملی زندگی میں اس کا کوئی رول نظر نہیں آتا کہ وہ ان مضامین کو چھوڑ کر، جنھیں مستقبل میں کام آنا ہے، ایک ایسے مضمون پر وقت صرف کریں جس کی ایک تو عملی افادیت کوئی نہیں اور دوسرے وہ سب باتیں پہلے ہی سے کئی بار سنی اور پڑھی ہوتی ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا نصاب میں مذہب کی تعلیم شامل ہونی چاہیے؟ اس سوال پر بحث کرنے سے پہلے اس بات کی یاددہانی کرادی جائے کہ برسوں پہلے ہمارے ہاں دینیات کا مضمون 'اختیاری' ہوا کرتا تھا لیکن اب یہ مضمون نرسری سے لے کر یونیورسٹی کی اعلیٰ پیشہ ورانہ تعلیم تک 'لازمی' حیثیت اختیار کرچکا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہمارے ہاں یا تو ایسے حکمران آئے جو تاریخ کے قوانین اور عوام سے اپنی رشتہ استوار نہ رکھنے کی وجہ سے ملائیت کی چھوٹی سی اقلیت کے ہاتھوں بلیک میل ہوئے یا ایسے آمر آئے جن کا مقصد ہی عوام کو جہالت کے اندھیروں میں ڈالے رکھنا تھا یا پھر ایک مشہور مذہبی سیاسی جماعت نے سوچی سمجھی اسکیم کے تحت تعلیمی بیوروکریسی میں اپنے کارندے شامل کرکے نصاب میں اپنی مرضی کی تبدیلیاں کروائیں۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا نصاب میں مذہب کی تعلیم شامل ہونی چاہیے؟ عصر حاضر کے ایک مفکر تعلیم پال ہرسٹ (Paul Hirst) کا کہنا ہے، ''اس نظریے کی طرف دیکھیے کہ مذہب علم کی شکل نہیں، لہٰذا ریاستی فنڈ سے چلنے والے اسکولوں کے نصاب (Curriculum) میں دینیات کے مضمون کی کوئی جگہ نہیں ہونی چاہیے۔'' سیدھی سی بات ہے کہ اسکولوں کا مطلب عقائد دینا نہیں، علم دینا ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر کسی کو مذہبی تعلیم حاصل کرنی

ہے تو اس کے لیے الگ سے اسکول ہونے چاہییے، جس کا دل چاہے دینیات کی تعلیم اپنے اپنے عقائد کے مطابق حاصل کرے۔ دینیات کی تعلیم حاصل کرنے پر کوئی رکاوٹ نہیں ہونی چاہیے لیکن سب کو زبردستی مذہبی تعلیم دینا جدید زمانے کے تقاضوں کے منافی ہے اور اگر اپنے شہریوں کو ایک طرح کا عقیدہ پڑھانا ہے تو دوسری طرح کے عقائد رکھنے والے شہریوں کے بھی عقائد سرکاری اسکولوں میں پڑھانے ہوں گے۔ ویسے ہمارے ہاں دو اسلامیات (شیعہ اور سنی) پہلے سے چل رہی ہیں۔ آئین کے تحت بلا مذہب وعقیدہ سب شہری برابر ہیں تو پھر دوسرے عقائد اور مذاہب رکھنے والوں کے ساتھ امتیازی سلوک کرنے کا کیا قانونی اور اخلاقی جواز ہے؟ ہمارے ہاں انسانی اور اخلاقی حقوق کی پامالی کا یہ عالم ہے کہ غیر مسلموں کو بھی اسلامیات پڑھا دی جاتی ہے۔

ماہرین مذہبی تعلیم کو دو طرح سے تقسیم کرتے ہیں؛ (۱) مذہب کے متعلق تعلیم (Education about Religion) اور (۲) مذہب کی تعلیم (Education in Religion)۔ مذہب کے متعلق تعلیم میں طلبا کو بتایا جاتا ہے کہ ماورائے فطرت کے بارے میں فلاں عقائد فلاں لوگ رکھتے ہیں اور ان عقائد نے اس قوم کے ادب، آرٹ، سیاسی تصادموں، سماجی ابھاروں اور ان کے تاریخی دھارے پر فلاں فلاں اثرات مرتب کیے۔

مذہب کی تعلیم میں طلبا کو بتایا جاتا ہے کہ کس طرح مذہبی سوالات اور جوابات کی دوسری طرح کے سوالات و جوابات سے تفریق کی جاتی ہے۔ ایک شخص خود کو مذہبی معنوں میں کس طرح دیکھتا ہے اور مذہبی لگاؤ اس کی سوچ اور قوت فیصلہ (Judgments) پر کس کس طرح اثر انداز ہوتا ہے۔

مذہب کی تعلیم دیتے وقت ہمیں ایک اور بات کا بھی فرق رکھنا ہوگا کہ ہم طلبا کو مذہب میں تعلیم یافتہ (Educated in Religion) کرنا چاہتے ہیں یا انھیں مذہبی شخص بنانا مقصود ہے۔ اگر دوسری بات ہے تو پھر وہ تعلیم نہیں رہے گی، تبلیغ بن جائے گی۔ دینیات کے استاد کا کام یہ ہے کہ وہ طلبا کو مذہبی طور پر تعلیم یافتہ کرے، انھیں مذہب کے بارے میں غیر متعصب طریقے سے معلومات پہنچائے۔ اس کا کام طلبا کو مذہبی بنانا ہرگز نہیں ہونا چاہیے۔ دینیات کے استاد کو مبلغ (Preacher) کا درجہ نہیں دیا جاسکتا، کیوں کہ ایسا کرنا تعلیم کی روح کے منافی ہوگا۔ معلم اور مبلغ میں فرق ہونا چاہیے۔ مذہب کی تعلیم پا کر طلبا خود فیصلہ کریں گے کہ انھیں اس عملی زندگی میں کس طرح کا اور کیا مقام دینا ہے۔ ہمیں عقیدے اور تعلیم کے فرق کو سمجھنا چاہیے کہ تعلیم کی ایک تعریف کے مطابق "Initiation into various kinds of understanding" ہے، یعنی مختلف النوع کی تفہیم میں باضابطہ شرکت کا نام تعلیم ہے، جب کے عقیدے میں مختلف النوع کی تفہیم کی اجازت نہیں ہوتی۔ اور اگر اسکولوں میں مذہب کو عقیدے کے طور پر پڑھانا ہے تو پھر وہ مذہب کی تعلیم نہیں رہے گی، تبلیغ بن جائے گی۔ تعلیم کے پراسس میں اساتذہ کا وجود اس لیے ہوتا ہے کہ وہ طلبا کو سیاق وسباق فراہم کردیں، جس پر طلبا اپنی ذہانت اور معقولیت (Rationality) کو آزما سکیں۔

یہ کسی بھی سوسائٹی کا جائز حق ہے کہ وہ اپنی شناخت کے تسلسل کو برقرار رکھے اور ساتھ ہی بدلتی دنیا کے

مطابق خود کو ڈھالتی چلی جائے، جس کے اندر اسے زندہ رہنا ہے لیکن افسوس کا مقام یہ ہے کہ ہم بحیثیت قوم مذہبی شناخت اور بدلتی دنیا کے تقاضوں کے درمیان تناسب رکھنے کا گر نہیں سیکھ سکے۔ جب ہمیں مذہب کا 'دورہ' پڑتا ہے تو ہم سرپٹ چودہ سو سال پہلے والے ایک پسماندہ، قدیم قبائلی معاشرے کی اقدار کی طرف دوڑ لگا دیتے ہیں اور یہ بھول جاتے ہیں کہ ہم ایک نہایت تیزی سے بدلتے، سمٹتے جدید ترقی یافتہ سائنسی معاشرے میں زندہ ہیں۔ ایک زندہ معاشرہ اپنے نوجوان سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اس کی زبان، ادب، تاریخ، روایات کو اچھی طرح سمجھے جن کی وجہ سے اسے ایک امتیازی حیثیت حاصل ہے اور ساتھ ہی بقا اور ترقی کے لیے جدید سائنسی اور تکنیکی تقاضوں کے ساتھ بھی چلے، کیوں کہ معاشرے کے پیش نظر اہم ترین چیز حال اور مستقبل کی فلاح و بہبود ہونی چاہیے۔

مذہبی تعلیم کے حوالے سے اس وقت ایک دلچسپ پہلو سامنے آیا ہے جب ایک مغربی ملک میں لوگوں سے ان کی رائے پوچھی گئی تو اکثریت نے مذہبی تعلیم دینے کی حمایت کی، حالاں کہ اس معاشرے کے دس فیصد لوگ ہی عبادت گاہوں میں جاتے تھے۔ کیا یہ عوام کی غیر معقولیت اور منافقت کی کلاسیک مثال ہے۔ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ جو لوگ اپنی زندگی میں مذہب کو بہت کم اہمیت دیتے ہیں، وہ بڑے خلوص سے چاہتے ہیں کہ ان کے بچوں کو مذہب کی تعلیم دی جانی چاہیے؟ دراصل ہمارے لاشعور میں ایک خواہش ایسی بیٹھی ہے جو انسان کو شریف النفس بنے دیکھنا چاہتی ہے، جب کہ زندگی کی عملی حقیقتیں اور مفادات کا ٹکراؤ اسے ایسے مثالی کردار میں ڈھلنے سے روکتے ہیں۔ عام آدمی اس سارے پیچیدہ عمل کو نہ سمجھ سکتا ہے، نہ ہی وہ اس چکر میں پڑنا چاہتا ہے، چنانچہ جو وہ خود نہیں کرسکا (نہ کوئی کرسکتا ہے) وہ خواہش رکھتا ہے کہ آنے والی نسلیں، مثالی شرافت کا روپ دھار لیں، اس لیے اس کی شارٹ کٹ راہ کے طور پر اسے مذہب ہی نظر آتا ہے۔

اس لیے مذہب کو ہمیشہ مثالی بنا کر پیش کیا جاتا ہے، مزید برآں ہر مذہب کے ماننے والوں نے دور ماضی کا کوئی سنہرا اور مثالی دور اپنے ذہنوں میں بسا رکھا ہوتا ہے جس کا حقیقی تاریخ میں کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ اس زمین پر کبھی بھی ایسا معاشرہ تشکیل نہیں پایا، جب انسان فرشتے بن گئے ہوں۔ 'سنہرے سے سنہرے دور' میں بھی باہمی رقابتوں اور مفادات کے ٹکراؤ کا عمل جاری رہا ہے۔ دراصل انسانی سائیکی کے دو پہلو ہیں۔ اس کا ایک حصہ مضطرب مزاج ہے۔ وہ ہمیشہ بے چین رہتا ہے، تبدیلی چاہتا ہے، جب کہ دوسرا حصہ سکوت پسند ہے، شانتی چاہتا ہے، ٹھہراؤ اور سکون مانگتا ہے۔ عملی زندگی میں اسے روحانی سکون کی نہیں، مادی احتیاجات کی ضرورت ہوگی۔ چنانچہ وہ بھی سکون سے اتنی ہی دور رہے گی جتنی سابقہ بالغ نسل۔ ہم مانیں یا نہ مانیں، مذہب عملی زندگی کا مکمل طور پر احاطہ نہیں کرسکتا، اس لیے وہ ہمیشہ پارٹ ٹائم حصول ثواب تک محدود رہ جاتا ہے۔ باقی زندگی کا سارا کھیل مفادات کی تنی ہوئی رسی پر چل کر کھیلا جاتا ہے۔

دینیات کے استادوں کا یہ شکوہ بڑا پرانا ہے کہ طلبا دینیات کو ایک اور مضمون سمجھتے ہیں۔ ان کے لیے یہی

سخت ترین کام ہے کہ وہ کس طرح اس مضمون میں طلبا کی دلچسپی پیدا کریں تا کہ وہ اس مضمون کو بھی سنجیدگی سے پڑھیں۔ اس کی وجہ وہ یہ بتاتے ہیں کہ مادہ پرستی بڑھ گئی ہے، اس لیے نوجوانوں کی مذہب سے کوئی دلچسپی نہیں رہی۔ اگر حقائق زندگی یہی ہیں تو ہم اسے قبول کیوں نہیں کرتے؟ مشاہدے کی بات ہے، طلبا کو اگر دینیات کے پریڈ میں اپنی مرضی سے اٹھنے بیٹھنے کی آزادی دی جائے تو ۹۰ فیصد طلبا کلاس سے اٹھ کر چلے جائیں۔

طلبا کی اس مضمون میں بوریت کی مندرجہ ذیل وجوہات ہیں:

(۱) اس مضمون میں ایک ہی مواد کی بار بار تکرار کی جاتی ہے، کوئی نئی بات سامنے نہیں آتی۔

(۲) دینیات ایک یک طرفہ مضمون ہوتا ہے، اس میں صرف سننا ہوتا ہے۔ جو کچھ کہا جا رہا ہوتا ہے، اس پر نہ کسی سوال کی اجازت ہوتی ہے، نہ اس میں غور و فکر کرنے کی کوئی گنجائش، کہ جو کچھ کہا جا رہا ہے اس کی تصدیق و تحقیق ہی کر لی جائے، چونکہ طلبا اس مضمون میں خود کو شریک نہیں کر سکتے لہٰذا وہ بوریت محسوس کرتے ہیں۔

(۳) چونکہ اس میں عملی زندگی کے سیاق و سباق کے بغیر پند و نصائح ہوتے ہیں، نیکی و پرہیزگاری کی بڑی بڑی باتیں ہوتی ہیں، جو عملی زندگی میں کہیں نظر نہیں آتیں، چنانچہ طلبا اسے ایسا مضمون سمجھنے لگتے ہیں جس کا زندگی کی حقیقتوں کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔

(۴) مذہب چونکہ بطور عقیدہ سامنے آتا ہے جسے ہر فرد کو پیدائشی طور پر مان لینا ہوتا ہے تو طلبا نفسیاتی طور پر سوچتے ہیں کہ اسے جب سچا مان لیا ہے تو پھر بار بار تکرار کے کیا معنی؟

ماہرین تعلیم کے سامنے پھر یہ سوال آیا کہ کچھ اور بھی تو مضمون ایسے ہو سکتے ہیں، جنھیں طلبا غیر دلچسپ اور بے وقعت سمجھتے ہوں، کیا انھیں ترک کیا جا سکتا ہے، تو یہ بات واضح ہوئی کہ معاشرہ اگر دینیات پڑھانا ضروری سمجھتا ہے تو پھر اس کا انداز دلچسپ اور معروضی ہونا چاہیے تا کہ وہ عقائد کا پندہ نہ بنے بلکہ زندگی اور کائنات کو سمجھنے کا ایک مختلف انداز فکر ہو جسے فلسفہ و حکمت کے رنگ میں رنگا جا سکے، دینیات کی پڑھائی میں عقلیت کا دامن نہیں چھوٹنا چاہیے۔ دوسری بات جو ہمارے اپنے حوالے سے نہایت ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ بہت چھوٹی عمر کے بچوں کو مذہبی تعلیم دینا، جدید سائنسی نظریات کے منافی ہے، ماہر تعلیم و نفسیات کا کہنا ہے کہ مذہب مابعد الطبیعیاتی اور تجریدی مسائل پر مبنی ہوتا ہے جو بچے کی فہم و فراست سے بالاتر ہوتے ہیں۔ بچہ ان کا رٹا لگا لے گا اور بلا سوچے سمجھے وہ انھیں اٹھائے پھرے گا۔ چھوٹی سی عمر میں بچے پر عقائد کی بھرمار اس کے ذہن کی نشوونما کو روک دے گی اور اس کے سوچنے سمجھنے کی صلاحیتیں مفلوج ہو جائیں گی۔ چھوٹی عمر کے بچوں کو وہ چیزیں بتانی اور سکھانی ہوتی ہیں جو اس کے آس پاس ہوتی ہیں۔ یہ ذہنی تشدد کے مترادف ہے کہ بچے کو آسمان سے پرے لے جایا جائے اور وہاں کی باتیں بتائی جائیں۔ وہ ثواب و گناہ، پاک و ناپاک، کفر و ایمان، مقدس اور غیر مقدس تجریدی اصطلاحوں کو سمجھنے سے قاصر ہوتا ہے اور اس عمر میں یہ باتیں اس کا مسئلہ بھی نہیں ہوتیں۔ یہ

بالغ معاشرے کی کم نگاہی کی دلیل ہے جو بچوں کی معصومیت کا ناجائز فائدہ اٹھائے اور نہایت کچی عمر میں ان پر ایسے عقائد کو ٹھونس دے جن کی انھیں کچھ خبر نہیں۔ اگر ہم واقعی تعلیم کے مقاصد حاصل کرنا چاہتے ہیں اور سوچنے سمجھنے والی نسلیں پیدا کرنا چاہتے ہیں تو پھر پرائمری تعلیم سے ہمیں دینیات کے مضمون کا خاتمہ کر دینا چاہیے اور اس کی بجائے سیدھی سادی اخلاقیات پڑھائی جانی چاہیے جس کا تعلق ان کے عمر سے ہو، تاکہ عقائد میں منقسم ہونے سے پہلے بچوں پر مشترک انسانیت کا رشتہ واضح ہو جائے۔ جہاں تک اپنے مذہب سے تعارف کا تعلق ہے، وہ انھیں غیر رسمی طور پر اپنے ماحول اور گھر سے ہو جائے گا۔ البتہ ایلیمینٹری اور ثانوی تعلیم کے دوران اسے ایک باقاعدہ مضمون کی شکل میں داخل کیا جاسکتا ہے اور جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اس کا مطلب بھی مذہبی بنانا نہیں بلکہ مذہب کی تعلیم دینا ہونا چاہیے۔

چھوٹے چھوٹے بچوں کے دینیات کے نصاب میں ہم نے لمبے لمبے مقدس متن زبانی یاد کرنے کے لیے رکھے ہوئے ہیں، اس سے دورس منفی نتائج نکلتے ہیں۔ بچوں کو رٹا لگانے کی عادت پڑ جاتی ہے، وہ دیگر مضامین کے سوالوں کا بھی بلا سوچے سمجھے رٹا لگا لیتے ہیں اور ٹیچرز کے حکم پر ہاتھ باندھے، آنکھیں بند کیے دینیات کی سورتوں کی طرح طرح فر فر سنا دیا اور ٹیچر صاحبان خوش کہ بچے نے کیا رٹا لگایا ہے۔ پھر بچوں کی دینیات میں یہ لکھا ہوتا ہے کہ خدا نے زمین، چاند، سورج، ستارے بنائے، درخت اس نے بنائے، پھول پودے اس نے اُگائے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ اس وقت بچوں کا یہ مسئلہ نہیں ہوتا کہ جو چیزیں نظر آ رہی ہیں، وہ کس نے بنائی ہیں اور نہ ہی خدا نے بنائی ہیں والی بات کو وہ سمجھ سکتا ہے۔ البتہ اس کا منفی اثر یہ ہوگا کہ دنیا کی سب چیزیں بنی بنائی ہیں اور کسی خدا نامی غائب ہستی نے بنائی ہے۔ اس کے بعد جب سائنس اسے یہ بتائے گی کہ وہ چیزیں ارتقائی مراحل سے بنی ہیں اور تخلیق کا عمل مسلسل جاری ہے؛ تو وہ اسے کبھی بھی قبول نہیں کرے گا۔ لہٰذا سائنس پڑھنے کے بعد بھی اس کی فکر غیر سائنسی بن کر رہ جائے گی۔ اسی طرح یونیورسٹی کی سطح تک دینیات (Theology) کے الگ شعبے کے سوا کسی اور شعبے کے نصاب میں اس مضمون کی شمولیت کوئی معنی نہیں رکھتی۔ اس کا صرف ایک ہی مطلب نکلتا ہے کہ معاشرے کے نوجوان جب خود کو عملی زندگی میں داخل ہونے کے لیے پیشہ ورانہ اور خصوصی (Specialised) تعلیم حاصل کر رہے ہوں تو ان کی توجہ ہٹا دی جائے، وہ نہ دین کے رہیں اور نہ دنیا کے۔ ہمارا بالغ معاشرہ ایسے ہی نمونے کی تصویر ہے۔ جوان نسل کو دین اور دنیا کا ملغوبہ دیں گے تو ان کے سامنے نہ کوئی راستہ واضح ہوگا نہ کوئی سوال؛ کرپٹ ہونے کے سوا کوئی راہ باقی نہ بچے گی۔

[بشکریہ 'تعلیم اور ہماری قومی الجھنیں']

مذہبی کٹر پن اور مسلم سائنس

پرویز امیر علی ہود بھائی

پرویز امیر علی ہود بھائی، قائد اعظم یونیورسٹی کے شعبہ فزکس میں پروفیسر ہیں اور پاکستان کے معروف سائنس دانوں میں شمار کیے جاتے ہیں۔ ڈاکٹر ہود بھائی نے امریکہ کی بہترین یونیورسٹی ایم آئی ٹی سے بی ایس سی، ایم ایس سی اور پی ایچ ڈی کی ڈگریاں حاصل کیں۔ ان کے ۶۵ سے زائد تحقیقی مقالے فزکس کے بین الاقوامی جریدوں میں شائع ہو چکے ہیں۔ ان کو بیکر ایوارڈ (شعبہ الیکٹرانکس)، عبدالسلام ایوارڈ (شعبۂ ریاضی) اور فیض احمد فیض ایوارڈ (شعبۂ تعلیم) سے نوازا گیا ہے۔ ڈاکٹر ہود بھائی نے امریکہ کی مختلف یونیورسٹیوں میں پڑھایا ہے اور مختلف لیبارٹریوں میں تحقیقی کام کیے ہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے پاکستان ٹیلی ویژن کے لیے تین پروگراموں کے سلسلے بنائے ہیں، جن کا تعلق سائنس اور تعلیم کے ساتھ ہے۔

علم تاریخ سائنس نہیں ہے۔ طبیعات میں ابتدائی حقائق مستقبل کے واقعات کی پیش گوئی کرتے ہیں یا ان کا تعین کرتے ہیں لیکن اس کے برعکس، تاریخ کا علم ہمیں اس قابل نہیں بناتا کہ ہم یقین کے ساتھ پیش گوئی کر سکیں۔ تاریخ میں تعلیل یعنی یہ یقین کہ مخصوص واقعات مخصوص علل یا اسباب کا نتیجہ تھے، غلطی کے خطرے سے خالی نہیں کیوں کہ اس میں یہ مفروضہ مضمر ہے کہ ایک سبب ہمیشہ ایک ہی اثر یا نتیجہ پیدا کرے گا۔ اس کے برخلاف کوئی شخص یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ تاریخی اسباب یا تشریحات کا مطالعہ بے سود ہے، کیوں کہ تاریخ کوئی سبق نہیں سکھاتی۔ اس نظریے کی قبولیت کا منطقی مطلب یہ ہے کہ ہم نوع انسان کے تمام تجربات کو رد کر دیں، اس کے علاوہ ہر حادثے یا واقعے کو، خواہ وہ اہم ہو یا غیر اہم، مقدس غیبی منصوبے کا حصہ سمجھنا چاہیے یا پھر اسے محض حادثاتی سمجھ کر رد کر دینا چاہیے۔ اس طرح نہ صرف ماضی بلکہ زندہ حال بھی بے ربط اور نا قابل فہم ہو جاتا ہے۔

اسلامی تہذیب کی تاریخ میں سائنس کے زوال اور بالآخر اس کی مکمل تباہی پر غور (جو بالخصوص موجودہ

اسلامی دنیا میں سائنس کی حالت زار کے پس منظر میں ہوگا) کے نتیجہ میں کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ سائنس کا یہ مخصوص تاریخی دور تجزیہ سے بالا ہے یا وہ یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ یہ سائنسی دور خدائی ارادے کا محض ایک اظہار تھا، ایسی صورت میں مزید بحث بے سود ہوگی۔ اس کے برعکس یہ رویہ بھی ہوسکتا ہے کہ اسلامی دنیا میں سائنس کے زوال کے اسباب معلوم کیے جائیں۔ مختلف جوابات پر اتفاق رائے کی توقع نہیں کرنی چاہیے۔ جواب کی تلاش میں مختلف تاریخ داں حقائق کے ایک ہی تھیلے میں ہاتھ ڈالیں گے اور ہر مورخ دوسروں سے مختلف جواب دے گا۔ مورخین کا ایک گروہ خارجی اسباب پر توجہ مرکوز کرے گا، مثلاً منگولوں کا حملہ، بغداد کی تباہی، صلیبی جنگیں وغیرہ؛ اور مجموعی طور پر فوجی شکست کو سائنس کے زوال کا خاص سبب قرار دے گا، لیکن راسخ الاعتقاد مورخ اسلامی اقدار کے فقدان کو خاص سبب بتائے گا۔ میری رائے میں کسی ایک سبب کو زوال کا سبب قرار دینے کے بجائے ہمیں وہ اسباب تلاش کرنے چاہئیں جن کی گواہی تاریخ سے ملتی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ سائنس کا زوال بے روح اور منجمد مذہبیت کے عروج سے وابستہ ہے۔ اس مذہبیت کے باعث دنیاوی پیشوں میں ترقی مشکل سے مشکل تر ہوتی چلی گئی۔ سائنس کے خلاف کٹرپن کا ردعمل ہی اس کے زوال کا واحد سبب نہیں تھا، اقتصادی اور سیاسی اسباب بھی تھے لیکن یہ امر یقینی ہے کہ جیسے جیسے عدم رواداری اور کٹرپن کا شور بڑھتا گیا، دنیاوی سائنس زوال پذیر ہوتی چلی گئی اور آخر کار جب چودھویں صدی میں اسلامی دانش کا سنہری دور اختتام کو پہنچا تو سائنس کی شاندار عمارت خاکستر ہو چکی تھی۔ اس کے بعد مسلم ثقافت ایک شاندار ماضی کی سخت جان یادگار بن کر رہ گئی۔

سائنس کے خلاف کٹر مذہبیت کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے ہمیں تیرہ سو سال پہلے اسلام کی پہلی صدی میں واپس جانا ہوگا۔ اس وقت اسلام کے نئے مذہب نے عربوں کو ایک شناخت، شعور اور دنیا کو دیکھنے کا ایک ایسا زاویۂ نگاہ دیا جو قبیلے اور نسل کی تنگ حدود سے وسیع اور بالا تھا۔ اسلام کے ثقافتی انقلاب نے ان کو قدیم تہذیبوں کی دانش کے جگمگ کرتے خزانوں کا وارث بنا دیا؛ یونانی فلسفہ وسائنس، ایرانی ادب، ہندوستانی طب اور ریاضی اور مصری و بابلی سائنس کے بعض پہلو جن سے یونانی بھی ناواقف تھے۔ اسلام سے پہلے کی یہ سائنسیں جن کو علوم الاوائل کہا جاتا تھا، اس زمانے کی تمام معلومات اور فنون پر حاوی تھیں مثلاً طب، فلکیات، فلسفہ، ریاضی، قدرتی سائنس، موسیقی اور پراسرار علوم۔ سچ تو یہ ہے کہ علوم الاوائل دانش کے خزانوں کا بڑا ذخیرہ تھا۔ دنیاوی علم کے ان عناصر کو اسلامی ایمان میں جذب کرنا ایک چیلنج تھا اور اس دور کے مسلمانوں نے اس چیلنج کو قبول کر لیا تھا۔

ابتدائی دور کے مسلمان دانشور یونان کے قیاس منطق پر مہارت سے سرشار ہو کر اسے مذہبی بحثوں میں استعمال کرنے لگے۔ اس کا پہلا قابل ذکر استعمال انسانی اختیار پر یقین رکھنے والوں اور تقدیر کے جبر کو ماننے والوں کے درمیان ہوا۔ ایک طرف 'قدری' تھے جو ایک خالص مذہبی تفسیر پر ایمان رکھتے تھے، وہ انسان کے اختیار یا اس کی قدرت کو ثابت کرنے لیے ارسطو کی قیاسی منطق استعمال کرتے تھے۔ قرآنی آیات کے حوالے سے ان کا استدلال یہ تھا کہ انسان کے سامنے کئی راستے ہیں، جن میں سے وہ اپنی پسند کا راستہ منتخب کر سکتا ہے۔

یہ دلیل محض مذہبی یا نظریاتی نہ تھی، یہ سیاسی بھی تھی۔ یہ یقین کہ انسان کو آزاد ارادہ اور فیصلے کی طاقت ودیعت کی گئی ہے، اس مفہوم کا ہی حامل تھا کہ خلفائے بنو امیہ کی حکومت کو مشیت ایزدی نہیں سمجھنا چاہیے۔ اس لیے یہ ایک واضح انقلابی نظریہ تھا اور اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابتدائی دور میں اسلام سیاسی تبدیلی کا ذریعہ اور ظلم و ناانصافی کے خلاف لوگوں کو متحرک کرنے والا نعرہ تھا۔ اس تنازعہ میں فریق مخالف تین فرقے تھے؛ جمیہ، نجاریہ اور ضراریہ۔ ان تینوں کو مجموعی طور پر جبریہ کہا جاتا تھا۔ جبری سخت تقدیر پرست تھے۔ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ ہر واقعہ اور عمل خدا کے حکم سے ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک کربلا میں حضرت امام حسین کی شہادت بھی عمل تقدیر یا مشیت ایزدی کا مظہر تھی، اس لیے ان کے قاتلوں کی مذمت کرنا یا ان کے قتل کا ماتم کرنا بے فائدہ ہے۔

'آزاد ارادے' کے باغیانہ نظریے کی وجہ سے اموی حکمرانوں کے مفاد پر ضرب پڑتی تھی، اس لیے قدریوں پر ان کا عتاب نازل ہوا۔ مروان ابن عبدالملک کے دور حکومت میں قدریوں کے لیڈر عابدالجہانی کا سر قلم کیا گیا۔ ایک عرصہ تک قدریوں کو اذیتیں دی گئیں اور انھیں صلیبوں پر چڑھایا جاتا رہا لیکن ان کا نظریہ ختم نہ ہوسکا بلکہ اس نظریے نے معتزلہ تحریک کو جنم دیا جس پر ہم آئندہ صفحات میں روشنی ڈالیں گے۔

کٹر پن کے خلاف معتزلہ کی بغاوت

بصرہ اور بغداد کی سڑکوں پر آزاد ارادے کے ماننے والوں اور جبر تقدیر پر یقین رکھنے والوں کے درمیان خونریز فسادات نے آخر کار عقل پرست فلسفیوں کے ایک انتہا پسند مکتب خیال کو جنم دیا جو معتزلہ (مخالفین) کے نام سے مشہور ہوا۔ معتزلہ کے فلسفہ کی گونج مسلمانوں کے مختلف مکاتیب فکر اور مسلم معاشرے میں صدیوں تک گونجتی رہی۔ خلیفہ مامون الرشید اور خلیفہ معتصم باللہ نے معتزلہ فلسفہ کو نظریۂ مملکت کی حیثیت سے نافذ کیا اور دس صدیوں سے زیادہ کے عرصے تک (جس میں یورپی نوآبادیاتی تسلط کا دور بھی شامل ہے) معتزلہ نظریات مسلمان مصلحین کے خیالات کو متاثر کرتے رہے۔ آج بھی ان کے نظریات مسلمانوں کی جدید فکر میں پائے جاتے ہیں۔

آٹھویں صدی کے اوائل میں امام حسن بصری کے سابق شاگرد ابن عطا نے معتزلہ مکتب خیال کی بنیاد رکھی تھی۔ عام عقائد سے اختلاف کے باعث ابن عطا کو امام حسن بصری کے مدرسہ سے علیحدہ ہونا پڑا۔ بعد میں انھوں نے اپنا الگ مدرسہ قائم کیا۔ معتزلہ ایک علیحدہ فرقہ نہیں تھا اور اس میں سنی وشیعہ فرقوں کے لوگ شامل تھے۔ البتہ بعد میں معتزلہ میں بھی ایک علیحدہ فرقے کی خصوصیات پیدا ہوگئی تھیں۔ جبریہ فرقہ کے کٹر پن کے ردعمل میں معتزلہ نے مذہب کے عقائد اور عقلیت کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اسلامی عقائد اور یونانی منطق کے امتزاج سے جو مذہبی سائنس وجود میں آئی، اسے علم الکلام کا نام دیا گیا۔ علم الکلام ہی مسلم عوام کی بنیاد قرار پایا اور صدیوں تک اسلامی فکر اس سے متاثر رہی۔ علم الکلام پر مبنی مذہبیت اسلامی عقائد کو منطقی

دلائل سے ثابت کرنے اور مادہ پرستوں، نیز دین فانی کے ماننے والوں کے حملوں سے دفاع کے کام آتی رہی۔

اسلامی ایمان کو عقلی اور فلسفیانہ بنیادیں فراہم کرنے کی کوشش میں معتزلہ نے اخلاقیات اور عقلیت پر مبنی دلائل سے کام لیا۔ گو وہ اپنے دعاوی کے ثبوت میں قدرتی طور پر قرآنی آیات پیش کرتے تھے۔ کبھی کبھی وہ ایسے نتائج پر پہنچتے تھے جو راسخ العقیدہ ملاؤں کی نظر میں کفر یا شرک کے مترادف ہوتے تھے۔ معتزلہ عقائد کے بعض عناصر خصوصیت کے ساتھ قابل توجہ تھے:

☆ ارادے کی آزادی اور اختیار کا مسئلہ خصوصی اہمیت کا حامل تھا۔ معتزلہ کو اس اخلاقی مشکل کا شدت سے احساس تھا جو کٹر ملاؤں کے اس دعوے کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی کہ خدا گناہگاروں کو ڈھیل دیتا ہے، ان کی سیہ کاری پر فیصلہ صادر کرتا ہے اور پھر گناہوں کی پاداش میں انھیں جہنم کی آگ میں جھونک دیتا ہے۔ وہ پوچھتے تھے کہ وہ خدا جو رحمٰن اور رحیم ہے، ایک ایسے شخص کو ان کاموں کے لیے کیوں کر سزا دے سکتا ہے جو اس نے خدا کے حکم ہی سے کیے تھے؟ معتزلہ کو یقین تھا کہ تقدیر کا جبر اللہ تعالیٰ کے مقدس اصول عدل کے منافی ہے، اس لیے وہ خود کو 'مقدس اصول عدل' کے علمبردار سمجھتے تھے۔ گناہ کی سزا اور نیکی کی جزا کے مسائل کا حل ان کے نزدیک یہ تھا کہ خدا کو مطلق العنان آمر کے بجائے محض ایک قانون ساز سمجھا جائے۔ وہ یہ دلیل دیتے تھے کہ سزا و جزا کے مقدس فیصلوں کو معقول اور بامعنی بنانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے انسان کو اچھے اور برے میں تمیز کی صلاحیت عطا کی ہے اور اسے اچھے یا برے کو منتخب کرنے کا پورا اختیار دیا ہے۔ معتزلہ کے اس حل کو کٹر ملاؤں نے کفر و شرک قرار دیا۔ وہ کہتے تھے کہ انسان خالق (خدا) ہوئے بغیر اپنے اعمال کا خالق کیوں کر ہو سکتا ہے؟

☆ معتزلہ کا نظریہ اس زمانے میں مقبول عام بشر سے مماثل خدا کے تصور کی نفی کرتا تھا۔ معتزلہ کہتے تھے کہ ''وہ (خدا) نہ جسم ہے، نہ شے ہے، نہ حجم ہے، نہ ہیئت ہے، نہ گوشت پوست ہے، نہ خون ہے، نہ شخص ہے، نہ مادہ ہے؛ وہ (خدا) حواس کی پہنچ سے باہر ہے۔ انسان کسی تمثیل سے اسے نہیں سمجھا سکتا۔ آنکھیں اسے نہیں دیکھتیں، بصارت اس تک نہیں پہنچتی۔''

یہ عقائد معتزلہ کے مخالفین کے عقائد کی بالکل ضد ہیں۔ معتزلہ کے خلاف تحریک کے سربراہ حسن الاشعری تھے۔ وہ پہلے عقلیت پسند تھے، بعد میں خود اپنے ماضی اور اپنے مرشدین کے 'کفر و شرک' کے شدید مخالف ہو گئے۔ اشعری کی ظاہر پرستی اور خدا کا بشر سے مماثل تصور سنی اسلام کے عقائد کا حصہ قرار پائے۔ اشعری نے لکھا:

> ہم مانتے ہیں کہ خدا اپنے تخت پر متمکن ہے...... یہ پوچھے بغیر کہ کیوں کر اور کس طرح، ہم جانتے ہیں کہ خدا کے دو ہاتھ ہیں، دو آنکھیں ہیں......ہم مانتے ہیں کہ خدا کا چہرہ ہے......اور ہم تصدیق کرتے ہیں کہ وہ سنتا اور دیکھتا ہے۔

معتزلہ نے مندرجہ بالا صفات سے انکار کیا۔ انھیں اصرار تھا کہ خدا خالص جوہر ہے۔ چنانچہ اس پر الزام عائد کیا گیا کہ وہ خدا کی ذات کو اصلیت سے محروم کر کے انسان کے لیے اس کی تفہیم اور پرستش کو مشکل بنا رہے ہیں:

☆ معتزلہ احادیث (پیغمبر کی روایات اور اقوال) کو بے سود سمجھتے تھے، کیوں کہ انھیں راویوں کی باتیں مشکوک معلوم ہوتی تھیں۔ وہ عقلی دلیل کو الہام و وحی کے برابر اہم سمجھتے تھے۔ چنانچہ انھوں نے تفسیر کا ایک صرف ونحو پر مبنی طریقہ ایجاد کیا، جس کے ذریعہ وہ قرآن کے ایسے نکات کی تشریح کرتے تھے جو بظاہر معقولیت کی کسوٹی پر پورے نہیں اترتے تھے۔ بعض علما کے نزدیک یہ طریقہ کافرانہ تھا لیکن اس سے بھی بڑھ کر معتزلہ کا یہ دعویٰ تھا کہ قرآن ابدی نہیں بلکہ خدا کی تخلیق ہے۔ یہ ثابت کرنے کے لیے انھوں نے کئی دلائل دیے۔ مثلاً اگر قرآن تخلیق نہیں تو اسے خالق (خدا) ہونا چاہیے، جس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم وحدانیت سے منکر اور شرک کے مرتکب ہو رہے ہیں۔ ایک اور دلیل یہ تھی کہ قرآن میں حضرت موسیٰ کے اقوال درج ہیں اور حضرت موسیٰ دنیوی یا زمانی مخلوق تھے، اس لیے قرآن کیوں کر ابدی ہوسکتا ہے؟

ابتدائی دور میں منطقی قیاس کی طاقت کٹر ملاؤں کی فہم سے بالا تھی، اس لیے معتزلہ کو کسی سنجیدہ نظریاتی اختلاف کا مقابلہ نہیں کرنا پڑا۔ معتزلہ کے نظریات دور خلافت میں اشرافیہ کے درباروں میں پھیل گئے۔ اندلس میں بھی اسے اختیار کیا گیا۔ خلیفہ منصور نے گو اعلانیہ طور پر معتزلہ کا مسلک اختیار نہیں کیا لیکن اس کی حوصلہ افزائی کی اور مامون و معتصم کے دور میں نظریۂ ریاست کی حیثیت سے اس کو عملاً نافذ کیا گیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلامی تاریخ میں مامون الرشید فلسفہ وسائنس کا سب سے بڑا سرپرست تھا۔ اس کے دور میں بیت الحکمہ کا قیام ایک سنگ میل تھا۔ اس ادارے کے کتب خانہ میں کتابیں جمع کرنے کے لیے مامون نے بازنطین اور دیگر ملکوں میں اپنے سفیر بھیجے کہ وہ فلسفہ وسائنس کی کتابیں لائیں تاکہ ان کا ترجمہ کیا جائے۔

مساجد اور مدارس میں تعقل کے نظریہ کی تبلیغ کی گئی اور معقولیت تعلیم یافتہ ہونے کا نشان قرار پائی۔ اسے معاشرے کے دانشور طبقوں؛ شہزادوں، درباریوں، قاضیوں، پروفیسروں، معلموں، ڈاکٹروں اور تاجروں نے ایک مسلک کی حیثیت سے قبول کرلیا۔ معتزلہ حکمرانوں کے دور میں دنیاوی سائنسوں نے نہایت تیزی سے ترقی کی۔ زیادہ تر بڑے اسلامی دانشوروں اور سائنس دانوں نے یا تو علانیہ تعقل پسندی کو قبول کیا، یا وہ اس سے متاثر ہوئے۔ الکندی، الرازی، ابن سینا، ابن الہیثم، ابن رشد اور کئی دوسرے دانشور اور سائنس دان معتزلہ نظریات رکھتے تھے۔

یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ معتزلیت اسلام کے دائرے میں ایک عظیم اسلامی تحریک تھی۔ یہ تحریک نہ تو اسلام کے دائرے سے باہر تھی اور نہ ہی اسلام کے خلاف تھی۔ لیکن آخر کار اس تحریک کو شکست دے کر اسے اسلامی عقائد کے دھارے الگ کر دیا گیا۔ کیوں؟ ممکن تھا کہ معتزلہ کا گروہ، جس میں شیعہ وسنی دونوں ہی شامل

تھے، منظّم عقلیت، دلائل اور براہین کے ذریعہ اس جاری تفرقہ کو مٹانے میں کامیاب ہوجاتے جو خلفائے راشدہ کا عہد ختم ہونے کے بعد ہی شروع ہوگیا تھا۔ اس کا بھی امکان تھا کہ معتزلہ نظریات مذہب کو عقلی بنیاد فراہم کرتے۔ لیکن جن اسباب نے مل کر ان نظریات کو مسترد اور آخر کار ختم کردیا، وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

پہلا سبب یہ تھا کہ اقتدار مملکت تک رسائی نے معتزلہ کو بدعنوان اور ظالم ہونے کا موقع فراہم کیا۔ ایسے ایسے نظام میں، جس کے تحت خلافت پر سازشوں، چال بازیوں یا فوجی کامیابیوں کے ذریعہ قبضہ کیا جاتا تھا اور جمہوری شرکت کا تصور وجود میں نہیں آیا تھا، ظلم اور زبردستی سے کام لینا حکومتوں کا معمول تھا اور طاقت کا استعمال حکمرانوں کی مرضی کے مطابق کیا جاتا تھا۔ معتزلہ حکمرانوں نے بھی طاقت کے استعمال میں مطلق العنانیت سے کام لیا۔ المامون نے ان تمام قاضیوں، مفتیوں اور علما پر ظلم کیا جنھوں نے تخلیق قرآن کے نظریے کو ماننے سے انکار کیا۔ ایسے لوگوں کو 'عدالت استیصال الحاذ' یا 'مذہبی احتساب کی عدالت' کے سامنے پیش کیا جاتا تھا، جن پر شبہ ہوتا تھا کہ وہ تخلیق قرآن کے معتقد نہیں ہیں۔

مذہبی بنیاد پر امام احمد بن حنبل جیسے قدامت پرستوں نے معتزلہ کی مخالفت کی۔ وہ ان لوگوں میں سے ایک تھے جنھیں مخالفت کرنے کے جرم میں اذیت دے کر ختم کیا گیا۔ وہ مذہبی احکام کو جوں کا توں بجالانے پر ایمان رکھتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ ''ہر اس موضوع پر مباحثہ جسے پیغمبرؐ زیر بحث نہ لائے ہوں، غلط ہے۔'' اور اس بات پر وہ آخر تک قائم رہے۔ خلق قرآن کے نظریے کو تسلیم نہ کرنے میں استقامت کے باعث قدامت پرست امام حنبل کی بڑی عزت کرتے ہیں، لیکن ایسے مسلمان بھی ہیں جو امام حنبل کو ہیرو نہیں مانتے۔ مثال کے طور پر انیسویں صدی کے روشن خیال دانشور امیر علی کا نقطہ نظر امام حنبل کے متعلق مختلف ہے۔ وہ امام حنبل اور ان کی طرح کے دیگر جوشیلے کٹر مسلمان دانشوروں کو اس بات کا مورد الزام ٹھہراتے ہیں کہ انھوں نے معتزلہ کی زیادتیوں کو سادہ لوح اور پسماندہ مسلمانوں کو تعقل کے خلاف بھڑکانے کے لیے استعمال کیا:

> اس موقع پر احمد بن حنبل سامنے آئے۔ وہ امام حنبل کے نام سے مشہور تھے۔ دین کی پابندی میں سخت احتیاط کے قائل تھے اور ہر شخص کو ابدی عذاب کی بددعا دیتے تھے جو ان کے نظریات سے اختلاف کرتا تھا۔ انھوں نے علوم اور سائنس کی مذمت کی اور تعقل کے خلاف جہاد کا اعلان کیا۔ عوام الناس نے اس کے جوش خطابت سے متاثر ہوکر اس اعلان پر لبیک کہا۔ منبروں سے تعقل، فلسفہ اور سائنس کے علمبرداروں اور حامیوں کے خلاف آگ اگلی جانے لگی۔ بغداد کی سڑکوں اور گلیوں میں فساد ہونے لگے، خون بہنے لگا۔ عقل پرستوں کی ناکامی کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ ان کے مخالفین کو عوام الناس میں بڑی مقبولیت حاصل تھی۔ راویوں کا کہنا ہے کہ احمد بن حنبل کے جنازے پر ڈیڑھ لاکھ لوگوں کا مجمع تھا، جو اس وقت کے اعتبار سے ایک بڑی تعداد تھی۔

معتزلہ کے تعقل کی ناکامی کا دوسرا سبب اور غالباً زیادہ بنیادی سبب یہ تھا کہ وہ استدلال کو الہام یا وحی پر

فوقیت دیتے تھے، گو کہ ان کا یہ دعویٰ تھا کہ ان دونوں کے درمیان تضاد نہیں ہے۔ اس وجہ سے اکثر نا قابل برداشت مناظروں کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ خلق قرآن کے مسئلہ پر بات بہت واضح ہو کر سامنے آئی۔ یہ نظریہ مذہبی عقیدے کے لیے ایک بنیادی خطرہ تھا۔ اے۔ جے۔ آربری کی رائے میں:

> قرآن کو خلق ہونے کی اجازت دینے سے ایک خطرہ یہ تھا کہ نوفلاطونی نظریات کے ماننے والے دوسرا دعویٰ یہ کریں گے کہ خدا کا کلام، جو فرشتے جبرئیل کی وساطت سے حضرت محمدؐ پر منکشف ہوا، ان خام تخلیق شدہ اشیا کی طرح تمام ہو سکتا ہے جن کا تعلق مادے سے ہے۔ اگر وحی کو اپنے گڑھ میں تعقل کے زیرنگیں نہیں ہونے دینا ہے تو قرآن کے 'لاثانی معجزے' کو ہر قیمت پر قائم رکھنا چاہیے۔

خلیفہ المتوکل (جس کے متعلق سید امیر علی کا یہ بیان ہے کہ وہ ''قاضیوں اور ملاؤں سے گٹھ جوڑ کرنے والا بے رحم پکا شرابی تھا)، کے برسراقتدار آنے پر معتزلہ اور شیعہ مسلمانوں کے خاتمہ کا کام نہایت سنجیدگی کے ساتھ شروع ہو گیا۔ انھیں حکومت کے تمام عہدوں سے ہٹا دیا گیا۔ کفر و شرک کے الزامات عائد کیے گئے، اذیتیں دی گئیں اور سائنس دان، جو تعقل میں یقین رکھتے تھے، بغداد سے فرار ہو کر اسلامی دنیا کے دوسرے علاقوں میں چلے گئے۔ اس طرح اسلام میں تعقل اور الہام کے ملاپ کی ایک سنجیدہ کوشش ناکام ہو گئی۔ اس وقت سے اب تک انیسویں صدی کے مصلحین کی مختلف اور انفرادی کوششوں کو چھوڑ کر، اسلام میں دینی اور دنیاوی علوم کے درمیان علیحدگی قائم ہے۔

کٹر پن کا جوابی حملہ

یونانی روایت کے عقلی اور دنیاوی رویے کے باعث اسلام کے ابتدائی دور میں سائنس اور علوم کی ترقی ہوئی لیکن بعد میں مذہبی کٹر پن نے اس رویے کو چیلنج کیا۔ جلد ہی راسخ العقیدہ ملا علوم الاوائل کو کفر کے مترادف قرار دینے لگے اور فلسفہ کو مذہبی نقطۂ نظر سے مشتبہ سمجھا جانے لگا۔ یہ رویہ عام نہیں تھا اور ابتدا میں اسلامی تہذیب میں دنیاوی سائنسوں کے ادغام میں اس کا چنداں زیادہ اثر نہیں پڑا تھا۔ اگر ایسا ہوتا تو مسلم سائنس وجود میں ہی نہ آتی لیکن وقت گزرنے کے ساتھ دنیاوی علوم کے خلاف رویہ سخت ہوتا گیا۔ بیسویں صدی تک اشعری کے قدامت پرست اور خلاف تعقل مکتب فکر نے معتزلہ کے اثرات کو ختم کر دیا۔

۱۹۱۶ء میں ہنگری کے عالم اسلامیات اگناز گولڈ زیہر نے علوم الاوائل اور مذہبی راسخ الاعتقادی کے درمیان تعلق پر سب سے اہم اور مفصل کتاب لکھی۔ عربی کے اصل ذرائع سے جو اسلامی تاریخ کے ایک وسیع عہد پر محیط تھے، حوالے دے کر گولڈ زیہر نے راسخ العقیدگی اور فلسفیانہ سائنسوں کے درمیان اختلافات کی تاریخ کو قلم بند کیا ہے۔ اس کی کتاب کا ترجمہ جرمن زبان سے انگریزی میں حال ہی میں ہوا ہے۔ گولڈ زیہر کے

مطابق باوجود کہ علم الاوائل میں بعض اسلامی مذہبی حلقوں اور عباسی خلفا نے دلچسپی لی، کٹر راسخ الاعتقاد نے ہمیشہ ان لوگوں کو شبہ کی نظر سے دیکھا، جو شافعی اور مالک کی سائنسوں کو چھوڑ کر ایبی ڈوکلیس کی آرا کو اسلامی قانون کا درجہ دینے پر مائل تھے۔'' یہ شبہ تنگ نظر راسخ الاعتقاد علما کے بڑھتے ہوئے اثر کے ساتھ ساتھ شدت اختیار کر گیا اور اس کا اظہار کئی طریقوں سے ہوا:

☆ کئی راسخ العقیدہ دانشوروں کی تحریروں میں علوم الاوائل کو صریحاً علوم المجھورہ (روکے ہوئے علوم) قرار دیا گیا ہے اور انھیں حکمۃ مشوبہ بالکفر (کفر آلودہ عقل) کہا گیا ہے۔ ہسپانوی ابراہیم ابن موسیٰ (متوفی ۱۳۹۸ء) اس نتیجہ پر پہنچا کہ راسخ العقیدہ علمائے مذہب صرف ان سائنسوں کو اہمیت دیتے تھے جو دینی عمل کے لیے ضروری یا کارآمد ہو سکتی تھیں۔ ان کے علاوہ دیگر سائنسیں ناکارہ اور گمراہ کن سمجھی جاتی تھیں۔ امام حنبل کے پیروکار ابن تیمیہ علم سے مراد وہ علم لیتے تھے جو پیغمبرؐ سے اخذ کیا گیا ہو۔ باقی سب کچھ ناکارہ تھا، خواہ اس کو سائنس کا نام ہی کیوں نہ دیا جائے۔

☆ کٹر ملا ایسے دانشوروں کو انتہائی شبہ سے دیکھتے تھے، جنھوں نے اپنے آپ کو فلسفی اور علوم الاوائل پر مباحثوں سے داغدار بنا لیا تھا۔ اس لیے اگر کوئی فلسفی بستر مرگ پر بھی فلسفہ کی غلطیوں پر لعنت بھیجتا تھا اور ان دانشوروں سے منھ موڑ لیتا تھا جن کو وہ عمر بھر مانتا رہا تھا تو اطمینان کا اظہار کیا جاتا تھا۔ یہ اطلاع فاتحانہ انداز سے دی گئی کہ نابینا دانشور حسن ابن محمد بن نجا العربیلی (متوفی ۱۲۶۸ء) فلسفہ سے تائب ہو گیا ہے۔ وہ ایک شیعہ فلسفی تھا اور دمشق میں اس کے مکان پر مسلمان اور دیگر اہل کتاب (عیسائی اور یہودی) فلسفی اس کے خطبات سننے جمع ہوتے تھے۔ یہ کہا جاتا ہے کہ مرنے سے پہلے جو آخری بات اس نے کہی، وہ یہ تھی؛''خدائے بزرگ و برتر سچا ہے، ابن سینا جھوٹا ہے۔''

☆ ۸۸۵ء میں بغداد کے تمام پیشہ ور نقل نویسوں سے قسم لی گئی کہ وہ فلسفہ کی کتابوں کو نقل نہیں کریں گے۔ اس کے متعلق ایک حقیقت کی طرف پروفیسر طباوی نے اشارہ کیا ہے کہ اگرچہ یورپ میں کاغذ کا استعمال عربوں نے شروع کیا لیکن کاغذ پر کتابیں چھاپنے سے تین صدیوں تک خود عرب گریز کرتے رہے۔ خدا کے لفظ یا اس سے متعلق مواد کو مشین کے ذریعہ نقل کرنے کو بے ادبی سمجھا جاتا تھا۔

☆ امام حنبل کے پوتے عبدالسلام نے فلسفہ میں دلچسپی ظاہر کی تو اس کے دشمنوں نے اسے برباد کر دیا۔ خانہ تلاشی کے دوران اس کے گھر سے اخوان الصفا کے رسالے جادو، جوتش اور نجوم پر کتابیں اور سیاروں کے لیے دعاؤں کے کتابچے برآمد ہوئے۔ یہ سب عبدالسلام کے ہاتھ کے لکھے ہوئے تھے۔ اس نے یہ بہانہ کیا کہ میں ان چیزوں پر یقین نہیں رکھتا اور میں نے تو یہ سب کتابیں ان کا رد لکھنے میں مدد کے لیے نقل کی تھیں۔ یہ سب کتابیں اور تحریریں علما اور قاضیوں وغیرہ کی موجودگی میں خلیفہ کی

مسجد کے صحن میں ڈھیر کی گئیں اور پھر مسجد کے منبر سے یہ کتابیں فاضل عمائدین کے سامنے آگ میں پھینکی گئیں۔ یہ منظر اس بڑے ہجوم نے بھی دیکھا جو مسجد کے سامنے جمع ہو گیا تھا۔ ایک شخص ہر کتاب کا عنوان پڑھ کر عبدالسلام کی موجودگی میں کہتا تھا کہ اس کتاب کے لکھنے اور اس پر یقین رکھنے والوں پر خدا کی لعنت ہو۔ ہجوم میں شامل لوگ لعنت بھیجتے تھے۔ یہ لعنتیں شیخ عبدالقادر اور امام حنبل پر بھی بھیجی گئیں، کیوں کہ عبدالسلام کو ان کا پیرو سمجھا جاتا تھا۔ اس کے بعد عبدالسلام کو مرتد قرار دیا گیا، دستار فضیلت اس کے سر سے اتار لی گئی اور شیخ عبدالقادر کا مدرسہ، جس میں عبدالسلام درس دیتے تھے، ابن الجوزی کو دے دیا گیا۔ زنداں سے رہائی کے بعد عبدالسلام نے گناہوں کا اعتراف کر کے توبہ کی۔

☆ اقلیدس (جیومیٹری) علوم الاوائل کا حصہ تھی اور اس نے راسخ العقیدہ دماغوں کو پریشان کر رکھا تھا۔ اقلیدسی اشکال سے وہ خصوصاً پریشان ہوتے تھے۔ ایک مقدمہ میں ایک ایسی کتاب کا مالک، جس میں اقلیدسی اشکال تھیں، مرتد قرار دیا گیا۔ ایک اور مثال اس کٹر مذہبی شخص کی ہے جو نجوم وفلکیات پر ابن الہیثم کی کتاب میں بنی ہوئی اشکال سے ڈر گیا تھا۔ اس نے شبہ کیا کہ یہ شکلیں بے حیائی کی ترغیب، خاموش آفت اور اندھی بدبختی کی نمائندہ ہیں۔ (ریاضی) کی تجریدی سوچ کئی راسخ العقیدہ دماغوں کے لیے تکلیف دہ تھی۔ فرہنگ نویس ابوالحسین ابن فارس نے تجریدیت پر تنقید کرتے ہوئے ان غیر عرب دانشوروں پر نکتہ چینی کی جو اعداد، خطوط اور نقاط کے ذریعہ اشیا کی ماہیئت سمجھنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ ''ان لوگوں کی نامعقولیت میں نہیں سمجھ سکتا۔ سچ تو یہ ہے کہ وہ ایمان کو کمزور کر کے ایسے حالات پیدا کرتے ہیں جن سے خدا کی پناہ مانگنی چاہیے۔''

☆ کٹر ملا سائنسی طریقے سے نجوم وفلکیات کے مطالعہ کے خلاف تھے، گو کہ اس شعبے میں یہ معلومات قبلہ کا رخ اور نمازوں کے اوقات متعین کرنے کے لیے ضروری تھیں۔ علم نجوم کے سلسلہ میں کچھ مفروضے قطعی مذموم ہیں۔ مثال کے طور پر، جب راسخ العقیدہ سلطان خوارزم شاہ کو نصف شب کے سورج کی سرزمین کے وجود کی اطلاع دی گئی تو اس نے اسے خاص الحاد قرار دیا، کیوں کہ اگر یہ صحیح ہوئی تو وہ تمام قاعدے مشتبہ ہو جائیں گے جن کے ذریعہ نمازوں کے اوقات متعین کیے جاتے ہیں۔ اس وقت عظیم البیرونی سلطان کے دربار میں ملازم تھا، اس نے سلطان کو یقین دلایا کہ سیاح کی رپورٹ صحیح ہے۔

☆ علم نجوم اور جوتش کے نقصان دہ اثرات ثابت کرنے کے لیے ابو مشعر بلخی کی مثال اکثر دی جاتی ہے۔ یہ مشہور عالم نجوم اپنی جوانی میں ایک پارسا مذہبی آدمی تھا۔ وہ خراسان سے مکہ جا رہا تھا کہ راہ میں اسے وزیر منجم کا مکتب خانہ دیکھنے کا اتفاق ہوا۔ وہاں ''وہ جوتش (اور یقیناً نجوم) پر تحریریں پڑھنے میں

ایسا محو ہوا کہ ملحد ہوگیا اور یہ نہ صرف اس کے حج بلکہ مذہب اور اسلام کا بھی خاتمہ ثابت ہوا۔''

☆ ابن صلاح (متوفی ۱۲۵۱ء) سے جب یہ پوچھا گیا کہ آیا فلسفہ اور منطق کا مطالعہ جائز ہے تو اس نے اپنے فتوے میں فلسفہ کے متعلق کہا کہ یہ ''حماقت کی بنیاد اور ہر قسم کے انتشار، اغلاط اور کفر کا سبب ہے۔ جو شخص اس کے مطالعہ میں مصروف ہوتا ہے، وہ مذہبی قانون کے حسن کو نہیں دیکھ سکتا۔ جہاں تک منطق کا تعلق ہے، یہ فلسفہ تک رسائی کا ذریعہ ہے۔ کسی خراب چیز تک رسائی کا ذریعہ بھی خراب ہوتا ہے۔ جن اشخاص کے بارے میں یہ شہادت ملے کہ وہ فلسفہ کی تعلیمات پر عمل پیرا ہیں، ان کو دو میں سے ایک چارہ کار کے انتخاب پر مجبور کیا جائے یا ان کا سر قلم کیا جائے یا وہ اسلام قبول کریں تاکہ زمین کا تحفظ کیا جا سکے اور ایسے لوگوں اور ان کی سائنسوں کا نام و نشان مٹا دیا جائے۔''

☆ شافعی مکتب فقہ کے ایک نامور استاد تاج الدین سبکی (متوفی ۱۷۷۱ء) کے بقول ''منطق میں مہارت کا حصول اسی صورت میں گوارا ہو سکتا ہے، جب کہ پہلے مذہبی سائنسوں پر عبور حاصل کر لیا ہو اور مذہبی حلقوں میں فقیہ یا مفتی کی حیثیت سے مقام پا لیا ہو لیکن ان لوگوں کے لیے منطق کا مطالعہ حرام ہونا چاہیے جن کا مذہب کا مطالعہ کم ہو۔''

☆ وہ مسلمان جو نئی روشنی کے حامی ہیں، مذہبی کٹر پن کو زوال اور انحطاط کا سب سے زیادہ اہم سبب قرار دیتے ہیں۔ مثلاً رینان سے مشہور تبادلہ خطوط میں سید جمال الدین افغانی نے اپنے ایک خط میں لکھا، ''سیوطی کے مطابق خلیفہ الہادی نے مسلم ملکوں میں سائنس کو جڑوں سے اکھاڑ پھینکنے کے لیے پانچ ہزار فلسفیوں کو مار ڈالا۔ یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ مارے جانے والوں کو اتنی بڑی تعداد مبالغہ پر مبنی ہو سکتی ہے، یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ فلسفیوں کو قتل کیا گیا اور یہ اسلام اور اسلامی ملکوں کی تاریخ پر ایک خونی داغ ہے۔ میں عیسائی مذہب کی تاریخ میں بھی مماثل واقعات دیکھتا ہوں۔ مذاہب، خواہ انھیں کسی بھی نام سے پکارا جائے، ایک دوسرے سے مشابہ ہیں۔''

☆ جب مسلمانوں نے ایران فتح کیا تو سعد ابن ابی وقاص کو بے شمار کتابیں اور سائنسی تحریریں ملیں۔ انھوں نے خلیفہ عمر بن خطاب کو لکھا کہ انھیں اجازت دی جائے کہ وہ یہ کتابیں اور تحریریں مسلمانوں میں مال غنیمت کے طور پر تقسیم کر دیں۔ جواب میں حضرت عمر نے لکھا، ''انھیں دریا برد کر دو۔ اگر ان میں صحیح ہدایت ہے تو اللہ نے ہم کو بہتر ہدایت دی ہے۔ اگر غلط ہے تو اللہ نے اس سے ہمیں محفوظ رکھا ہے۔''

[کتاب دشمنی کی روایت کافی پرانی ہے، مصنف نے کچھ اہم سانحوں سے صرف نظر کیا ہے جن کا ذکر ضروری تھا۔ مثلاً اسکندریہ کی عظیم الشان لائبریری کی بربادی، فاطمین مصر کے دور میں قاہرہ کے قصر شاہی کا عدیم النظیر کتب خانہ جسے صلاح الدین ایوبی نے جلا کر راکھ کر دیا، ۴۲۰ھ میں سلطان محمود

غزنوی نے 'رے' فتح کیا تو وہاں کے کتب خانوں کو جلا دیا، اسلامی دنیا کے سب سے پہلے عمومی کتب خانہ میں جسے ابونصر شاپور وزیر بہاء الدولہ نے ۳۸۱ھ میں بغداد کے محلّہ کرخ میں قائم کیا تھا، اس کتب خانے میں دس ہزار سے زائد ایسی کتابیں تھیں جو خود مصنّفین یا مشہور خطاطوں کی لکھی ہوئی تھیں، اس کتب خانہ کو مورخین نے 'دارالعلم' کے نام سے موسوم کیا تھا، یہ مایہ ناز کتب خانہ ۴۵۱ھ میں طغرل بیگ سلجوقی نے جلا دیا۔ ۵۸۶ھ میں ملک المؤید نے نیشاپور کے باقی ماندہ کتب خانوں کو جلا کر تباہ کر دیا۔ کتاب اور علم دشمنی کی ایسی شاندار روایت شاید ہی کسی دوسری قوم میں ملے: مدیر]

ابتدائی دور کی راسخ الاعتقادیت یقیناً علوم الاوائل اور عقلی سائنسوں کے صریحاً خلاف تھی۔ اس کے باوجود اس کی نوعیت ایسی نہیں تھی کہ مسلم معاشرے میں سائنسوں کو فروغ نہ پانے دیتی۔ سائنسوں کے خلاف رویہ میں شدت کا نقطہ اس وقت آیا جب راسخ الاعتقاد علما میں سب سے زیادہ بزرگ اور بااثر عالم امام غزالی نے راسخ الاعتقادیت کو آخری فتح سے ہم کنار کیا۔ ہم اب امام غزالی کی تعلیمات کا مطالعہ کریں گے۔

امام غزالی کے ہاتھوں عقل پرستوں کی شکست فاش

جیسا کہ ہم نے بیان کیا، یونانی علوم کی دنیاوی اور آفاقی خصوصیات کے باعث ان کے خلاف اس وقت سے ہی آوازیں اٹھنے لگی تھیں؛ جس وقت سے انھیں اسلامی تمدن میں روشناس کرایا گیا تھا۔ لیکن مختلف نظریات میں مسابقت کے انتشار، منطق اور سائنس کے طریقہ ہائے کار سے آشنائی کے فقدان اور مسلسل باہمی چپقلش کے باعث عقلیت پسندی کے خلاف نہ مسلسل تحریک چلائی جا سکی اور نہ ہی فیصلہ کن حملہ کیا جا سکا۔ یہ اس وقت ہی ممکن ہو سکا جب عالم دین امام غزالی (جن کے متعلق سید حسین نصر نے تشکر کے ساتھ لکھا ہے کہ یہ وہ شخصیت ہے جس نے ''سائنس کو زیر کر کے راسخ الاعتقادیت کو بچا لیا۔'') نے فلسفہ تعقل کو مربوط اور سمجھ میں آنے والے طریقے سے رد کرنے کی کوشش کی۔ علمی اور مقصدی انہماک کے ساتھ امام غزالی نے اسلامی تہذیب و تمدن کو یونانی تصورات و خیالات کے خارجی اثرات سے پاک کرنے کے لیے انتھک کام کیا۔

ابو حامد الغزالی ۱۰۵۸ء میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی عمر میں انھوں نے دینیات کی تعلیم شروع کر دی۔ وہ جلد ہی دینی معاملات و مسائل کے وسیع علم اور گہری فہم کے لیے مشہور ہو گئے۔ انھیں بغداد کے جامعہ نظامیہ میں مدرس کے عہدے پر مامور کیا گیا۔ یہاں انھوں نے ارسطا طالیسی دانشوروں کی سائنسی اور فلسفیانہ کتابوں اور تحریروں کا مطالعہ کر کے یونانی علوم اور طریق کار پر عبور حاصل کر لیا۔ اس کے بعد وہ ایک داخلی بحران میں مبتلا ہو کر تارک الدنیا ہو گئے۔ جب وہ دنیا میں واپس آئے تو ایک بدلے ہوئے انسان تھے۔ اب وہ تمام عقلیت پرست فلسفیوں، بشمول مادہ پرستوں، فطرت پرستوں اور ملحدوں کے شدید مخالف تھے۔ امام غزالی، ارسطو کو دوسروں سے بہتر سمجھتے تھے، کیوں کہ اس نے مؤثر طور پر افلاطون اور سقراط کے بعض تصورات کو رد کیا تھا، تاہم

وہ بھی کفر اور لادینیت سے خود کو آزاد نہیں کر سکا۔ ارسطو کے مسلمان پیروکاروں کی مذمت میں امام غزالی نے لکھا:

> اس لیے ہمیں ان فلسفیوں اور اسلامی فلاسفہ میں ابن سینا، الفارابی جیسے پیروکاروں کو لادین سمجھنا چاہیے، کیوں کہ انھوں نے ارسطو کے فلسفہ کو پھیلایا ہے۔

امام غزالی کے نظریات کتابوں کی کئی جلدوں پر محیط ہیں اور ان تمام مسائل سے بحث کرتے ہیں جو ازمنہ وسطٰی کے ذہنوں میں کارفرما تھے۔ علت و معلول، تعقل، ریاضی اور منطق کے متعلق امام غزالی کے نظریات ہمارے لیے خصوصی دلچسپی کے حامل ہیں، کیوں کہ ان نظریات نے ہی سائنس کے متعلق مسلمانوں کے رویوں کو متعین کیا ہے۔ مندرجہ ذیل سطور میں ہم سائنس کے ارتقا سے متعلق امام غزالی کے رویوں کا جائزہ لیں گے۔

علت اور معلول کے متعلق غزالی کا نظریہ

آگ باعث ہے جلنے کا، بجلی باعث ہے کڑک کا، ہوائیں باعث ہیں لہروں کی اور کشش ثقل کے سبب چیزیں زمین پر گرتی ہیں۔ علت اور معلول کے درمیان یہ رشتے سائنسی تفکر کی بنیاد ہیں، خواہ وہ تفکر جدید ہو یا قدیم۔ لیکن اس تصور کو اشعری نظریہ نے خصوصاً مسترد کیا ہے اور مادی تعلیل کے سب سے زیادہ مؤثر مخالف امام غزالی ہیں۔

امام غزالی کے نزدیک یہ یقین کرنا بے سود ہوگا کہ دنیا مادی قوانین کی پابند ہے۔ ان کے بقول ہر لمحہ اللہ تعالیٰ دنیا کو مٹاتا اور بناتا ہے۔ اس لیے ایک لمحے اور دوسرے لمحے کے درمیان تسلسل نہیں ہوسکتا اور یہ مفروضہ غلط ہوگا کہ ایک مخصوص عمل کا ایک مخصوص نتیجہ ہی برآمد ہوگا۔ اس کے برعکس، کسی بھی واقعہ کو کسی خاص مادی علت کا نتیجہ قرار دینا بھی غلط ہوگا۔ امام غزالی کی دینیات کے مطابق اللہ تعالیٰ تمام مادی واقعات وطریقہ ہائے کار کا براہ راست واحد سبب ہے اور وہ آفاق میں مسلسل دخل انداز ہے۔ وہ یہ بات اس مثال سے واضح کرتے ہیں کہ ایک ملحد روئی کے جلنے کا سبب آگ کو قرار دیتا ہے لیکن؛ ''ہم اس سے انکار کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ جلنے کا عمل خدا کی طرف سے ہے جو اس نے روئی میں سیاہی پیدا کر کے اور اس کے حصول کو علیحدہ کر کے کیا ہے، اور یہ خدا ہے جس نے روئی کو جلایا اور اسے یا تو فرشتوں کے واسطے سے یا بلاواسطہ خاک کر دیا۔ کیوں کہ آگ بے جان چیز ہے جس میں بجائے اور کوئی حرارت نہیں ہے اور اس کا کیا ثبوت ہے کہ یہی (جلانے کی) عامل ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ فلسفیوں کے پاس سوائے اس مشاہدے کے اور کوئی ثبوت نہیں ہے کہ آگ کے لمس سے چیزیں جلتی ہیں، لیکن یہ مشاہدہ دو کاموں کا بیک وقت ہونا ثابت کرتا ہے، اس سے تعلیل ثابت نہیں ہوتی اور حقیقت تو یہ ہے کہ کوئی سبب نہیں ہے سوائے خدا کے۔''

ریاضی اور سائنس پر غزالی کے خیالات

دیگر علما کے برعکس امام غزالی نے قدرت سے متعلق سائنسوں کا مطالعہ کیا تھا، اس لیے وہ اس قابل تھے کہ مذہب سے ان سائنسوں کے رشتہ کا مستند تعین کر سکیں۔ اس مسئلہ پر ان کا مقام قطعی مخالفت کا نہیں تھا۔ ان کے بقول ریاضی کا کوئی بھی نتیجہ مذہب سے متعلق یا مربوط نہیں ہے، اس لیے ریاضی ممنوعہ مضمون نہیں ہے۔ تاہم، امام غزالی یہ دلیل دیتے تھے کہ ریاضی کئی خطرات کی طرف لے جاتی ہے اور اکثر و بیشتر عقیدے کو متزلزل کرنے کا باعث بنتی ہے:

> ریاضی سے دو خرابیاں پیدا ہوتی ہے؛ اول یہ کہ ہر طالب علم ریاضی کی صحت اور اس کے نتائج کے واضح ہونے کی تعریف کرتا ہے، اس لیے وہ فلسفیوں پر یقین کرنے لگتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ ان کی دیگر سائنسیں بھی وضاحت اور ثابت کرنے کی صفت میں ریاضی سے مشابہ ہوں گی۔ دوم، اس نے پہلے ہی ہر شخص سے ان کے الحاد، خدا کی صفات سے انکار اور وحی کی صداقت کی تحقیر کے متعلق باتیں سنی ہوتی ہیں، اس لیے وہ ان کی سند کو مان کر خود بھی ان کی طرح کافر ہو جاتا ہے۔

یہاں واضح دلیل یہ ہے کہ ریاضی امکاناً نہ کہ لازماً خطرناک ہے، خطرہ اس لیے ہے کہ وہ لوگ جو ریاضی کو پڑھتے ہیں، اس کی صحت کے حسن وقوت کے متوالے ہو سکتے ہیں اور اس طرح وحی پر ایمان کو فراموش کر سکتے ہیں۔ لیکن ایک اور جگہ امام غزالی زیادہ مضبوط رائے کا اظہار کرتے ہیں۔ وہ شدت سے اور لگی لپٹی کے بغیر ریاضی کی مذمت کرتے ہیں اور اس خیال کو مسترد کرتے ہیں کہ اس میں کوئی خوبی بھی ہو سکتی ہے۔ وہ یہ دلیل دیتے ہیں کہ شراب بلاشبہ جسم کو طاقتور بناتی ہے، لیکن اس کے پینے کو واضح طور پر حرام قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ شطرنج کے کھیل سے دماغ تیز ہوتا ہے، لیکن یہ بات اس کے کھیلنے کا جواز نہیں بن سکتی۔ امام غزالی کہتے ہیں:

> یہی بات اقلیدس، المجسطی (فلکیات پر بطلیموس کی کتاب) اور ریاضی و جیومیٹری کی باریکیوں کے بارے میں صحیح ہے۔ وہ دماغ کو تیز کرتی ہیں اور ذہن کو طاقتور بناتی ہیں، پھر بھی ہم ان سے اس سبب پرہیز کرتے ہیں کہ وہ علوم الاوائل کے مفروضے ہیں اور ان (علوم الاوائل) میں ریاضی و اقلیدس کے علاوہ وہ سائنسیں بھی شامل ہیں جو خطرناک نظریات کو ماننے کا تقاضا کرتی ہیں۔ جیومیٹری اور ریاضی دینی عقائد کے لیے ضرر رساں تصورات کی حامل نہ ہوں تو بھی ہمیں ڈر ہے کہ ان کے ذریعہ طالب علم ضرر رساں نظریات کی طرف راغب ہو سکتا ہے۔

ہم عصر راسخ الاعتقاد علما کے برعکس امام غزالی اصولاً منطق کے خلاف نہیں تھے، تاہم اس سلسلہ میں وہ شدت اختیار کرنے پر مجبور تھے، کیوں کہ یہ ڈر تھا کہ کہیں ان کا ارسطو کو مقلد قرار دے کر تنقید نہ کی جائے۔ اس وجہ سے انھوں نے 'منطق' کی اصطلاح استعمال کرنے کے بجائے اپنی کتابوں کو مبہم عنوانات دیے۔ محمد ابن طملوس نے امام غزالی کی سند کا حوالہ دیتے ہوئے منطق پر اپنی تحریروں کا دفاع اس طرح کیا ہے:

ابو حامد نے اپنی کتابوں کے عنوانات اور ان میں استعمال کی گئی اصطلاحات کو تبدیل کر دیا۔ ایک مخصوص شعبے میں جو اصطلاحیں اس کے ماہرین عموماً استعمال کرتے ہیں، اس نے وہ تکنیکی اصطلاحات استعمال کیں، جن سے فقہا آشنا تھے اور جو اس عہد کے علما اکثر و بیشتر استعمال کرتے تھے۔ یہ اس نے اپنے تحفظ اور ان دانشوروں کے تلخ تجربات سے بچنے کے لیے کیا، جنھوں نے عجیب اور غیر معمولی خیالات کا اظہار کیا اور جن کے باعث انھیں صعوبتوں اور ذلتیں برداشت کرنی پڑیں۔ اللہ کریم نے اس کو ان مصیبتوں سے محفوظ رکھا۔

یہ ایک عجیب بات ہے کہ امام غزالی کو آزاد خیالوں اور منطق کے حامیوں کے خلاف حملے کی قیادت کرتے ہوئے وہی ہتھیار استعمال کرنے پڑے جو مخالفوں کے پاس تھے۔ یعنی وہ یونانی طریق استدلال کے شدید مخالف ہونے کے باوجود بھی اپنی دلیلوں میں اسی طریق کو استعمال کرتے تھے۔

تجریدی علم پر غزالی کا نظریہ

کائنات کے متعلق ایسے نظریے کے عہد میں، جس کی رو سے تمام معلومات کا منبع وحی یا الہام ہو، ہر عقلی تحقیق و تفتیش کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ مقدس لفظ کو صحیح و صادق ثابت کیا جائے اور اس کی حمایت کی جائے۔ ایسا علم جو ذہن و عقل کو مطمئن کرنے کے لیے ہو یا وہ علم جو کسی حقیقت کو ثابت کرنے اور انعام کے لیے ہو، نا قابل اجازت اور ناجائز ہے۔ تجربی علم کی طرف ایک جوان دانشور کے رجحان کو دیکھ کر امام غزالی نے ان الفاظ میں سرزنش کی تھی:

> اے جوان! کتنی راتیں تم نے سائنس کے ورد اور کتابیں پڑھنے میں جاگ کر گزاری ہیں، مجھے نہیں معلوم کہ اس کا مقصد کیا تھا۔ اگر اس کا مقصد دنیاوی وسائل کا حصول، اس کے جاہ و تکبر کی تحصیل، اپنے ہم عصروں پر فوقیت حاصل کرنا یا ایسی ہی دیگر چیزیں ہیں تو تم پر لعنت، بار بار لعنت۔

کیوں کہ سائنس اور ریاضی کی تعمیر تجریدی خیال کی بنیاد پر ہوتی ہے اور انسانی تجسس غیر جانب دارانہ اور 'بے فائدہ' تحقیق کا منبع ہے، امام غزالی کی تنبیہ یقیناً ایسے مضامین کے مطالعہ کی حوصلہ افزائی نہیں کرتی۔

[بشکریہ 'مسلمان اور سائنس'، مشعل بکس، لاہور، تیسری اشاعت ۲۰۰۵ء]

اسلامی ادب کا مسئلہ

سلیم احمد

ادب اسلامی کی تحریک جتنے زور سے شروع ہوئی تھی، اتنے زور سے چلی نہیں۔ بس کچھ دن دوڑنے کی کوشش کر کے بیٹھ گئی اور اب تو کوئی اس کا نام بھی نہیں لیتا۔ ترقی پسند تحریک کی طرح یہ بھی صرف ماضی کے حوالے کی ایک چیز ہے، اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ لیکن ترقی پسند تحریک اور ادب اسلامی کی تحریک میں بڑا فرق ہے۔ ترقی پسند تحریک ایک بین الاقوامی تحریک تھی جب کہ ادب اسلامی کی تحریک برصغیر سے باہر موجود نہ تھی۔ دوسرے ترقی پسند تحریک میں نہ صرف برصغیر بلکہ دنیا کے بہت بڑے بڑے ادیب شامل تھے، جب کہ ادب اسلامی کی تحریک میں ادبی لحاظ سے کوئی قابل ذکر نام نہیں تھا۔ تیسرے ترقی پسند تحریک زمانے کے فیشن کے مطابق تھی، جب کہ ادب اسلامی کی تحریک اس سے لڑنے کی ایک تحریک تھی۔ ان سب باتوں کی وجہ سے ادب اسلامی کی تحریک کا ترقی پسند تحریک سے مقابلہ کرنا ایک فضول سی بات ہے۔ ترقی پسند تحریک سے ہمارے جو بھی اختلافات ہوں لیکن ادب اسلامی کی تحریک اس کے آگے کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ سب سے بڑی بات یہ کہ ترقی پسند تحریک نے قابل توجہ ادب پیدا کر کے دکھایا، جب کہ ادب اسلامی کی تحریک کی ادبی پیداوار نہ ہونے کے برابر ہے۔ یہ حقائق تلخ ہیں لیکن ہمیں اسلامی ادب پیدا کرنا ہے تو اپنی کمزوریوں کو مان کر چلنا پڑے گا اور یہ دیکھنا پڑے گا کہ اس میں ہمیں اب تک کوئی کامیابی کیوں نہیں ہوئی ہے؟

قابل ذکر ادیبوں میں صرف محمد حسن عسکری ایسے تھے جنھوں نے پاکستان بنتے ہی پاکستانی اور اسلامی ادب کی ضرورت پر زور دیا تھا اور اس سلسلے میں دو ایک مضامین بھی لکھے تھے۔ عسکری صاحب ایسے آدمی تھے کہ جب وہ کوئی بات کہتے تھے تو ان کے مخالف بھی ان کی بات سنتے تھے اور ان کی کہی ہوئی بات ادبی حلقوں میں بحث ومباحثہ کا موضوع بن جاتی تھی۔ چنانچہ عسکری صاحب نے جب اسلامی ادب کی بات اٹھائی تو ادبی حلقوں میں خاصا ردعمل پیدا ہوا اور فراق گورکھ پوری صاحب تک کو اس کے جواب میں کچھ لکھنا پڑا۔ ڈاکٹر احسن فاروقی بھی بولے اور غالب والے آفتاب احمد صاحب نے بھی بحث میں حصہ لیا۔ اپنا ذکر اگر خودنمائی نہ سمجھا جائے تو

میں نے بھی اس سلسلے میں ایک مضمون لکھا لیکن ادب اسلامی کی تحریک والے اس ردِعمل سے الگ تھلگ رہے، اور دراصل انھیں پتہ ہی نہیں تھا کہ ادبی حلقوں کا ردِعمل کیا معنی رکھتا ہے۔ نتیجہ تو اس ردِعمل کا بھی کچھ نہیں نکلا لیکن ادب اسلامی کی تحریک والے اگر اسے سمجھنے کی کوشش کرتے تو اس سے کچھ فائدہ اٹھا سکتے تھے، جو افسوس کہ انھوں نے نہیں اٹھایا۔

ادب اسلامی والوں کی سب سے بڑی کمزوری یہ تھی کہ یہ اسلام کے سلسلے میں چاہے جتنے پُر جوش ہوں لیکن ان کی ادبی تربیت ناقص تھی۔ ادب کیا ہوتا ہے، کیسے تخلیق ہوتا ہے، ادبی اقدار اور غیر ادبی اقدار میں کیا فرق ہوتا ہے؟ ہماری تہذیب میں اسلامی ادب کی کیا خصوصیات رہی ہیں؟ ان معاملات سے انھیں چنداں دلچسپی نہیں تھی۔ ان معاملات پر غور کرنے، انھیں سمجھنے اور ان کا جواب معلوم کرنے کی بجائے ادب اسلامی والوں نے ترقی پسندوں کی نقالی کو کافی سمجھا اور 'سرخ سویرا' کی جگہ 'سبز سویرا' اور اشترا کی انقلاب کی جگہ اسلامی انقلاب کے الفاظ لکھ کر انھوں نے سمجھا کہ وہ پالا جیت لیں گے۔ بدترین بات یہ ہوئی کہ ترقی پسند ادب سے انھوں نے ادب کے بارے میں تو کچھ نہ سیکھا، نعرے بازی البتہ سیکھ لی۔ پھر نعرے بازی کی وجہ سے ادیب ترقی پسند تحریک کو رد کرتے تھے تو ادب اسلامی والوں کی کون سنتا۔

معاف کیجیے، میری تنقید سخت ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ میں ادب اسلامی تحریک کی ناکامی کو اسلامی ادب کی ناکامی نہیں سمجھتا۔ میرے نزدیک اسلامی ادب کے تصور میں بڑی جان ہے اور اگر اسے صحیح طور پر سمجھ کر اسی کے لیے کام کیا جائے تو بڑا کام ہوسکتا ہے۔ اس لیے میں چاہتا ہوں کہ سوچنے والے اس تصور پر سوچیں اور خاص طور پر وہ ادیب جو اسلام پر یقین رکھتے ہیں لیکن کوئی نمونہ پیش نظر نہ ہونے کی وجہ سے اسلامی ادب پیدا نہیں کرسکتے یا یہ نہیں جانتے کہ اسلامی ادب پیدا کرنے کے لیے انھیں کیا کرنا چاہیے، وہ اس تصویر پر غور کریں اور پھر اس کے بعد ممکن ہے کہ باہمی تبادلۂ خیالات کے لیے زمین ہموار ہو سکے۔

اسلامی ادب کیا ہے؟ اس کے لیے ضروری ہے کہ ہم ایک طرف واضح طور پر اسلام کو سمجھ لیں اور دوسری طرف یہ جاننے کی کوشش کریں کہ ادب کیا ہوتا ہے۔ پڑھے لکھے لوگوں میں اس قسم کی بات کرنا ہے تو بری بات، لیکن میں اپنے اس احساس کو کیا کروں کہ ہمارے یہاں بہت سی الجھنیں ان ہی تصورات کو واضح طور پر نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ اسلام اور ادب کو سمجھنے سے میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم ان کی تشریح و تفسیر کے مختلف مکاتب کی بحثوں میں الجھ جائیں، کیوں کہ بدقسمتی سے اسلام اور ادب دونوں جھگڑے کے چھلے ہیں اور ہم اختلافات میں جائیں تو باہر نکلنے کا رستہ مشکل سے ہاتھ آتا ہے۔ میرا مطلب دونوں کے صرف ایسے تصور سے ہے جو عمومی اور مشترک ہو اور اسی پر زیادہ سے زیادہ اتفاق کیا جا سکے، مثلاً اسلام کے بارے میں ہم ایک عمومی بات یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ چار چیزوں کا مجموعہ ہوتا ہے۔ (۱) عقائد (۲) عبادات (۳) اخلاقیات (۴) ایمان۔ ایمان ایک داخلی کیفیت ہے اور عقائد، عبادات اور اخلاقیات اس کی خارجی شکلیں ہیں۔ عقائد میں توحید،

رسالت اور آخرت پر ایمان بنیادی ہیں اور اخلاقیات کا تعلق انسانوں کے ان باہمی تعلقات سے ہے جو ان عقائد سے پیدا ہوتے ہیں۔

عبادات کا تعلق خدا اور انسان کے رشتے سے ہے لیکن خدا اور انسان کا یہ رشتہ علامتی طور پر اسلام میں انسان اور کائنات اور انسان اور انسان کے رشتے اپنے دائرے میں لے لیتا ہے، مثلاً نماز کو لیجیے۔ نماز میں اولین چیز ہے نیت۔ یہ ایک داخلی چیز ہے۔ نیت یہ کی جاتی ہے کہ یہ نماز اللہ کے لیے ہے لیکن نماز با جماعت کا حکم ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ ایک اجتماعی چیز ہے یعنی نماز کے ذریعے انسان ایک طرف خدا سے رشتہ قائم کرتا ہے، دوسری طرف انسانوں سے۔ نماز میں تیسری چیز وقت کی پابندی ہے اور وقت سورج، چاند، ستاروں کی گردش سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لیے اس کا مطلب یہ ہوا کائنات سے انسان کا رشتہ۔ اب ہم نماز کے تین رشتوں کا اظہار کرتے ہیں؛ (۱) انسان اور خدا کا رشتہ (۲) انسان اور کائنات کا رشتہ (۳) انسان اور انسان کا رشتہ۔ یہ سب رشتے مل کر ایک مخصوص طرز احساس پیدا کرتے ہیں اور یہ طرز احساس ہماری ساری زندگی میں جاری وساری ہوتا ہے۔ اسلامی تہذیب اسی طرز احساس سے پیدا ہوتی ہے اور اپنے جملہ مظاہر میں اسی کا اظہار کرتی ہے۔ مطلب یہ نکلا کہ اسلام ایک تصور حقیقت ہے جو خدا، کائنات اور انسان کے رشتوں پر محیط ہے۔ اور ایمان کی داخلی کیفیت کے ذریعے ایک طرز احساس میں ظاہر ہوتا ہے اور یہی طرز احساس اسلامی طرز احساس کہلاتا ہے۔ تفصیلات میں جائے بغیر شاید یہ ایک ایسا عمومی تصور ہے جس پر سارے مسلمانوں کا اتفاق ہوسکتا ہے۔

ادب کے بارے میں ہم ایک ایسی عمومی بات کہنے کی کوشش کریں گے جس میں اختلافات کی کم سے کم گنجائش ہو۔ ادب تین چیزوں کا مجموعہ ہوتا ہے؛ (۱) مواد (۲) ہیئت اور (۳) تصور ادب۔ اور یہ تینوں چیزیں اپنا اظہار کرتی ہیں الفاظ کے ذریعے۔ مواد سے مراد ذہنی، جذباتی، حسی، تخیلی تجربات ہیں۔ یہ تجربات تین چیزوں کے بارے میں ہوتے ہیں اور انھی کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں؛ یعنی خدا، کائنات اور انسان۔ دوسرے لفظوں میں یہ تجربات خدا اور انسان، کائنات اور انسان کے تعلق سے پیدا ہوتے ہیں اور ان کے بارے میں مثبت اور منفی رویوں کا اظہار کرتے ہیں، مثلاً خدا سے انکار بھی خدا سے ایک تعلق اور خدا کے بارے میں ایک رویہ ہے۔ ہیئت سے مراد وہ سانچے ہوتے ہیں جن میں یہ تجربات تشکیل پذیر ہوتے ہیں۔ یہ سانچے وہ بھی ہوسکتے ہیں جو کسی ادبی روایت میں اجتماعی طور پر موجود ہوں اور وہ بھی جو انفرادی طور پر خود ایجاد کریں۔ تصور ادب سے مراد وہ تصور ہے جو ہر لکھنے والے کے ذہن میں ادب کی ماہیت، مقصد اور طریق کار کے بارے میں موجود ہوتا ہے۔ جب یہ تینوں چیزیں طرز احساس سے مل کر الفاظ میں اپنا اظہار کرتی ہیں تو وہ ادب کہلاتا ہے۔

اب اسلامی ادب کے معنی ہوئے، وہ ادب جو خدا، کائنات اور انسان کے رشتوں کے بارے میں اسلامی طرز احساس کا اظہار کرے۔ اسلامی طریقت کی اصطلاحوں میں اس بات کو زیادہ ٹھوس طور پر بیان کیا جا

سکتا ہے۔ ان اصطلاحوں کی رو سے بنیادی حقیقت واحد ہے۔ التوحید واحد لیکن اس حقیقت کے کئی درجے ہیں۔ بنیادی حقیقت ہر درجے میں ظہور کرتی ہے لیکن ہر درجے سے ماورا بھی ہے۔ یہ غیب سے ماورا درجہ عالم لاہوت کہلاتا ہے۔ ظہور کے اعتبار سے اس کا پہلا درجہ جس میں ہیئت یا شکل کوئی نہیں ہوتی، لیکن وہ تعینات کے قریب ہوتا ہے۔ اس درجے کا نام عالم جبروت ہے۔ پھر ہیئت کا درجہ آتا ہے، اس کے دو حصے ہیں۔ پہلا حصہ ظہور لطیف کا ہوتا ہے جسے عالم ملکوت کہتے ہیں۔ دوسرا حصہ ظہور کثیف کا ہوتا ہے جسے عالم ناسوت کہتے ہیں۔ اب انسان تمام درجوں کا جامع ہے، اس میں بھی سب درجات ہوتے ہیں اور انھیں قلب، روح، نفس اور جسم کی اصطلاحوں میں ظاہر کیا جاتا ہے۔ ادب سے اس کا تعلق یہ ہے کہ ادب حقیقت کے کسی درجے سے بھی متعلق ہو سکتا ہے۔ اگر اس کا تعلق بیک وقت کئی درجوں سے ہے تو وہ بہت بلند ادب ہے۔ اگر کسی ایک درجے سے ہے تو اس درجے کے لحاظ سے اس کی قدر و قیمت کا تعین ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ہمارا موجودہ ادب اس معیار کے لحاظ سے اس لیے پست درجے کا ہے کہ عالم ناسوت اور نفس کے ارذل حصے سے تعلق رکھتا ہے۔

اسلامی طریقت کی اصطلاحوں میں، میں نے جو یہ دو ایک بات کہی ہیں، ان کی تشریح کے لیے تو دفتر چاہیے لیکن آسانی کے لیے ان سب باتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلامی ادب وہ ہے جس میں اسلام کے عناصر چہارگانہ کے بارے میں مثبت خیالات، جذبات، محسوسات اور رویوں کا اظہار کیا گیا ہو یعنی جو ادب انسانوں پر اسلامی عقائد، عبادات، اخلاقیات اور ایمان کے خارجی اور داخلی اثرات ظاہر کرے۔ اپنے مضمون 'نظریاتی ریاست میں ادیب کا کردار' میں ہم یہ باتیں قدرے وضاحت سے لکھ چکے ہیں۔ ان باتوں کو ٹھیک طرح سمجھ لیا جائے تو ہم نہ صرف ماضی کے اسلامی ادب کو پوری طرح سمجھ لیں گے بلکہ مستقبل میں بھی اعلیٰ اور معیاری اسلامی ادب تخلیق کر سکیں گے۔ اس ضمن میں وہ بات جو ہم اپنے مذکورہ مضمون میں نہیں کہہ سکے تھے، اس کا ذکر ضروری ہے۔ خدا، کائنات اور انسان یا قلب، روح اور نفس کے بارے میں ہمارے جو بھی تجربات ہوں، ان کا تعلق ادب کے مواد سے ہے۔ مواد کے ادب بننے کے لیے ضروری ہے کہ وہ ادبی ہیئت میں جمالیاتی معیارات کے مطابق لفظی تشکیل کی صورت اختیار کرے۔ یعنی اس مواد کے لیے ادبی ہیئت اور جمالیاتی معیار ضروری ہے۔ اب جہاں تک ہیئت کا تعلق ہے، میں اجتماعی اور انفرادی ہیئتوں کا ذکر کر چکا ہوں۔ اجتماعی ہیئت سے مراد وہ ہیئتیں ہیں جو معاشرے میں پہلے سے موجود ہیں اور انفرادی ہیئتوں سے وہ ہیئتیں مراد ہیں جنھیں ادیب انفرادی طور پر ایجاد کرے۔ مثال کے طور پر غزل، رباعی، مثنوی وغیرہ نظم میں، اور داستان اور حکایت وغیرہ نثر میں اجتماعی ہیئتیں ہیں جو معاشرے میں روایتی طور پر چلی آ رہی ہیں۔ اس کے مقابلے پر آزاد نظم، نثری نظم، ناول اور افسانہ وغیرہ جدید اور انفرادی ہیئتیں ہیں جنھیں ادیبوں نے مغرب کے زیر اثر اختیار کیا ہے۔ اسلامی ادب ان سب ہیئتوں کو کام میں لا سکتا ہے، بشرطیکہ وہ مواد کی ضرورت کے مطابق ہوں۔ یہ بات میں نے اس لیے کہی کہ جدید ہیئتوں کی طرف بعض اسلام دوست لوگوں کے رویے سے یہ غلط فہمی نہ پیدا ہو کہ اسلامی ادب

کے تصور سے ان کا کوئی تصادم موجود ہے۔ وہ رویے ایسے لوگوں کی ذاتی پسند یا ناپسند سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے بلکہ بعض اوقات تو مجھے یہاں تک گمان ہونے لگتا ہے کہ موجودہ زمانے میں ہمارے تجربات کا صحیح ترین اظہار جدید ہیئتوں میں ہی ہوسکتا ہے۔

اب رہ گئی بات جمالیاتی معیارات کی۔ ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک کو میں داخلی جمالیات کہوں گا، دوسری کو خارجی جمالیات۔ خارجی جمالیات سے مراد وہ سارے معیارات ہیں جنھیں روایتی زبان میں صنائع بدائع کا استعمال کہا جاتا ہے۔ یعنی تشبیہ، استعارہ، لفظی رعایتیں، محاورہ اور روزمرہ کا صحیح استعمال وغیرہ۔ داخلی جمالیات کی تشریح ذرا مشکل ہے۔ کسی خوب صورت چیز کو دیکھ کر ہمارا پورا وجود متاثر ہوتا ہے اور پورے وجود میں عقل، جذبات، حسیات اور جبلتیں سب شامل ہیں۔ ان سب چیزوں کو ملا کر جو چیز پیدا ہوتی ہے، وہ جمالیاتی احساس کہلاتی ہے۔ ہمارا جمالیاتی احساس کیا ہوتا ہے، یہ ہمارے مجموعی طرزِ احساس پر مبنی ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہم ایسا ہی جمالیاتی احساس رکھتے ہیں؛ خدا، انسان اور کائنات کے بارے میں جیسا ہمارا احساس ہوتا ہے۔ ادب میں یہ دونوں معیارات بیک وقت کام کرتے ہیں یعنی ادب پارے کی خارجی شکل اور اس کی داخلی روح انھی سے پیدا ہوتی ہے۔ ادب ان دونوں معیارات کے بغیر ادب نہیں بن سکتا۔ اسلامی ادب کو ان معیارات کے بغیر ادب نہیں کہا جاسکے گا۔

میرے خیال میں اس موضوع سے متعلق جو باتیں مجھے کہنی ہیں، وہ میں نے سب کہہ دی ہیں۔ ان میں اختصار تو ضرور ہے لیکن بات چل نکلے تو جو باتیں اختصار سے کی گئی ہیں، ان پر تفصیلی گفتگو بھی ہوسکتی ہے بلکہ تفصیلی گفتگو کے بغیر بہت سی باتیں صاف نہیں ہوں گی، مثلاً میرے ذہن میں ایک سوال یہی ہے کہ یہ جو ہماری غزل میں گل، بلبل، صبا، گلستان یا ساقی، مے خوار، جام، شراب اور اسی طرح صحرا، خار، کارواں، جرس، میر کارواں وغیرہ کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں، ان کے معنی کیا ہیں؟ ہم میں سے بہت سے لوگ جانتے ہیں کہ مثلاً فیض صاحب کے یہاں سحر یا شب کے معنی کیا ہیں لیکن کیا اس طرح لوگوں کو وضاحت سے معلوم ہے کہ سحر اور شب کے معنی روایتی غزل میں کیا ہیں۔ اسی طرح ہماری نثر میں جو قصے بیان ہوئے، مثلاً باغ و بہار یا قصۂ گل بکاؤلی؛ کیا یہ سب جنوں اور پریوں کی بے کار داستانیں ہیں یا ان کے کچھ معنی بھی ہیں۔ اسلامی ادب کی تفصیلی تشریح اس قسم کی تفصیلات کے بغیر نہیں ہوسکے گی۔

[بشکریہ 'سیپ'، کراچی، شمارہ ۴۱، ۱۹۷۹ء]

فکشن، سماج اور دہشت گردی

انتظار حسین

میری کہانی ان دنوں مشکل میں ہے۔ جب لکھنے بیٹھتا ہوں تو ادبدا کر کوئی واردات گزر جاتی ہے۔ خبر ملتی ہے کہ فلاں مسجد پر دہشت گردوں نے ہلہ بول دیا ہے۔ منھ ڈھاٹے باندھے کلاشنکوفوں سے مسلح داخل ہوئے اور نمازیوں کو بھون ڈالا گیا، یا یہ کہ امام بارگاہ پر حملہ ہو گیا۔ دم کے دم میں عزا خانہ مقتل بن گیا۔ یا یہ کہ فلاں لاری کے اڈے پر بم پھٹ گیا اور آتے جاتے مسافروں کے پرخچے اڑ گئے۔ بس ذہن پراگندہ ہو جاتا ہے۔ کہانی ہرن ہو جاتی ہے اور قلم رک جاتا ہے۔

مگر پھر میں سوچتا ہوں کہ میں کیا بیچتا ہوں اور میری کہانی کس گنتی میں ہے۔ اس عذاب میں تو ساری خلقت مبتلا ہے۔ تشدد کا بول بالا ہے۔ دہشت گردوں کی بن آئی ہے، ہم آپ چہ پدی، چہ پدی کا شوربہ۔ انھوں نے تو سُپر پاور امریکہ میں جا کر ایسا اودھم مچایا اور وہ تباہی پھیلائی کہ پورا امریکہ تراہ تراہ پکار اٹھا اور دنیا میں کھلبلی مچ گئی:

کودا ترے گھر میں کوئی یوں دھم سے نہ ہوگا
وہ کام کیا ہم نے کہ رستم سے نہ ہوگا

جواب میں امریکہ نے افغانستان کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ وہ سیر تو یہ سوا سیر۔ یہ نقشے دیکھ کر وہ قدیم زمانے یاد آتے ہیں، جب وحشی قبائل اچانک ان شہروں پر جو تہذیب کے گہوارے سمجھے جاتے تھے، آن پڑتے تھے اور تہذیب و تمدن کے ان آشیانوں کو اجاڑ دیتے تھے۔ وہ قدیم زمانے کے وحشی تھے۔ اب ہم نئی بربریت کے زمانے میں سانس لے رہے ہیں۔ خیر سے اس ٹیکنالوجی کی کمک حاصل ہے۔ اس زور پر اس نے کیا زور باندھا ہے کہ قدیم وحشی نئے وحشیوں کے سامنے بچے نظر آتے ہیں۔ ایٹم بم تو دور کی بات ہے، ان کی دسترس میں تو کلاشنکوف بھی نہیں تھی۔

نئے وحشیوں کو سائنس اور ٹیکنالوجی کے ساتھ ایک اور کمک حاصل ہے، نظریے کی کمک۔ قدیم وحشی

محض اور صرف وحشی تھے۔ وحشت پر ملمع چڑھانا انھیں نہیں آتا تھا۔ ہمارے نئے زمانے کے وحشیوں نے اپنی وحشت کو ایک نظریاتی شان عطا کرنے میں کمال حاصل کیا ہے۔ دہشت گردی سے لے کر جنگ تک، تشدد کی ہر شکل کے لیے کوئی نہ کوئی اخلاقی جواز پیدا کرلیا جاتا ہے۔ قوم پرستی، نسل پرستی، مذہب ایسے تصورات سے تشدد کے مظاہرے وابستہ کردیے جائیں تو ان کو ایک اخلاقی جواز حاصل ہوجاتا ہے۔ اب اگر ایک دہشت گرد یہ کہہ کر نمازیوں پر گولیاں برسا سکتا ہے کہ یہ مسلمان نہیں، اصل میں کافر ہیں تو پھر دہشت گردی، دہشت گردی نہیں رہتی، کار ثواب بن جاتی ہے۔

تو ہمارا زمانہ خالی دہشت گردی کا زمانہ نہیں ہے، نظریے سے مسلح دہشت گردی کا زمانہ ہے۔ ابھی پچھلی صدی میں ایسا زمانہ گزرا ہے جب انقلاب کے نام پر ہر قسم کے تشدد کو روا سمجھا جاتا تھا۔ اب مسلمانوں میں ایسے گروہ سر اٹھا رہے ہیں جو اسلام کا نام لے کر دہشت گردی کرتے ہیں۔ وہ انقلابی تشدد تھا، اس تشدد کو کیا نام دیا جائے؟

ایسے میں لکھنے والا کیا کرے؟ نہیں، میں کیا کروں، میری کہانی کیا کرے؟ واحد متکلم کا صیغہ میں نے یہ سوچ کر استعمال کیا کہ ادب میں مشترکہ فیصلے نہیں ہوتے۔ ہر لکھنے والا اپنے فن، اپنے تخلیقی تجربے کے سلسلے میں اکیلا جواب دہ ہوتا ہے۔ موت اور تخلیقی تجربہ، ان دو کے روبرو آدمی اکیلا ہوتا ہے۔ موت سے تو خیر ہر فرد و بشر کا پالا پڑا ہوتا ہے۔ تخلیقی تجربے کی تنہائی اہل فن کی تقدیر میں لکھی گئی ہے۔ تو جیسے ہر فرد موت کے روبرو اکیلا ہوتا ہے، بس ویسے ہی ہر لکھنے والا اپنے تخلیقی تجربے کے روبرو اکیلا ہوتا ہے۔ ایک ادیب کی حیثیت سے اسے بہت سے فیصلے اکیلے کرنے پڑتے ہیں۔ مگر بیسویں صدی میں جو نظریاتی تحریکیں چلیں، انھوں نے ادب کو لپیٹ میں لے لیا اور کوئی تحریک انفرادی فیصلہ کی اجازت نہیں دے سکتی۔ ان تحریکوں کے اثر میں آنے والے دیبوں کو یہ اجازت کیسے ملتی؟ اور کیوں ملتی؟

آہ کا کس نے اثر دیکھا ہے

شعر و افسانے کا معاملہ بھی آہ کا سا ہے اور وہ معشوق ہو یا جابر حاکم ہو، آہ بالعموم بے اثر رہتی ہے۔ پھر ایک بات بھرتری ہری نے کہی اور اقبال نے اسے دہرایا

پھول کی پتی سے کٹ سکتا ہے ہیرے کا جگر
مرد ناداں پر کلام نرم و نازک بے اثر

[مورکھوں پر کومل بول اثر نہیں کرتے۔] ایسی صورت میں نظریہ ساز اور ان کی تحریکیں ادب پر اعتبار کیسے کرتیں اور ادیبوں کو کھلا کیسے چھوڑ دیتیں؟ تو ادیبوں کے لیے مشترکہ لائحہ عمل مرتب کیے گئے اور لکھنے کے نئے نئے نسخے۔ ایسے لکھو اور ایسے مت لکھو۔ سعادت مند ادیبوں نے ان کا کہنا مانا۔ عہد کے مسائل پر بتائے ہوئے نسخہ کے مطابق مل جل کر لکھا مگر اس ادیب کا بھی اثر کتنا ہوا؟ پھر کیا ہو؟

نوا را تلخ تر می زن چو ذوق نغمہ کم یابی

نوا کو تلخ تر کیا، تند تر، تیز تر، اتنا کہ وہ نغمہ کی حد سے نکل کر نعرہ بن گئی۔ تحریکوں کو اور کیا چاہیے تھا؟ جلسے، جلوس، اخباری بیانات!

یہی آخر کو ٹھہرا فن ہمارا

جنگ کے خلاف، ایٹمی دھماکوں کے خلاف، دہشت گردی کے خلاف مہمات چلائی گئیں۔ ادیبوں، دانشوروں نے امن مارچ کیے، نعرے لگائے، تقریریں کیں، اخباری بیانات جاری کیے۔ اچھا ہوا، ظلم کے خلاف آواز تو اٹھنی ہی چاہیے۔ آہ کا اثر نہیں ہوتا تو پھر چیخو، نعرہ لگاؤ۔ مگر میری کہانی پھر بھی مشکل میں ہے:

ترے آزاد بندوں کی نہ یہ دنیا نہ وہ دنیا

میں تو کہانی ہی لکھ سکتا ہوں۔ بس اپنا تو اتنا ہی مقدور ہے۔ نعرہ نہیں لگا سکتا اور کہانی نہ دہشت گردی اور ایٹمی دھماکوں کے ماحول میں لکھی جا سکتی ہے، نہ ان کے خلاف نعروں کے ماحول میں۔ یعنی دوسری صورت میں بھی کہانی تو نہیں لکھی جائے گی، نعرہ ہی لکھا جائے گا۔ مگر نعرہ تو لگانے کی چیز ہے، لکھنے کی نہیں۔ لکھا جائے گا خود بھی خراب ہوگا، شعر و افسانے کو بھی خراب کرے گا۔ افسانے کو زیادہ، شاعری تو ایسی بھی ہوتی ہے جو نعرے ہی کے زور پر چمکتی گرجتی ہے۔ مگر کہانی تو ایسی چھوئی موئی ہے کہ نعرے کی پرچھائیں بھی پڑ جائے تو مرجھا جاتی ہے۔

پھر کہانی کیا کرے؟ ایک طرف جنگ ہے، دہشت گردی ہے، بنیاد پرستی ہے، کلاشنکوف ہے، ایٹمی دھماکے ہیں، نظریات ہیں جن کی چھتری میں یہ سرگرمیاں اخلاقی جواز حاصل کرتی ہیں۔ دوسری طرف اس کے خلاف نعرے ہیں، خطبے ہیں، تقریریں ہیں۔ چکی کا ایک پاٹ وہ، دوسرا پاٹ یہ۔ چلتی چکی دیکھ کبیرا رویا اور میرا قلم رک گیا۔ دمشق میں اس سے بھی بڑھ کر ہوا تھا۔ وہاں تو عشق کا باب ہی بند ہو گیا تھا۔ ایسی قیامت کا قحط پڑا کہ یار عشق و عاشقی ہی بھول گئے مگر جہان آباد میں کیا ہوا؟ کبیر رویا تھا، سودا نے زہر خند کیا:

آرام سے کٹنے کا سنا تو نے کچھ احوال
جمعیت خاطر کوئی صورت ہو کہاں سے
دنیا میں تو آسودگی رکھتی ہے فقط نام
عقبیٰ میں یہ کہتے ہیں کوئی اس کا نشاں ہے
سو اس پہ تیقن کسی کے دل کو نہیں ہے
یہ بات بھی گوینده ہی کا محض گماں ہے
یاں فکر معیشت ہے تو واں دغدغۂ حشر
آسودگی حرفیست نہ یاں ہے نہ وہاں ہے

اس سے میں نے اپنے زمانے پر قیاس کیا۔ جمعیت خاطر کوئی صورت کہاں ہے؟ کہیں نہیں۔ صحیح کہا کہ آسودگی کا تو بس نام رہ گیا ہے۔ آسودگی حرفیست نہ یاں ہے نہ وہاں ہے۔ یہ تو وہی سودا والا زمانہ واپس آ گیا۔ اس سے بھی برا، نئے بٹ مار، نئے قزاق، لوٹیں ہیں دن رات بجا کر نقارہ، نفرت کا بول بالا۔ حرف محبت عنقا، کلام نرم و نازک بے اثر، کیسی شاعری، کہاں کی کہانی؟ دل میں خس کی برابر جگہ نہ پائے۔ کبیر رویا، سودا نے زہر خند کیا۔ اِدھر قلم رک گیا، اب میں دبدا میں ہوں۔ اس قسم کی دبدا جو داستانوں، کہانیوں میں وقتاً فوقتاً مہم جو شہزادے کو آ لیتی ہے کہ پیچھے کھائی، آگے سمندر۔ نہ پائے رفتن نہ جائے ماندن۔ پھر کیا کیا جائے؟ بس اچانک خواجہ خضر نمودار ہوتے ہیں کہ میری انگلی پکڑ اور چل۔ یا کوئی غیبی آواز آتی ہے کہ لوح کو پڑھ اور جو اس میں لکھا ہے اس پر عمل کر۔ لوح، میرے پاس کون سی لوح ہے؟ ہاں ہاں ہے، الف لیلیٰ! میرے پاس یہی لوح ہے۔ لوح کہو، فکشن کا اسم اعظم کہو اور یہ اب کون سی آواز آئی؟ جیسے سنی ہو۔ ارے یہ تو الف لیلیٰ کے ورقوں کے بیچ سے آ رہی ہے۔ بالکل شہرزاد کی آواز ہے۔ کیا کہتی ہے؟ کچھ بھی نہیں کہتی۔ نہ کوئی ہدایت نہ کوئی پیغام، نہ کوئی فلسفہ نہ کوئی نظریہ۔ بس کہانیاں سنائے چلی جا رہی ہے۔ ایک کہانی، دوسری کہانی، تیسری کہانی۔ سلسلہ ٹوٹنے ہی میں نہیں آ رہا۔ اے وزیر زادی! اے کہانیوں کی ملکہ! ایسے میں تمھیں کہانیوں کی سوجھی ہے۔ جان کی خیر مانگو۔ یہ سب رات رات کا کھیل ہے۔ صبح ہوئے پر تمھاری گردن ہوگی اور جلاد کی تلوار۔ یہ سر بھی اسی طرح قلم ہو جائے گا جیسے پچھلی ظلم کی صبحوں میں کتنی حسینوں مہ جبینوں کا تم سے پہلے ہو چکا ہے۔ شہر یار بادشاہ نے عجب وطیرہ پکڑا تھا کہ روز شام کو ایک کنواری کو محل میں لاتا، رات اس کے ساتھ بسر کرتا، صبح ہونے پر اس کا سر قلم کرا دیتا۔ شہرزاد کے سر میں کون سا پھوڑا نکلا تھا کہ خود اپنی مرضی سے باپ سے ضد کر کے ڈولی میں بیٹھی، اس نحوست بھرے محل میں آن اتری۔ آ کر اس نے کیا کیا؟ کچھ بھی نہیں کیا۔ بس کہانی سنانی شروع کر دی۔ شب عروسی ہے اور دلہن چھپر کھٹ پر بیٹھی کہانی سنا رہی ہے۔ رات کہانی میں بیت گئی۔ جب صبح کا تارا جھلملایا اور مرغے نے بانگ دی تو شہرزاد بولتے بولتے چپ ہو گئی۔ بادشاہ نے بے چین ہو کر پوچھا، پھر کیا ہوا؟ بولی، اب تو صبح ہو گئی، کہانی دن میں تھوڑا ہی کہی جاتی ہے۔ کوئی غریب مسافر رستے میں ہوا تو رستہ بھول جائے گا۔ رات ہو جانے دو، پھر بتاؤں گی کہ آگے کیا ہوا۔

بادشاہ نے دل میں کہا، چلو ایک رات کی مہلت اور سہی۔ کہانی پوری ہو لینے دیں۔ تو رات آئی اور شہرزاد نے کہانی جہاں چھوڑی تھی وہاں سے سرا پکڑا اور سنانی شروع کر دی۔ مگر کہانی کے بیچ پھر صبح کا تارا جھلملایا۔ پھر مرغا بول پڑا اور کہانی پھر ایک نازک موڑ پر آ کر تھم گئی۔ پھر وہی سوال کہ پھر کیا ہوا اور پھر وہی جواب کہ اب تو مرغے نے بانگ دے دی، صبح ہو گئی، باقی بشرط حیات رات کو۔

اسی میں راتیں گزرتی چلی گئیں اور کہانی سے کہانی نکلتی چلی گئی۔ ہزار بار مرغے نے بانگ دی۔ ایک ہزار اکیویں رات میں کہیں جا کر کہانی ختم ہوئی۔ مگر اس عرصے میں بادشاہ کی کایا کلپ ہو چکی تھی۔ کہنے والے

کا بھلا، سننے والے کا بھلا۔ شہرزاد کی جان بچی، لاکھوں پائے۔ بادشاہ نے عورتوں کے قتل سے توبہ کی اور فلاح پائی۔

تو یہ تھی الف لیلیٰ کی وجہ پیدائش۔ میں نے شہرزاد کے بھید کو پالیا۔ کہانی رات کو اسی لیے سنائی جاتی ہے کہ وقت کٹے اور رات ٹلے۔ میں بھی ایک لمبی کالی رات کے بیچ سانس لے رہا ہوں۔ اس رات کا رشتہ شہرزاد کی راتوں سے ملتا ہے۔ تو گویا اس رات کا بھی توڑ یہی ہے کہ کہانی کہی جائے۔ جب تک رات چلے کہانی چلے اور اسی طور جو شہرزاد نے اختیار کیا تھا، یعنی دیکھا کہ اردگرد کی فضا میں خون کی بو بسی ہوئی ہے، انسانی جانوں کی کوئی قیمت نہیں رہی، قتل ہیں، دہشت اور خوف کا سماں ہے۔ تب اس نے اردگرد سے ذہنی بے تعلقی کا رویہ اپنایا اور کہانیوں کی ایسی دنیا میں نکل گئی جس کی فضا حاضر و موجود سے یکسر مختلف تھی۔ میں نے سوچا چلو ہم بھی اسی راہ پر چلتے ہیں اور اس دنیا میں نکل جاتے ہیں جہاں بس رات تھی اور کہانی تھی۔ داستانیں، کتھائیں، کہانیاں۔ گل نے صنوبر کے ساتھ کیا کیا، حسن بانو نے حاتم سے کیا کیا سوال کیے اور حاتم کیا کیا جواب لایا۔ دیو کے قلعے میں قید شہزادی شہزادے کو دیکھ کر کیوں روئی اور کیوں ہنسی۔ کلیلہ نے دمنہ کو کیا نصیحت کی اور دمنہ نے اس کا کیا جواب دیا۔ جتنے سوال اتنی کہانیاں۔ ہر کہانی جوکھم بھرے سفر کی بپتا۔ جھانک کر باہر دیکھا، اچھا شب فتنہ تو اور لمبی کھنچ گئی تو پھر کہانی شروع ہوگئی۔ شہزادہ بنوں کی خاک چھانتا، نگر نگر گھومتا، خستہ و درماندہ ایک نرالے ہی نگر میں جا نکلا۔ دیکھا کہ ایک بلند و بالا قلعہ ہے جس کے کنگورے آسمان سے باتیں کرتے ہیں، کتنی کھوپڑیاں ان کنگوروں میں لٹکی ہوئی ہیں۔ یہ دیکھ کر حیران و ہراساں ہوا۔ چلتے چلتے ایک بزرگ کی صورت نظر آئی۔ شتابی سے اس کے پاس پہنچا اور پوچھا، اے صاحب یہ کون سا نگر ہے اور یہ قلعہ کیسا ہے جس کے کنگوروں میں سر لٹکے ہوئے ہیں؟ جن کے سر قلم ہوئے وہ کون تھا؟ جس نے قلم کیے وہ کون ظالم ہے؟ بزرگ نے اسے سر سے پیر تک غور سے دیکھا۔ پھر یوں گویا ہوا کہ اے جوان مقرر، تو اس شہر میں نو وارد ہے۔ تیری کم بختی تجھے اس شہر میں لے آئی ہے۔ اپنی جوانی پہ رحم کھا اور شتابی یہاں سے نکل جا۔ یہ شہر قیموس ہے۔ قلعہ یہ شاہ قیموس کا ہے کہ دختر بداختر اس کی مہر انگیز ہے۔ حسن وہ پایا ہے کہ دنیا کے سات پردوں میں اس کا جواب نہیں۔ پر اپنے امیدواروں کے لیے شقی القلب، ہر امیدوار سے سوال کرتی ہے کہ 'گل باصنوبر چہ کرد؟' شرط لگا رکھی ہے کہ امیدوار کے لیے اس سوال کا جواب لازم ہے۔ صحیح جواب دے دیا تو اسے اپنا سرتاج بناؤں گی، نہ دے سکا تو سر قلم کرا کے قلعہ کے کنگورے میں لٹکاؤں گی۔ قلعہ کی ڈیوڑھی میں سنہری چوب اور نقارہ رکھا ہے۔ کتنے شہزادے آئے، انھوں نے نقارے پر چوب لگائی۔ شہزادی کے حضور میں ان کی طلبی ہوئی۔ وہی ایک سوال، 'گل باصنوبر چہ کرد' اب تک تو کسی سے جواب بن پڑا نہیں ہے۔ بس یہ انھیں کی کھوپڑیاں ہیں جو کنگوروں میں لٹکا ہوا دیکھتا ہے۔

شہزادے نے آؤ دیکھا نہ تاؤ، نقارے کی طرف لپکا، بزرگ چیختا چلاتا رہ گیا کہ ہائیں یہ کیا کرتا ہے؟ کیوں اپنی ہیرا سی جان گنواتا ہے؟ اس نے کچھ نہ سنی، نقارے پر ایسی چوب لگائی کہ پورا شہر گونج اٹھا۔ اہل شہر

نے دہائی دی کہ ایک اور جان گئی، ایک اور سرقلم ہونے کی باری آئی مگر یہ کیا ہوا؟ اچانک رونے پیٹنے، چیخنے چلانے کی آوازیں آنے لگیں۔ الٰہی خیر، یہ کیسا شور ہے؟ کیسی کہانی، کہاں کے گل وصنوبر؟ محلّہ میں تو قیامت مچی ہوئی ہے۔ اے بھائی کیا ہوا؟ دہشت گرد! ارے کیا کہہ رہے ہو؟ دہشت گرد یہاں کہاں سے آ گئے؟ بس آ گئے۔ ڈھاٹے باندھے، کلاشنکوفیں تانے مسجد میں آن دھمکے۔ ٹھائیں ٹھائیں ٹھائیں! دم کے دم میں کتنے نمازی خون میں لت پت مسجد کے صحن میں تڑپنے لگے۔

سننے والے دہشت زدہ رہ گئے۔ میرے حواس غائب، دماغ مختلف۔ ایک بزرگ نے ٹھنڈا سانس بھرا، ''کیا زمانہ آ گیا ہے، مسلمان مسلمانوں کا خون بہا رہے ہیں اور خانۂ خدا میں آ کر۔'' دوسرے بزرگ نے داڑھی پر ہاتھ پھیرا، ''میں نہیں مانتا کہ یہ مسلمان تھے۔ مسلمان مسلمانوں پر گولی نہیں چلا سکتا، اور پھر خانۂ خدا میں۔''

''پھر کون تھے یہ؟'' ایک نوجوان نے غصے سے کہا۔

''دشمن کے ایجنٹ۔'' دوسرے بزرگ نے اعتماد سے کہا۔

''مولانا،'' نوجوان غصے سے کانپنے لگا، ''کب تک ہم ایسی باتیں کر کے اپنے آپ کو دھوکا دیں گے؟'' پھر رک کر بولا، ''مسلمان مسلمان پر گولی نہیں چلا سکتا، مولانا آپ نے شاید مسلمانوں کی تاریخ نہیں پڑھی ہے۔''

''ہاں اب کل کے لڑکے ہمیں ہماری تاریخ پڑھائیں گے۔''

اس بحث نے میرے دماغ کو اور پراگندہ کر دیا۔ میں اُلٹے پاؤں گھر آیا۔ کیا کروں؟ کچھ سمجھ میں نہیں آ رہا تھا۔ پھر طبیعت اس طرف آئی بھی تو اس طرح کہ گل وصنوبر کے قصے سے مجھے وحشت ہونے لگی۔ میں سوچ میں پڑ گیا کہ آخر اسی کہانی کی طرف میرا دھیان کیوں گیا؟ کیوں لکھنے کے لیے میں نے اس کہانی کو چنا جہاں ایک شہزادی دہشت گرد بنی بیٹھی ہے۔ جو نوجوان محبت کے جذبے سے سرشار اس کے سامنے آ کر سرنیاز خم کرتا ہے، یہ اس کا سرقلم کر دیتی ہے۔ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ماضی قدیم کی طرف بھی جاتے ہیں تو اپنے عہد کے انگارے ساتھ لے کر جاتے ہیں۔ یا یہ میری کمزوری تھی کہ میں نے اپنے زمانے کی تشدد بھری فضا سے رسہ تڑا کر پرانی کہانیوں کی دنیا میں اماں چاہی مگر اس پر دھیان نہیں دیا کہ میرے زمانے کے انگارے بھی میری ذات سے لپٹے لپٹے میرے ساتھ وہاں پہنچ گئے ہیں۔ میں نے پھر شہرزاد کو یاد کیا۔ اس نے کس کمال سے اپنے دل و دماغ کو اپنے اردگرد کے تشدد اور دہشت کی فضا سے آزاد کیا تھا اور کس طرح اپنی ذات سے اپنی کہانیوں کو الگ کیا تھا کہ اس کی سنائی ہوئی کہانیوں کو پڑھتے ہوئے یہ گمان تک نہیں گزرتا کہ یہ ایسی شخصیت کے تخیل کی پیداوار ہیں جس کی موت چند گھڑیوں کے فاصلے پر کھڑی اس کا انتظار کر رہی ہے۔ پتہ نہیں یہ شہرزاد کا کمال تھا یا ان داستان گویوں کا جن کے مشترکہ تخیل نے اس بے مثال کردار کو جنم دیا تھا۔ وہ داستان گو کون تھے، ان کا تو ہمیں پتہ نہیں۔ میرے لیے تو شہرزاد ہی الف لیلیٰ کا مرکزی کردار بھی ہے اور الف لیلیٰ کی خالق بھی۔ غالب نے اپنے خطوط میں کہیں کہا

ہے کہ شاعر کی انتہا یہ ہے کہ فردوسی بن جائے، میرے حساب سے کہانی کار کی انتہا یہ ہے کہ شہرزاد بن جائے۔

خیر تو میں نے شہرزاد سے سند لے کر پھر کہانی کی طرف رجوع کیا۔ اب کے طے کیا کہ اپنے زمانے سے باہر نہیں جاؤں گا مگر اپنے زمانے کے انگاروں کو قریب نہیں پھٹکنے دوں گا۔ ڈیڑھ دو کہانیاں لکھ چکا تو ایک دانشور دوست نے طعنہ دیا کہ خوب افسانہ نگار ہو۔ افغانستان میں بم برس رہے ہیں، پاکستان کی سرحدوں پر خطرے منڈرا رہے ہیں۔ دنیا کے اعصاب پر دہشت گرد سوار ہیں اور تم یہاں بیٹھے چڑے چڑیا کی کہانی لکھ رہے ہو۔ یہ فراریت پسندی نہیں ہے تو کیا ہے؟ اس ردعمل نے مجھے بہت مطمئن کیا یعنی حاضر کے آشوب سے یکسر بے تعلقی پیدا کر کے کہانی لکھنے کی میری کوشش کامیاب ہوئی۔ اسی ہنگام میں مجھے منیر نیازی کی ایک نظم یاد آئی۔ اس کا عنوان ہے، 'جنگ کے سائے میں جنت ارضی کا خواب'، نظم اس طرح ہے:

کبھی جامن کی شاخوں میں
کبھی فرش زمرد پر
یہ گل دم گا رہی ہے راگنی عہد محبت کی
کھلی چٹیل زمینوں سے
غبار شام میں اڑتی
صدائیں گھر میں واپس آ رہے مسرور لوگوں کی
افق تک کھیت سرسوں کے
گلاب اور سبز گندم کے
حویلی کے شجر پر شور چڑیوں کے چہکنے کا
عجب حیرانیاں سی ہیں
مکانوں اور مکینوں میں
کہ موسم آ رہا ہے گاؤں کے جنگل میں مہکنے کا

اس نظم میں جنگ کہاں ہے۔ جنگ کی طرف کوئی اشارہ، کوئی کنایہ، کچھ بھی نہیں۔ مگر اسی میں تو نظم کی کامیابی کا راز ہے۔ مطلب یہ ہے کہ یہاں تخلیقی ذہن نے جنگ کے خیال سے مغلوب ہونے سے انکار کر دیا ہے۔ یہ گویا جنگ کے مقابلے میں تخلیقی ذہن کی فتح کا اعلان ہے۔

میں منیر نیازی کو داد دینے کے ساتھ ساتھ اپنے آپ کو بھی چڑے چڑیا کی کہانی پر داد دینے لگا تھا کہ ایک قاری نے اس کہانی کا کچھ اور ہی مطلب نکالا۔ اس نے اس علامتی کہانی کے طور پر پڑھا اور اس میں ہمارے زمانے کی انسانی صورت حال کا عکس دیکھ لیا۔ کہانی کی اس تعبیر نے مجھے پریشان کر دیا۔ میری تو ساری ریاضت پر پانی پھر گیا۔ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ اپنے زمانے کے انگارے کہانی میں پھر راہ پا گئے۔ میں تو سمجھا تھا کہ میں

بالآخر فراری کہانی لکھنے میں کامیاب ہوگیا ہوں۔ اگر فراریت پسندی کی راہ کہانی کو بچایا جا سکتا ہے تو یہ سودا برا کیا ہے؟ لیکن اگر اس قاری نے اس کہانی کو اسی طرح سمجھا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ آپ لاکھ اپنے زمانے سے بھاگیں، زمانہ آپ کا پیچھا نہیں چھوڑے گا۔ سات پردوں میں چھپ کر بھی کہانی لکھیں گے تو زمانے کے انگارے وہاں پہنچ کر کہانی کو آنچ دیں گے۔

[بشکریہ سہ ماہی 'اردو چینل'، شمارہ ۲۴، جنوری-اپریل ۲۰۰۵ء، ممبئی]

▬▬▬▬▬

اسلام، سیاست اور ریاست

گزشتہ چودہ صدیوں کے دوران مسلمان مفکرین نے اسلام کو ایک سیاسی نظریہ کے طور پر پیش کیا ہے۔ ان کا استدلال ہے کہ اسلام اور ریاست باہم مربوط ہیں۔ اس نظریہ کے باعث ہی مسلمانوں کی تاریخ میں ملوکیت کی ایک مضبوط روایت ملتی ہے، جسے اسلام کے نام پر رائج کرنے کی کوشش کی جاتی رہی۔ بنوامیہ اور بنوعباس کے مابین اقتدار کے حصول کے لیے باہمی کشت وخون کا معمولی سا ذکر ایک عام مسلمان کو دہشت زدہ کرنے کے لیے کافی ہے۔ نوآبادیاتی دور کے خاتمے کے بعد مسلمان ریاستوں میں آمریت نے اپنے پنجے گاڑ لیے اور وہ مذہب کا نام استعمال کر کے اپنے اقتدار کو طول دیتے رہے۔ انھوں نے انسانی حقوق کے تحفظ کے بجائے تعزیراتی قوانین پر زیادہ توجہ مرکوز کی۔

سیاسی اسلام

مبارک علی

اس وقت موجودہ حالات کے تحت اسلام کی جس انداز میں تشریح اور تاویل کی جارہی ہے، اس کے لیے اسکالرز نے کئی اصطلاحات کو رواج دیا ہے، کیوں کہ یہ تشریح سیاسی، سماجی اور کلچرل حالات کے تحت ہو رہی ہے۔ اس لیے اس میں اختلافات بھی ہیں اور نئی توضیحات بھی۔ اس مضمون میں، میں اس بات کی کوشش کروں گا کہ ان اصطلاحات کے مفہوم اور ان کے معنی بیان کروں تا کہ ہماری سمجھ میں یہ آ سکے کہ اسلام کو کس طرح سے سمجھا اور دیکھا جارہا ہے۔

آج کل 'سیاسی اسلام' ایک مقبول عام اصطلاح ہے، اس کا سادہ مطلب یہ ہے کہ مذہب کو سیاست میں کس طرح سے استعمال کیا جاتا ہے اور اس استعمال کے کیا نتائج نکل رہے ہیں۔ اگر دیکھا جائے تو مذہب اور سیاست کے درمیان ملاپ کا سلسلہ کوئی نیا نہیں ہے۔ دنیا کی تاریخ میں تقریباً ہر بڑی تہذیب میں مذہب کو سیاسی طور پر استعمال کر کے حکمرانوں نے اپنے اقتدار کے لیے جواز فراہم کیا ہے۔

اس سلسلہ میں مسلمان حکمرانوں نے بھی اپنے سیاسی مقاصد کے لیے اسلام کو استعمال کیا۔ کیوں کہ علما اور فقہا بھی مسلمانوں کے دور حکومت میں ریاست کے اعلیٰ عہدوں پر فائز رہے۔ اس لیے انھوں نے حکمرانوں کے اقتدار کے لیے کام کیا اور ان کے احکامات کو مذہب کے ذریعہ درست ثابت کیا کہ عوام ان پر عمل کریں اور حکمرانوں سے وفادار رہیں۔ تاریخ میں اس کی شہادتیں موجود ہیں کہ کب کبھی حکمران کو اپنے ذاتی یا سیاسی معاملات میں فتوؤں کی ضرورت ہوئی تو مفتیوں اور فقہا نے فوراً ان کی مرضی کے مطابق فتوے جاری کر دیے اور ان کے اعمال و احکامات کو مذہبی جواز فراہم کر دیا۔ مثلاً جب اکبر اپنی چار سے زیادہ بیویوں کو مذہبی طور پر جائز قرار دینا چاہتا تو مالکی قاضی نے فقہ مالکی کے تحت ان کو جائز قرار دے دیا اور اس کے اس مسئلہ کو فوراً حل کر دیا۔ خاص بات یہ ہے کہ اس فتویٰ کے بعد اکبر نے اس قاضی کو فوراً برطرف کر دیا کہ کہیں دوسرے امراء بھی اس سے فائدہ نہ اٹھا لیں اور یہ چار سے زیادہ شادیاں کرنے کی روایت نہ بن جائے۔ تاریخ میں ایسے فتوؤں کی بڑی

تعداد موجود ہے، جن میں اقتدار پر غاصبانہ قبضہ کو، باغیوں کے قتل کو، بیت المال سے شاہی اخراجات کو اور مسلمانوں اور غیر مسلمانوں کے ساتھ جنگ کو مذہبی طور پر جائز کہا گیا ہے۔ اس لیے پوری تاریخ میں سیاسی طور پر بااقتدار طبقوں نے مذہب کو اپنے مفادات اور خواہشات کے لیے استعمال کیا۔

موجودہ دور میں پاکستان میں صدر جنرل ضیاء الحق شہید نے مذہب کو آمریت کے استحکام کے لیے اور اہم اقدامات کے لیے پوری طرح سے استعمال کیا اور اس کے مقابلہ میں جمہوری اداروں اور روایات کا قلع قمع کیا۔ اس طریقہ کار کو بنگلہ دیش میں جنرل ایچ۔ ایم۔ ارشاد نے اس وقت اختیار کیا جب اس کے خلاف مخالف تحریکوں میں اضافہ ہوا اور لوگوں میں اس کی آمریت کے خلاف نفرت کا اظہار ہونے لگا۔ سوڈان میں جعفر غیری نے بھی اس پالیسی کو اس لیے اختیار کیا کہ وہ لوگوں کے بنیادی مسائل حل کرنے میں ناکام ہوا۔ اس وقت اس نے شریعت کے نفاذ کے ذریعہ لوگوں کے مذہبی جذبات کو ابھار کر ان کی ہمدردیاں حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اس وقت سعودی عربیہ میں اسلام کی تشریح اس انداز سے کی جا رہی ہے کہ جو اس کے بادشاہت کے نظام کے خلاف نہ ہو۔ اس کے برعکس ایران میں بادشاہت کے خاتمہ کے بعد اب علما کی ایک جماعت کا سیاست پر قبضہ ہے اور وہ اسلام کو اپنی طرز کے سیاسی نظام کے لیے استعمال کر رہے ہیں۔ جب اسلام کے نام پر سیاست کی جاتی ہے اور اس کے حق میں علما کے فتوے بھی آجاتے ہیں تو عام لوگوں کے لیے یہ مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ اس کے خلاف آواز اٹھائیں، کیوں کہ یہ ایک طرح سے مذہب کے خلاف بغاوت ہوتی ہے۔

جمہوری معاشروں میں بھی سیاسی جماعتیں لوگوں کے ووٹ حاصل کرنے کے لیے مذہبی نعروں کو استعمال کرتی ہیں اور اس بات کا دعویٰ کرتی ہیں کہ کامیاب ہونے کے بعد اسلامی نظام کا نفاذ کریں گی۔ ان کا مفروضہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے منصوبے پر اسی وقت عمل کر سکیں گے جب وہ اقتدار میں آجائیں گے، اس لیے مذہبی نعرے کا مقصد ایک لحاظ سے لوگوں کی رائے کو اپنے لیے ہموار کرنا ہوتا ہے۔ یہ اپنے مفادات کے تحت اسلام کی تعبیر اس طرح سے کرتے ہیں کہ اسلام اور جمہوریت میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ اس لیے اسلامی نظام ایک لحاظ سے جمہوری ہے۔

ان کے برعکس اسلامی ملکوں میں ایک جماعت ایسی بھی ہے جو جمہوریت، الیکشن اور لوگوں کے ووٹوں پر یقین نہیں رکھتی ہے اور اس نظام کو 'اسلامی تعلیمات کے خلاف سمجھتی ہے۔'' وہ ایک ایسے اسلامی نظام کے حامی ہیں جس کی بنیاد راسخ العقیدگی پر ہے، ان کے خیال میں صرف اس نظام کے بعد مسلمان اپنی پستی سے بھی نکلیں گے اور مذہبی تعلیمات کی روشنی میں ان کے سیاسی، سماجی اور کلچرل مسائل کا حل بھی ممکن ہو سکے گا۔

لبرل اسلام

مذہب کو جب مختلف جماعتیں، فرقے اور گروہ استعمال کرتے ہیں تو وہ اس کی تشریح اپنے مفادات کے

تحت کرتے ہیں اوراس طرح مذہب ان کے لیے مقاصد کے حصول کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ مذہب کا یہ استعمال خاص طور سے ان معاشروں میں ہوتا ہے جہاں تعلیم کی کمی ہوتی ہے اور جذبات کی بنیاد پر فیصلے کیے جاتے ہیں۔ اس لیے یہ دیکھتے ہیں کہ پاکستان میں فرقوں کی تعبیر اور تاویل کے ساتھ ساتھ اسلام کی تشریح جاگیردارانہ قدروں اور قبائلی رسومات کے تحت بھی کی جاتی ہے۔ اس تشریح میں جاگیردارانہ روایات اور قبائلی رسم و رواج مذہب کا ایک حصہ ہو جاتے ہیں۔

اہل مغرب نے اسلام کے کردار کو موجودہ دور میں تین حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ سیاسی، عسکریت پسند اور لبرل اسلام۔ ہم پہلے دو پر اظہار خیال کر چکے ہیں، اب یہ دیکھنا ہے کہ لبرل اسلام کا کیا تصور ہے؟ اس تصور کو آگے بڑھانے کی اصل وجہ سیاسی اور عسکریت پسند اسلام کے اثرات ہیں۔ اس لیے لبرل اسلام کے فروغ میں جہاں ایک طرف مغربی طاقتیں دلچسپی لے رہی ہیں، وہیں مسلمان ملکوں کی حکومتیں بھی اس میں شامل ہیں۔ کیوں کہ ان دونوں کو اسلامی جماعتوں سے خطرہ ہے جو اسلام کے نام پر کی حکومتوں کو ختم کر کے اقتدار حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ لہٰذا لبرل اسلام کے فروغ کے لیے انھوں نے اپنے دانشوروں کی مدد لی جو یہ ثابت کریں کہ اسلام جدیدیت کا مخالف نہیں ہے، وہ جمہوری اداروں، روایات اور امن کا حامی ہے، اس کے اندر رواداری اور وسعت ذہنی ہے۔

اسلام کا یہ نقطۂ نظر امپیریل طاقتوں اور مسلمان حکمرانوں کے لیے اس لیے قابل قبول ہے کہ اس صورت میں ان کے خلاف مزاحمتی تحریکیں ختم ہو جاتی ہیں اور امن کی صورت میں وہ اور ان کے سامراج حمایتی اپنے تسلط کو قائم رکھ سکتے ہیں۔ اس لیے جو علما اور دانشور لبرل اسلام کا پروپیگنڈا کرتے ہیں، انھیں مغرب اور مسلمان حکومتوں سے کثیر تعداد میں فنڈز فراہم کیے جاتے ہیں۔

لبرل اسلام کو سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کرنا بھی ایک پرانا حربہ ہے۔ برطانوی دور حکومت میں سرسید احمد خان اور ان کے ساتھیوں نے برطانوی حکومت کے تحفظ کے لیے لبرل اسلام کا نظریہ پیش کیا۔ ہمارے اپنے زمانے میں ایوب خان نے جماعت اسلامی اور دوسری راسخ العقیدہ جماعتوں کے مقابلہ میں غلام احمد پرویز کی حمایت کی جنھوں نے لبرل اسلام کو ان کے مقابلہ میں پیش کیا۔

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ لبرل اسلام کی تحریک بھی اپنے مقاصد میں کامیاب نہیں ہو سکی۔ کیوں جب تک سماج لبرل نہیں ہوگا، جب تک لوگوں کی معاشی حالت بہتر نہیں ہوگی، جب تک لوگوں کا وقار بلند نہیں ہوگا اور جب تک تعلیم وصحت اور بنیادی ضرورتیں نہیں ملیں گی، اس وقت تک لبرل اسلام کا تصور لوگوں کے لیے ایک خواب ہی رہے گا۔ نظریات و افکار اس وقت عملی شکل اختیار کرتے ہیں جب لوگوں کی عملی طور پر حالت بدلے۔ مغرب اور مسلمان حکمران لبرل اسلام کو اپنے مفادات کے لیے چاہتے ہیں، یہ کسی بھی صورت میں سماجی تبدیلیاں لانے پر تیار نہیں ہیں۔ حکمران طبقے اپنی مراعات چھوڑنے پر آمادہ نہیں تو اس صورت میں عام کے لیے

اصل مسئلہ اپنے بنیادی حقوق کا حصول ہے۔ انھیں محض نعروں میں دلچسپی نہیں رہتی ہے۔

جہاں تک ان دانشوروں کا سوال ہے جو لبرل اسلام کی تبلیغ کررہے ہیں، ان میں دو گروہ ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جو امریکہ اور یورپ کی یونیورسٹیوں میں تحقیق کررہے ہیں اور اسلام کو ترقی پسند نقطہ نظر سے پیش کررہے ہیں۔ ان لوگوں کی کتابیں یورپی زبانوں میں ہوتی ہیں۔ امریکہ اور یورپ سے شائع ہوتی ہیں اور ان کے قارئین یا تو انھیں کی طرح سے دانشور ہوتے ہیں یا وہ تعلیم یافتہ افراد جن کے جرائم کو اس موضوع سے دلچسپی ہے۔ اس لیے ان کے خیالات وافکار محدود رہتے ہیں اور عام لوگوں تک نہیں پہنچ پاتے۔ اس لیے ان کی تحریریں مسلمان معاشروں میں کوئی تبدیلی نہیں لاسکتی ہیں۔

اس کے برعکس ایسے علما اور دانشور کم ہیں جو مسلمان ملکوں میں رہتے ہوئے عربی، فارسی اور اردو میں لکھیں جس کا اثر لوگوں پر ہو۔ ان زبانوں کو استعمال کرنے والے راسخ العقیدہ علما ہوتے ہیں جن کی تحریریں لوگوں تک جاتی ہیں۔ اس لیے لبرل اسلام کا ان سے کوئی مقابلہ نہیں ہے۔ یہ وقت کے ساتھ حکومتی سرپرستی میں پیدا ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ختم ہوجاتا ہے۔

[بشکریہ 'تاریخ کے نئے زاویے'، تاریخ پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۲ء]

اسلامی ریاست کا تصور

اصغر علی انجینئر

ترجمہ: لیاقت علی ایڈوکیٹ

اسلام نے ایک تہذیب کی بنیاد رکھی، یا ایک ریاست کے تصور کو جنم دیا؟ یہ وہ سوال ہے جس پر گزشتہ چودہ صدیوں کے دوران مسلمان مفکرین اور اہل علم متفق نہیں ہو سکے۔ ایک حلقۂ فکر کا خیال ہے کہ اسلام کا ظہور جن مقاصد کے حصول کے لیے ہوا تھا، ان میں پوری دنیا کو ایک اسلامی ریاست بنانا بھی شامل تھا، لیکن قرآن و حدیث میں ایسا کوئی تصور موجود نہیں ہے۔ اسلامی تعلیمات کا منشا ایک ایسے سماج کی تشکیل ہے، جس کی بنیاد عدل اور انصاف پر ہو۔ مصنف اصغر علی انجینئر نے اپنے مضمون میں اسلامی تعلیمات کی روشنی میں یہ ثابت کرنے کی سعی کی ہے کہ اسلام انصاف پر مبنی معاشرے کی تشکیل کا درس دیتا ہے، چہ جائیکہ ایک اسلامی ریاست قائم کی جائے، جو کہ سیاسی تنازعات کو جنم دینے کا باعث بنتی ہے۔

اسلامی ریاست کے تصور کے حامیوں اور مخالفین کے مابین فکری مجادلہ نہ صرف ایک طویل ماضی رکھتا ہے، بلکہ اس تصور کے گرد دلائل و براہین کا سلسلہ بغیر کسی وقفہ کے، ہنوز جاری و ساری ہے۔ کیا ایسا کوئی تصور موجود ہے یا یہ محض ایک سراب ہے؟ کیا ہم کسی ریاست کو اسلامی ریاست کہہ سکتے ہیں؟ بلاشبہ بہت سے ایسے اہل علم موجود ہیں جو نہ صرف اس تصور کے داعی ہیں بلکہ ایسی ریاست کے قیام کو اسلام کی حقیقی روح قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام کا ظہور جن مقاصد کے لیے ہوا تھا، وہ اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتے جب تک کہ پوری دنیا میں اسلامی ریاست قائم نہ ہو جائے۔ باعث دلچسپ امر یہ ہے کہ اسلامی ریاست کے قیام کے داعیوں میں فوجی آمر، موروثی بادشاہ اور ایسے حکمران نمایاں ہیں جو اپنے عوام کو ان کے جمہوری حقوق دینے سے انکاری ہیں۔ کیا موجودہ دور کی کسی ریاست کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ یہ اسلامی ریاست ہے؟ کیا

کوئی ایسا پیمانہ یا معیار موجود ہے جس پر اسلامی ریاست کے دعویٰ کو پرکھا جاسکتا ہے؟ یہ وہ سوالات ہیں جو ہمار ی بحث کا موضوع ہیں۔

سب سے پہلے تو ہمیں اس امر کا ادراک حاصل کرنا چاہیے کہ کیا قرآن وحدیث میں اسلامی ریاست کا کوئی تصور موجود بھی ہے یا نہیں؟ کیا قرآن وحدیث کا منشا کسی ریاست کا قیام ہے؟ اسلامی لٹریچر جس میں سر فہرست قرآن وحدیث ہیں، جن کا مفصل مطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ اسلامی ریاست کا کوئی تصور اس میں موجود نہیں ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ حضرت محمدؐ کی وفات کے بعد مسلمان ان کے جانشین کے مسئلہ پر بھی باہم متفق نہ تھے۔ رسولؐ کا جانشین کون ہو؟ یہ وہ پہلا مسئلہ تھا جس پر مسلمان منقسم ہوگئے تھے۔ اس ابتدائی تقسیم کے پس پشت کچھ لوگوں کا یہ خیال تھا کہ خود رسول اللہؐ نے کسی کو اپنا جانشین مقرر نہیں کیا تھا، چنانچہ کسی شخص کا یہ دعویٰ کرنا اور مسلمانوں کے کسی ایک دھڑے کی طرف سے اس کی تائید وحمایت درست نہیں ہے، جب کہ دوسرے گروہ کا موقف تھا کہ رسول اللہؐ نے نہ صرف اپنا جانشین مقرر کیا تھا بلکہ انھوں نے بالوضاحت حضرت ابوبکرؓ کو اپنے بعد مسلمانوں کی دنیاوی اور روحانی رہنمائی اور قیادت کا فریضہ بھی تفویض کیا تھا۔

جہاں تک قرآن کا تعلق ہے تو اس میں زیادہ سے زیادہ ایک سماج کا تصور تو موجود ہے لیکن ریاست اور اس کے اداروں کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ قرآن عدل اور احسان پر زور دیتا ہے۔ چنانچہ قرآنی اصولوں کے مطابق تشکیل پانے والے سماج کی بنیادیں انھی اصولوں پر استوار ہونا چاہئیں۔ اسی طرح قرآن ظلم اور ناانصافی کو سختی سے مسترد کرتا ہے۔ چنانچہ ایسا سماج جو ظلم وزیادتی پر قائم ہو، وہ کسی طور پر بھی اسلامی سماج نہیں کہلا سکتا۔ سماجی تشکیل میں قرآنی اقدار بنیادی اہمیت کی حامل ہیں۔ پس یہ امر بحث طلب ہے کہ کیا ظلم وزیادتی کی بنیادوں پر قائم اور عدل واحسان پر مبنی قرآنی اقدار سے ماورا ریاست کو جائز طور پر اسلامی ریاست کہا جاسکتا ہے۔

قبل از اسلام کا عرب معاشرہ ریاست کے کسی تصور سے آشنا نہیں تھا۔ وہ ایسا قبائلی سماج تھا جو ریاست اور سماج کے مابین کسی قسم کے فرق سے ہنوز ناواقف تھا۔ وہاں تو اس وقت تک تحریری قوانین ہی موجود نہیں تھے، چہ جائیکہ کسی قسم کے منضبط اور تحریری آئین کی بات کی جائے۔ اس عہد کے خطہ عرب میں وراثتی یا منتخب، کوئی حکومتی اتھارٹی موجود نہ تھی، تاہم ایک ایسا ادارہ جس کو عہد حاضر کی آئینی زبان میں سینٹ کہا جاسکتا ہے، موجود تھا اور اس کے ارکان ایک مخصوص علاقے میں بسنے والے قبائل کے سردار ہوتے تھے۔ ہر فیصلہ باہمی مشاورت اور اتفاق رائے سے ہوتا تھا اور جو فیصلہ ایک بار ہو جاتا، اس کی پاسداری اور اس پر عملدرآمد کرانا قبیلہ کے سردار کی ذمہ داری تھی۔ اگر کوئی قبائلی سردار کسی فیصلہ سے اختلاف کرتا تو ایسے فیصلے پر عمل درآمد کرانا ممکن نہیں ہوتا تھا۔

ٹیکس کا کوئی نظام تھا، نہ کوئی پولیس اور باقاعدہ فوج۔ مخصوص سرحدوں کے اندر واقع علاقے یا علاقوں میں حکومتی نظم ونسق، دفاع یا پولیس کے کسی باقاعدہ نظام کا کوئی تصور نہ تھا۔ ہر قبیلہ اپنے رسم ورواج اور صدیوں

پر محیط روایات پر عمل کرتا تھا۔ بلاشبہ متحارب قبائل کے مابین جنگ وجدل جاری رہتا تھا اور قبیلہ کے ہر بالغ مرد کا فرض سمجھا جاتا تھا کہ وہ اس جنگ میں اپنے قبیلے کی عزت و ناموس اور مفادات کے تحفظ کی خاطر حصہ لے، اگر اس مقصد کے لیے اپنی جان قربان کرنی پڑے تو اس سے بھی گریز نہ کرے۔ جزیرہ نما عرب کے قبائل کے مابین ایک قانون کے بارے میں عمومی اتفاق موجود تھا، وہ قصاص کا قانون تھا۔قبل از اسلام کے عرب میں قانون اور اخلاق کی بنیاد قصاص کے اصول پر استوار تھی۔ مکہ میں حضورؐ کی قیادت میں قائم ہونے والے معاشرے کو یہ حالات ورثہ میں ملے تھے۔ جب آنحضرتؐ اور ان کے صحابہ کرامؓ پر مکہ میں مخالفین اسلام کی طرف سے عرصۂ حیات تنگ کر دیا گیا،تو وہ مدینہ ہجرت کر گئے، جو اس وقت یثرب کہلاتا تھا۔اس دور کا مدینہ بھی بنیادی طور پر قبائلی معاشرت کا حامل شہر تھا اور وہاں بھی قبائلی رسوم ورواج کی حکمرانی تھی۔ مکہ کی طرح مدینہ میں بھی ریاست نام کی کوئی چیز موجود نہ تھی اور قبائلی رسوم وروایات کی پاسداری کی جاتی تھی۔ یہاں اگر یہ کہا جائے تو بے جانہ ہوگا کہ اس وقت بعض حوالوں سے مدینہ کی حالت مکہ سے بدتر تھی۔ مکہ میں قبائل کے مابین جنگوں کا رجحان اتنا شدید نہیں تھا اور اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ شہر بڑی تیزی سے تجارتی سرگرمیوں کا مرکز بن رہا تھا اور ان سرگرمیوں کا تقاضا تھا کہ قتل وغارت گری کے بجائے شہر میں امن اور ہم آہنگی کی فضا بنی رہے۔ تیزی سے بڑھتی ہوئی تجارتی اور معاشی سرگرمیاں قبائل کو مجبور کررہی تھیں کہ وہ باہمی لڑائیوں کے بجائے ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کریں تا کہ زیادہ سے زیادہ تاجر مکہ کا رخ کریں۔ تاہم مدینہ نخلستان ہونے کی وجہ سے نیم زرعی معاشرہ تھا اور وہاں مختلف قبائل ہر وقت لڑنے مرنے کے لیے تیار رہتے تھے۔قبائل کی باہمی دشمنی کے خاتمے کے لئے مدینہ کے لوگوں نے حضرت محمدؐ کو بطور منصف مدینہ آنے کی دعوت دی تھی۔

پیغمبرؐ اسلام ایک عظیم روحانی اور مذہبی شخصیت ہونے کے ناطے جزیرہ نما عرب میں بہت زیادہ عزت و احترام کی نظر سے دیکھے جاتے تھے، چنانچہ جب مدینہ کے عوام نے انھیں قیامِ امن کے لیے مدعو کیا تو آپؐ وہاں انصاف پر مبنی معاشرے کے قیام کے لیے تشریف لے گئے۔ آپؐ نے قیامِ مدینہ کے دوران جو پہلا کام کیا تھا، وہ مختلف قبائل اور مذہبی گروہوں کے مابین معاہدہ امن کی تشکیل تھی، جو'میثاق مدینہ' کے نام سے معروف ہے ۔اس معاہدے کی شقوں کے تحت مدینہ اور اس کے گردونواح میں رہنے والے تمام قبائل اور مذہبی گروہوں کا ان کے عقائد، قبائلی قوانین اور روایات کے مطابق زندگی گزارنے کا حق تسلیم کیا گیا تھا۔ کسی کو یہ حق نہیں تھا کہ وہ اپنے عقائد اور روایات کسی دوسرے شخص یا گروہ اور قبیلہ پر بزور طاقت مسلط کرے۔ قرآن میں واضح طور پر یہ بیان کیا گیا ہے کہ ''دین کے معاملات میں کوئی جبر نہیں ہے۔''

'میثاق مدینہ' کو مدینہ میں قائم ہونے والی 'ریاست' کی آئینی دستاویز کہا جاسکتا ہے۔ 'میثاق مدینہ' کی شقیں قبائلی نظم وضبط کی نفی اور حکمرانی کے مشترکہ امور میں قبائلی سرحدوں کو نظرانداز کرتی تھیں۔ 'میثاق مدینہ' میں یہ طے کیا گیا تھا کہ اگر کوئی بیرونی قوت مدینہ پر حملہ آور ہوگی تو تمام فریقین بلا استثنا مذہب اور قبیلہ مشترکہ طور پر

شہر کا دفاع کریں گے۔ چنانچہ یہی وہ مرحلہ تھا جب تاریخ اسلام میں پہلی بار مشترکہ سرزمین کے تصور نے جنم لیا، جو کسی بھی ریاست کے قیام کے لیے بنیادی شرط خیال کی جاتی ہے۔ قبل ازیں جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے، عرب میں قبیلے کا تصور تو موجود تھا لیکن مخصوص سرحدوں کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا تھا۔

'میثاق مدینہ' کی صورت میں پیغمبرؐ اسلام نے ایک طرح سے انقلابی قدم اٹھایا تھا۔ اگر ایک طرف انھوں نے نظریاتی سرحدوں کا تصور دیا، تو دوسری طرف انھوں نے زمینی سرحدوں کی اہمیت کو بھی اجاگر کیا تھا۔ تاہم اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ حضرت محمدؐ کا مقصد کسی قسم کی سیاسی کمیونٹی تشکیل دینا تھا، یہ تاثر کسی صورت بھی درست نہیں ہوگا۔ وہ مذہبی عقیدے کی بنیاد پر کمیونٹی تشکیل دینا چاہتے تھے۔ 'میثاق مدینہ' کے نتیجے میں مسلمانوں کا ایک سیاسی کمیونٹی میں ڈھل جانا محض حادثہ تھا، نہ کہ اسلامی تعلیمات کا لازمی نتیجہ۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کسی سیاسی نظریہ کے بجائے اخلاق اور انصاف کی اقدار پر زیادہ زور دیتا ہے۔ قرآن کے نزدیک زیادہ اہمیت دین کو حاصل ہے، نہ کہ حکمرانی کو۔ اللہ تعالی قرآن میں فرماتا ہے کہ "ہم نے آج تمھارے دین کو مکمل کر دیا ہے۔" چنانچہ قرآن ہمیں مکمل دین دیتا ہے، نہ کہ مکمل سیاسی نظام۔ کسی سیاسی نظام کی ترتیب و تشکیل اور اس کے ارتقا میں بہت سا وقت درکار ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہر عہد کی سماجی و سیاسی اور معاشی ضروریات اور تقاضے کسی بھی سیاسی نظام کی تشکیل و تعمیر اور تبدیلی و ترمیم میں بہت اہم کردار ادا کرتے ہیں۔

مسلمانوں کی بنیادی ذمہ داری ہے کہ وہ "نیکی کو نافذ کریں اور برائی کا مقابلہ کریں"۔ یہ قرآنی اصول اسلامی معاشرے کو ایک واضح اخلاقی جہت عطا کرتا ہے۔ بعد ازاں دین اور سیاست کے اتحاد کے جس نظریہ پر بہت زیادہ زور دیا گیا اور جسے اسلام کی 'حقیقی روح اور منشا' قرار دیا گیا، میرے علم کے مطابق قرآن میں اس کا بالکل کوئی ذکر موجود نہیں ہے۔ پیغمبرؐ اسلام نیکی اور انصاف کی اعلیٰ ترین اقدار کے نفاذ کے لیے مبعوث ہوئے تھے اور انھوں نے اپنی تمام زندگی معاشرے سے برائی کے خاتمے اور انصاف کے قیام کے لیے وقف کیے رکھی، لیکن اس کے باوجود انھوں نے کبھی کسی سیاسی عہدے یا منصب کی خواہش کی اور نہ کوشش۔ وہ اپنے صحابہ کرامؓ میں روحانی اقدار کو مضبوط و مستحکم دیکھنا چاہتے تھے۔ قرآن کی اس آیت میں مسلمان امہ کے لیے بہترین سماجی اور معاشرتی فلسفہ بیان کیا گیا ہے "تم (مسلمان) بہترین امت ہو۔ نیکی کی راہ پر چلو اور برائی سے دور رہو اور اللہ کی رسی کو مضبوطی سے تھامے رکھو۔"

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مسلم اُمّہ کا مقصد قرآنی تعلیمات کی روشنی میں ایک ایسے اخلاقی سماج کی تشکیل و ترتیب ہے، جس کی بنیاد نیکی اور اچھائی کے اصولوں اور بدی و برائی سے پرہیز کے اصولوں پر استوار ہو۔ مسلمانوں کا اتحاد و اتفاق اسی صورت میں قائم اور مستحکم ہوسکتا ہے، جب کہ وہ ایک دینی گروہ کے طور مبنی بر انصاف سماج تشکیل دینے کی سعی کریں۔ ایک ایسا سماج جہاں ظلم و زیادتی اور ناانصافی کا کوئی دخل نہ ہو۔ اگرچہ سچ کی تلاش اور اس کو اپنانے کے ایک سے زائد طریقے اور حوالے ہوسکتے ہیں۔ قرآن میں اللہ تعالی کو احکم

الحاکمین کہا گیا ہے (بہترین انصاف کرنے والا)۔قرآن کی یہ سب آیات اور ہدایات مثبت سماجی اقدار کوفروغ دیتی ہیں۔مسلمانوں کوایک ایسا معاشرہ قائم کرنے کا پیغام دیتی ہیں جوانسانوں پرظلم وزیادتی کے بجائے عدل و انصاف کانفاذممکن بنائے۔

اسلام اپنے پیرکاروں سے ہرگز یہ تقاضانہیں کرتا کہ وہ کسی ایک سیاسی جماعت یا گروہ میں منظّم ہو جائیں۔سیاست بنیادی طور پرلوگوں میں اقتدار کےحصول کی خواہش کواُبھارتی ہے۔اقتداراورسیاسی قوت کی خواہش انسانوں میں اتحاد ویگانگت کے بجائےتقسیم درتقسیم کاباعث بنتی ہے۔قرآن مسلمانوں سے تقاضا کرتا ہے کہ وہ باہم متحدرہیں اورکمزورکردینے والے اختلافات اور باہمی تضادات کی پذیرائی نہ کریں۔قرآن کہتا ہے کہ''اوراللہ اوراس کے پیغمبر کی اطاعت کرواورایک دوسرے کے ساتھ تنازعہ پیدا نہ کرو، تاکہ تم کمزور نہ ہوجاؤ اورتمھاری قوت ختم ہوجائے۔یقیناً اللہ مومنوں کے ساتھ ہے۔''

سیاسی اقتدار کےحصول کی جدوجہدکرنے والوں کے مابین تنازعہ پیدا ہونالازم ہے۔باہمی تنازعات افراداورکمیونٹی کوکمزورکرتے ہیں،اورسماجی ترقی کی کوششوں کوسبوتاژ کرنے کاباعث بنتے ہیں۔یہی وجہ ہے کہ قرآن نےمسلمانوں کو باہمی تنازعات سے دوررہنے کی ہدایت کی ہے۔اسلامی تاریخ کا مطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ مسلمانوں کے مابین پیدا ہونے والے باہمی تنازعات اوراختلافات کے پس پشت سیاسی اقتدار کےحصول کی خواہش تھی۔حضورؐ کی وفات کے بعد سب سے بڑا سوال ہی یہ تھا کہ سیاسی اقتدارکس کے پاس ہواور حق حکمرانی کس کوحاصل ہے۔چنانچہ سیاسی اقتدار کے سوال پرمسلمانوں کی تقسیم کے عمل کا آغاز ہوگیا۔

تین دہائیوں پرمحیط خلافت راشدہ کے دوران مسلمانوں کےمختلف گروہوں کے مابین سیاسی اقتدار کے حصول کے لیے بہت سے تنازعات اوراختلافات ابھرے اوربعض صورتوں میں یہ اختلافات قتل وغارت گری پر منتج ہوئے۔تین دہائیوں پر مشتمل یہ عرصہ مسلمانوں کے مابین باہمی اختلافات اور خون خرابے سے بھرپور رہے۔چار میں سے تین خلفا کوشہید کیا گیا۔قرآن نے مسلمانوں کواتحادویگانگت کا جوسبق دیا تھا، وہ پس پشت کیوں چلا گیا؟ مسلمانوں کےمختلف گروہوں اور جماعتوں کے مابین جنگ وجدل کیوں ہوا؟اس سارے جنگ وجدل اورخون خرابے کے پس پردہ مختلف افراد کی اقتدار پر قبضہ کرنے کی خواہش تھی۔حضورؐ کی وفات کے فوراً بعد ہی ایسے اشارے ملنا شروع ہوگئے تھے،جن سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ کچھ افراد اقتدار پر قبضہ کرنے کی خواہش رکھتے تھے۔

مکہ کےلوگوں کی اکثریت کاتعلق قبیلہ قریش سے تھا۔وہ سمجھتے تھے کہ خلیفہ کے چناؤ میں انھیں فوقیت ملنی چاہیے، کیوں کہ انھوں نے ہی سب سے پہلے اسلام قبول کیا تھا اور ویسے بھی دوسرے قبائل کی نسبت وہ زیادہ مہذب، پڑھے لکھے اور تجربہ کار ہیں، اس لیے خلافت انھی کا حق ہے۔انصار چاہتے تھے کہ خلیفہ کاتعلق مدینہ سے ہو۔وہ دعویٰ کرتے تھے کہ انھوں نے نبیؐ کی اس وقت مدد کی،جب مکہ کے اہل قریش نے ان پرعرصۂ

حیات تنگ کر دیا تھا۔اس لیے خلافت پر ان کا حق فائق ہے ۔وہ خلیفہ کا چناؤ انصار میں سے کرنا چاہتے تھے۔ حضورؐ کے اہل خاندان سمجھتے تھے کہ حضرت علیؓ جو ان کے داماد اور چچازاد بھائی ہیں، اس منصب کے زیادہ اہل ہیں۔

قرون اولیٰ کے مسلمانوں میں جو ابتدائی اختلافات پیدا ہوئے، ان کی نوعیت مذہبی نہیں بلکہ سیاسی تھی۔ مختلف گروہوں اور افراد کی طرف سے 'نوزائیدہ' اسلامی ریاست کا اقتدار حاصل کرنے اور قیادت کی خواہش نے ان اختلافات کو ہوا دی۔ یہاں یہ حقیقت واضح کرنا ضروری ہے کہ ابتدائی ریاست کا قیام مذہبی سے زیادہ سیاسی تقاضا تھا۔اس نقطہ پر ہم تفصیل سے روشنی ڈالیں گے۔

جیسا کہ ہر مسلمان جانتا ہے کہ نماز، روزہ اور زکوۃ ہر مسلمان پر فرض ہے اور حج کی ادائیگی اور توحید پر پختہ ایمان مسلمان ہونے کی بنیادی شرائط ہیں۔ روحانی بالیدگی کے لیے یہ چیزیں ناگزیر ہیں۔مسلمان جہاں کہیں بھی ہو، اسلام کے بتائے ہوئے یہ فرائض ادا کرسکتا ہے۔ان فرائض کی ادائیگی کے لیے کسی ریاست کی ضرورت نہیں ہے۔ایک غیر مسلمان معاشرے میں رہتے ہوئے بھی کوئی مسلمان یہ فرائض بغیر کسی رکاوٹ اور مشکل کے ادا کرسکتا ہے،اور اگر کہیں کوئی مسلمان حکمران ہے تو وہ ان فرائض کو مسلمانوں پر زبردستی نافذ نہیں کرسکتا۔عبادات کو ریاستی احکامات کے زور پر مسلط نہیں کیا جاسکتا۔ یہ اللہ اور اس کے بندے کا معاملہ ہے۔ ریاست کا اس سے کوئی لینا دینا نہیں ہے۔

تاہم کسی سماج میں رہنے والے انسانوں کے باہمی تعلقات کو منضبط کرنے لیے ریاست کا وجود ناگزیر ہے۔تاریخ کے مختلف ادوار اور مختلف خطوں میں ریاست کی شکل وصورت مختلف رہی ہے۔کسی جاگیردارانہ سماج میں جمہوری ریاست کا قیام ممکن نہیں ہے۔قبائلی معاشرت میں کسی ایسی ریاست کا قیام جو جدید جمہوری اصولوں کی پیروی کرے، ممکن نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن ریاست کی ساخت کے بجائے اس کی نوعیت پر زور دیتا ہے۔ ریاست وحدانی ہو یا وفاقیت پر مبنی، قرآن کو اس سے غرض نہیں ہے۔قرآن کی منشا ہے کہ ریاست عدل و انصاف، برابری اور انسانی وقار کے اصولوں پر استوار ہو،اور یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ آج کے عہد میں صرف ایک جمہوری ریاست ہی قرآنی اصولوں کے مطابق سماج کی تشکیل ممکن بناسکتی ہے۔ایک جمہوری ریاست میں ہی انسان نہ صرف دنیاوی معاملات میں ترقی وخوشحالی کی منزل پاسکتا ہے، بلکہ روحانی بلندیوں کو بھی چھوسکتا ہے ۔قرآنی تعلیمات کے مطابق ایک اسلامی ریاست میں بسنے والے تمام نسلی، لسانی، مذہبی گروہوں کو مکمل اور مساوی حقوق حاصل ہونے چاہئیں۔قرآن کے نزدیک نسلی،قومیتی،قبائلی اور لسانی فرق اللہ کی نشانیاں ہیں اور انسانوں کی شناخت کے لیے ہیں۔قرآن دیگر مذاہب کے ماننے والوں کے حقوق کو تسلیم کرتے ہوئے انھیں اپنے عقائد کے مطابق اپنی زندگی گزارنے کی مکمل آزادی دیتا ہے۔قرآن سماجی رنگارنگی کو تسلیم کرتا ہے کیوں کہ اللہ کی رضا یہی ہے۔آج کے عہد میں ایک جمہوری ریاست ہی اسلامی ریاست ہے۔

قیام خلافت کا مغالطہ

مبارک حیدر

بیسویں صدی میں سید قطب اور سید مودودی کی اسلامی تحریکوں کا دعویٰ یہ تھا کہ مسلم امت کی ایک مرکزی اسلامی ریاست قائم کی جا سکتی ہے جو خلافت راشدہ کے نمونے پر ہوگی۔ اگرچہ حسن البنا کی اخوان المسلمون سید قطب سے پہلے ایک سرگرم تحریک تھی اور اس کی پہلی شکل اخوان کے بانی شیخ عبدالوہاب تھے لیکن سید قطب جدید زمانے میں اس تحریک کے سب سے مؤثر نظریہ ساز تھے۔ تاہم ۱۹۸۰ء کے عشرہ میں سید قطب پر جمال عبدالناصر کی حکومت نے مقدمہ چلا کر ۱۹۶۶ء میں انھیں سزائے موت دے دی تو ان کی تحریک زیادہ مؤثر نہ رہی یا یوں کہیں کہ زیرِ زمین چلی گئی۔ کہا جاتا ہے کہ اس وقت ایمن الظواہری اور اسامہ بن لادن کی سرگرمیوں کے پیچھے سید قطب کے نظریات ہیں۔ سید قطب جو مولانا مودودی سے متاثر تھے، خود مولانا محترم سے بھی زیادہ خالص اسلامی نظام کے علمبردار تھے، کیوں کہ عرب بھی تھے اور وہابی بھی۔ اگرچہ وہ ظاہر کے اعتبار سے جدید دور کے انسان دکھائی دیتے تھے اور انھیں مولانا مودودی کے برعکس جوانی میں امریکہ رہنے اور امریکی دوشیزاؤں کے شیطانی حربوں کا مطالعہ کرنے کا موقع ملا جس پر انھوں نے امریکہ کے جاہلیتی نظام کے ضمن میں لکھتے ہوئے اپنی کتاب 'معالم فی الطریق' (راستے کے نشان) میں خوب روشنی ڈالی ہے۔ مولانا مودودی مرحوم کو امریکہ جانے کا موقع زندگی کے آخری دنوں میں ملا، جب وہ اپنے گردوں کے علاج کے لیے وہاں تشریف لے گئے، کیوں کہ درست علاج کی سہولت سعودی عرب یا کسی دوسرے اسلامی ملک میں نہ تھی۔ تاہم دونوں عظیم اسلامی مفکروں کے سامنے یہ واضح نصب العین تھا کہ ایک ایسی صالح جماعت تیار کی جائے جو آج کی مغرب زدہ سوچ سے بالکل آزاد ہو کر اسلامی ریاست کی دوبارہ بنیاد رکھے۔ سید قطب نے اپنی مذکورہ بالا کتاب میں مسلمانوں کی ایک ایسی نسل تیار کرنے کا نقشہ پیش کیا جو بقول ان کے مسلمانوں کی پہلی نسل کی طرح قرآن کے علاوہ ہر علم کو اپنے لیے ممنوع قرار دے دے۔ جدید دنیا سے کچھ نہ سیکھے، صرف ان کی ٹیکنالوجی کے ثمرات لے لے، یعنی آلات نقل و حمل اور آلات جنگ۔ یہ نئی نسل ایک اسلامی ریاست قائم کر کے مغرب کے نظام جاہلیت

کے بنائے ہوئے آلات و وسائل جنگ کی مدد سے دنیا کے خلاف جہاد کرے، اس وقت تک کہ جب سارا عالم (جسے وہ عالم جاہلیت کہتے ہیں) اسلام کی قوت کے ہاتھوں شکست کھا کر ''ذلت کے ساتھ خود اپنے ہاتھوں سے جزیہ دے۔''

یہ انداز مولانا مودودی کے انداز سے بھی زیادہ جارحانہ تھا۔ یہ غالباً جغرافیائی کلچر کے اثرات تھے کہ مولانا محترم شدید ترین فاتحانہ امنگوں کے باوجود اتر پردیش کے مسلمانوں کی مہذب روایت سخن سے پوری طرح الگ نہ ہو سکے۔ مولانا مودودی محترم کے مقابلے میں سید قطب کا انداز سیدھا سادہ فاتحانہ تھا۔ انھوں نے لگی لپٹی رکھے بغیر اپنے ارادے بیان کر دیے اور ساری دنیا کو کھلے لفظوں میں جاہلیت کی دنیا قرار دیا جو کہ تباہ ہونے اور تسخیر ہونے کی مستحق ہے۔ ان کی نظر میں جو مسلمان مفکر تبلیغ و دعوت اور فکری جہاد اور جہاد برائے مدافعت کی بات کرتے ہیں، دراصل خون کی کمی اور ایمان کی کمزوری کا شکار ہیں۔ ان کے خیال میں اسلام میں جہاد کا مفہوم فتح و تسخیر کے لیے مسلسل حملہ کرنا اور دنیا پر اسلام کی حکومت قائم کرنا ہے۔ اسلام کے علاوہ ہر نظام چونکہ باطل ہے اور ظالمانہ ہے اور چونکہ اسلام اللہ کا واحد دین ہے، لہٰذا ہر دین اور ہر نظام جو اسلام کے علاوہ ہے، تباہ و برباد کیے جانے کا مستحق ہے۔ یہی اللہ کا منشا اور حکم ہے۔ یہی مسلمان کی زندگی کا اولین مقصد ہے اور یہی دنیا کا مستقبل ہے۔ انھوں نے لکھا کہ 'لا اکراہ فی الدین' یعنی دین میں کوئی جبر نہیں، کا اطلاق صرف اس وقت شروع ہوگا جب ساری دنیا کے انسان فتح کیے جانے کے بعد اسلامی ریاست کے ماتحت آ جائیں گے۔ تب ہر شخص کو آزادی ہوگی کہ وہ اپنے مذہب کے مطابق عمل کرے۔ تب غیر مسلموں کو اسلام قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ انھیں صرف ذمی کی حیثیت سے جزیہ دینا ہوگا اور تذلیل قبول کرنی ہوگی جو ان کے غیر مسلم رہنے کی سزا ہے۔ کیوں کہ قرآن کی آیت ۹:۲۹ کا یہی حکم ہے۔ موجودہ پاکستان میں کالعدم شدت پسند تنظیموں کے علاوہ طالبان اور ڈاکٹر اسرار احمد مرحوم کی تنظیم اسلامی کا یہی موقف ہے، چنانچہ ان کو سید قطب کا جانشین سمجھا جا سکتا ہے۔

مولانا مودودی مرحوم نے اپنے عزائم غالباً اتنے واضح لفظوں میں بیان نہیں فرمائے، تاہم ان کی کسی تحریر میں دنیا کے دیگر مذاہب اور معاشروں کو یہ تسلی نہیں دی گئی کہ انھیں آزاد رہنے دیا جائے گا۔ ایک جہاندیدہ اور معاملہ فہم سیاست دان کی حیثیت سے انھوں نے غالباً ایسے بلند آواز اعلان جنگ کو قبل از وقت سمجھا ہوگا۔ تاہم اس امر میں کوئی لگی لپٹی نہیں کہ دنیا کو ایک مرکزی اسلامی نظام خلافت کی ضرورت ہے جو ان کے خیال میں نہ صرف ممکن ہے بلکہ دراصل اس کا وقت بہت ہی قریب ہے۔

کہتے ہیں ایک نوجوان نے ۱۹۶۵ء میں مولانا محترم کی خدمت میں حاضر ہو کر چند سوالات پیش کیے تھے جو یہاں دہرانا بے جا نہ ہوگا۔ کیوں کہ مولانا محترم نے یا کسی دوسرے اسلامی عالم نے ان سوالوں کا جواب اپنی کسی تحریر میں نہیں دیا، یا کم سے کم ہمارے علم میں ایسا کوئی جواب موجود نہیں۔ اور یہ سوال آج بھی قائم ہیں

جب کہ دنیا پر اسلام کا غلبہ قائم کرنے کے دعوؤں پر ایک تحریک چل رہی ہے جس میں ہزاروں باصلاحیت مسلمان اپنی صلاحیتیں صرف کر رہے ہیں بلکہ جان تک کے نذرانے دے رہے ہیں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ تحریک کے رہنما ان سوالوں کے جواب فراہم کریں تاکہ مسلمانوں کی موجودہ اور آئندہ نسلیں اپنی قربانیوں کا درست مصرف دیکھ سکیں۔ اب یہ سوال کسی بھی ایسے عالم کی خدمت میں پیش کیے جاسکتے ہیں جو اسلامی مملکت کے لیے جہاد کے قائل ہیں:

(۱) رسولؐ اللہ کی حاکمیت کی بنیاد وحی پر تھی، یعنی انھیں اللہ نے لوگوں کا حکمران بننے کے لیے منتخب کیا تھا۔ آپؐ کے وصال کے بعد چاروں خلفائے راشدین الگ الگ طریقے سے سربراہ بنے۔ پہلے خلیفہ کا انتخاب چند لوگوں کے اجلاس میں بحث وتمحیص کے بعد ہوا۔ دوسرے خلیفہ راشد حضرت عمرؓ کو پہلے خلیفۂ رسولؐ نے نامزد کیا جس میں کسی بحث کا کوئی ذکر نہیں آتا۔ تیسرے خلیفہ کا تقرر چھ صحابہ کے آپس کے تبادلۂ خیال کے ذریعہ ہوا جنھیں دوسرے خلیفہ نے نامزد کیا تھا، جب کہ چوتھے خلیفہ کا تقرر الجھنوں اور بالآخر مسلمانوں کی جزوی تائید سے ہوا جسے حضرت معاویہؓ نے تسلیم نہیں کیا۔ لہٰذا دو مرکز قائم رہے۔ تقرر کے ان مختلف طریقوں کا بیان قرآن، حدیث یا خود خلفائے راشدین کے کسی فیصلے میں نہیں، نہ ہی قرآن اور حدیث میں سربراہ کے انتخاب کا کوئی طریقہ موجود تھا اور یہی وجہ تھی کہ خلفائے راشدین کے تقرر کے لیے مختلف طریقے استعمال ہوئے۔ پہلا سوال یہ ہے کہ آپ یا کوئی شخص جو اب خلیفۂ رسولؐ یا امیر المومنین یا سربراہ امت بنے گا، اس کے تقرر کا کیا طریقہ ہوگا؛ یعنی خلفائے راشدین میں سے کس خلیفہ کا اصول؟

(۲) اگر مان لیا جائے کہ آپ کو اجتہاد کا حق مل گیا ہے، حالاں کہ اجتہاد کے لیے شرط ہے کہ آپ مسلم امہ کے ایسے معتبر عالم تسلیم کر لیے گئے ہوں جس پر کسی کو اختلاف نہ ہو، جب کہ آپ یا کوئی عالم دین یہ شرط پوری نہیں کرتا اور موجودہ صورت حال یہ ہے کہ برصغیر اور دنیا بھر کے مسلم عوام کی اکثریت اور شیعہ مسلمان جو ایران اور عرب کے کئی ممالک میں بڑی تعداد میں موجود ہیں، آپ کے نظریات کو شیخ وہاب کے نظریات سمجھتے ہوئے آپ سے شدید اختلاف کرتے ہیں۔ تو کیا آپ ان کروڑوں مسلم عوام کو مرتد اور واجب القتل قرار دیں گے؟ کیا انھیں بھی غیر مسلم آبادیوں کی طرح فتح کیا جائے گا؟ کیا برصغیر اور دنیائے عرب کے تمام مزار تباہ کیے جائیں گے؟ اس طرح کے خدشات کی بنیاد موجود ہے، کیوں کہ حضرت محمد بن عبدالوہاب کے پیروکار الاخوان نے ۱۸۰۱ء میں کربلا میں حضرت امام حسینؓ کا مزار تباہ کیا تھا۔ (مولانا صوفی محمد کی قیادت میں طالبان نے حال ہی میں پاکستان کے تقریباً تمام مسلمانوں کو خارج از اسلام قرار دیا ہے اور طالبان نے ہی پشاور میں رحمان بابا کا مزار تباہ کیا ہے۔)

اگر مان لیا جائے کہ آپ اجتہاد کے ذریعے الیکشن کا مغربی جمہوری نظام استعمال کر سکتے ہیں تو کیا آپ منتخب ہونے کے بعد یا کسی بھی طریقے سے سربراہ بننے کے بعد پاکستان کے امیرالمومنین ہوں گے یا امت مسلمہ کے؟ اور آپ ملک کی مسلح افواج کو اور دوسرے اداروں کو موجودہ انتظام کے تحت رکھیں گے یا انھیں منتشر کر کے نئی افواج کا حکم جاری کریں گے؟ کیا مسلح افواج سے آپ کو امید ہے کہ وہ تابعدار رہیں گی؟ اور اگر وہ بغاوت کریں تو کیا آپ کے پاس ایسا کوئی طریقہ ہے کہ آپ اس بغاوت کو فرو کریں؟

اگر مولانا زندہ ہوتے تو آج کا نیا سوال یہ ہوتا: کچھ عرصہ سے القاعدہ اور طالبان مسلح جنگ کے راستہ سے اسلام نافذ کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، جب کہ آپ ووٹ کا راستہ صحیح مانتے ہیں۔ کیا آپ ایک دوسرے کی اطاعت کریں گے؟

(۳) اگر آپ صرف پاکستان کے اسلامی سربراہ ہوں گے تو باقی اسلامی آبادیوں اور قوموں کا نصیب کیا ہوگا؟ اور کیا آپ دنیائے کفر کے خلاف جہاد کے لیے باقی مسلم امت کے بغیر صرف پاکستانی افواج کو استعمال کریں گے؟ یعنی برصغیر ہندو، روس اور چین کو فتح کرنے کے لیے کیا اپنی فوج کافی ہوگی؟ یا ان غیر مسلم اقوام کو اسی حالت میں رہنے دیں گے؟

(۴) اگر ایسا نہیں ہے اور آپ کو پوری امت مسلمہ کو متحد کرنا ضروری نظر آتا ہے جس عزم کا آپ بار بار اظہار کر چکے ہیں تو کیا آپ تمام مسلم ممالک کو اپنی مملکت اسلامیہ تصور کریں گے؟ تو کیا وہ اپنی اپنی قومی حکومتیں ختم کر کے آپ کے ماتحت آ جائیں گی یعنی افغانستان، ایران، جزیرۂ عرب کے ممالک، مصر، انڈونیشیا اور ملائیشیا وغیرہ؟ اور اگر انھوں نے آپ کو تسلیم نہ کیا جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ کی خلافت پر ہوا تھا تو کیا آپ ان ممالک پر فوج کشی کریں گے اور ان کی حیثیت مرتد کے طور پر مقرر کر کے ان کی مکمل شکست تک جنگ کریں گے؟

خلافت راشدہ کے بعد صدیوں تک مسلم سلطنت قائم رہی۔ وہ دنیا کی سب سے طاقتور سلطنت تھی، پھر بھی مسلم حکمرانوں نے ساری دنیا پر اسلام کا پرچم لہرانے کی کوشش نہیں کی۔ روس، چین، مشرق بعید اور یورپ کے وسیع علاقے اور انسان اسلامی یلغار سے محفوظ رہے۔ کیا صدیوں تک مسلم امہ کی نسلیں اپنے دینی فریضہ سے غافل رہیں؟ یا آج کی طاقتور اقوام کو فتح کرنا زیادہ آسان ہو گیا ہے؟

(۵) اگر فرض کر لیا جائے کہ ان تمام مرحلوں کے بغیر مشیت ایزدی سے ایک ایسا معجزہ ہو جائے کہ ساری امت مسلمہ آپ کو امیر مان کر آپ کے تابع فرمان ہو جائے تو آپ بھارت، چین، روس، یورپ اور امریکہ کو فتح کرنے کے لیے کیا حکمت عملی اختیار کریں گے؟ اور اگر یہ اس وقت تیار ہو گی تو کیا اصولاً آپ اس تسخیر کے عمل کو تسلیم کرتے ہیں؟ دنیا کی موجودہ غیر مسلم اقوام بظاہر اسلام کی مخالفت نہیں

کرتیں۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ چین کے علاوہ دنیا کا کوئی ملک ایسا نہیں جو مسلم مبلغین کو اسلام کی تبلیغ سے روکتا ہو۔ غلبۂ اسلام کے تقریباً تمام سرکردہ مفکر اس بات پر متفق ہیں کہ اگر کوئی نظام حکومت اپنے عوام کو اسلام کا پیغام سننے اور قبول کرنے سے روکتا ہو تو اس نظام حکومت کے خلاف اسلحہ سے جہاد کرنا مسلم حکمرانوں کا پہلا فرض ہے اور یہ جہاد تب تک جاری رہے گا جب تک اس جاہلیتی نظام کے لوگ شکست کھا کر بکی کے ساتھ جزیہ دینے پر تیار نہ ہو جائیں، حتیٰ کہ وہاں کے عوام اسلامی حکومت کے تحت آ کر اپنے مذہب کے خلاف ہمارے علمائے کرام کی تقاریر آزادی سے سن سکیں اور جزیہ ادا کر کے زندہ رہنے یا اسلام قبول کرنے کے لیے آزاد ہوں، تو کیا چین اس اعتبار سے پہلا ملک ہوگا جس پر فوج کشی اور جہاد فی سبیل اللہ ہماری اسلامی ریاست کے لیے سر بسر لازم ہوگا؟

حضرت شاہ ولی اللہ اور حضرت محمد بن عبدالوہاب کا موقف رہا ہے کہ ایسے تمام نظام جاہلیتی ہیں جو اسلامی حکومت کے ماتحت آنے سے انکار کریں۔ آپ نے بھی اپنے رسالہ 'ارتداد کی سزا' مطبوعہ ۱۹۴۰ء کے آخری صفحات پر اسی موقف کا اعلان فرمایا تھا، سید قطب نے 'معالم فی الطریق' کے باب جہاد فی سبیل اللہ میں وضاحت کے ساتھ لکھا کہ آج کے تمام معاشرے جہاد کے ذریعے فتح کیے جائیں گے اور وہاں اسلامی شریعت تلوار کے زور پر نافذ کی جائے گی۔

(اس وقت القاعدہ کی سربراہی میں طالبان کی جہادی سرگرمیاں اسی عزم کے ساتھ جاری ہیں کہ اسلام صرف مسلم سرزمینوں کی مدافعت کا حکم نہیں دیتا بلکہ تمام ممالک کو فتح کر کے اسلامی قانون نافذ کرنے کا حکم دیتا ہے۔ غلبۂ اسلام کی موجودہ تحریک کا موقف ہے کہ اگر کوئی معاشرہ یہ کہے کہ ہم اپنے نظام سے خوش ہیں یا یہ کہے کہ ہم نہ خود کو مریض سمجھتے ہیں نہ آپ کو حکیم، تو ہم ایسا معاشرہ کو صرف ان کے کہنے پر ان کے حال پر نہیں چھوڑ سکتے بلکہ ہم ان کا جبراً علاج کریں گے یعنی انھیں فتح کر کے اسلام کی برکات سے فیضیاب کریں گے، کیوں کہ دنیا بھر کے جدید معاشرے دراصل بھٹکے ہوئے دائمی مریض ہیں جنھیں اپنے امراض کی عادت پڑ چکی ہے۔ وہ نہیں جانتے کہ انھیں ہماری حکمت کی کتنی ضرورت ہے۔ ہم دنیا کے حکیم ہیں، یہ فیصلہ کرنا ہمارا کام ہے کہ دنیا بھر کی مریض اقوام کو کیا چاہیے۔)

اب عملی صورت حال یہ ہے کہ چین، روس، یورپ اور امریکہ کے مہلک ترین ہتھیاروں سے لیس ہیں اور ان ممالک کے لوگ اپنے اپنے ملکی نظام سے اتنے خوش ہیں کہ اس کے تحفظ کے لیے شدید جنگ کرنے پر تیار نظر آتے ہیں۔ احتمال ہے کہ ان ممالک کی فوجی کارروائیوں میں مسلم افواج لاکھوں بلکہ کروڑوں کی تعداد میں کام آئیں گی۔ کیا آپ کی دانست میں یہ کروڑوں شہادتیں ضروری ہیں؟ اور کیا ان کروڑوں شہادتوں کے بعد آپ اپنی عالمی مملکت قائم کرنے اور قائم رکھنے میں کامیاب

ہوجائیں گے؟

(۶) جیسا کہ آپ نے 'خلافت و ملوکیت' میں تسلیم کیا ہے، رسولؐ اللہ کی ذاتی تربیت پانے والے وہ مسلمان جن کی عظمت ایمانی اور صداقت اور علم (خود آپ کے خیال کے مطابق) قیامت تک انسانیت کے لیے مثال ہے، وہ خلافت راشدہ کو تین عشروں تک بھی قائم نہ رکھ سکے اور ملوکیت نے خلافت کی جگہ لے کر حقیقی اسلامی ریاست کو ختم کر دیا۔ تو آپ کو کیسے یہ یقین ہے کہ خلافت کا جو صالح نظام آپ رائج کرنے والے ہیں، وہ زیادہ دیر قائم رہ سکے گا؟ کیا آپ میں سے کوئی (یا اسامہ بن لادن) معاذ اللہ معاذ اللہ خود کو رسولؐ اللہ سے بہتر معلم اور تنظیم کار سمجھتا ہے اور اپنی جماعت کو صحابہ کی جماعت سے زیادہ مستحکم، زیادہ منظّم اور زیادہ باکردار؟ (استغفر اللہ)

(۷) اور اگر آپ جانتے ہیں کہ یہ سب ناممکن ہے تو آپ کے پیش نظر اصل مقصد کیا ہے جس کے لیے آپ نوجوانوں کو نسل در نسل قربان کرنا چاہتے ہیں کہ وہ ایک کبھی نہ مکمل ہونے والے مشن کے لیے اپنی صلاحیتیں، حتیٰ کہ اپنی زندگیاں صرف کرتے رہیں؟

۱۷۴۰ء کے لگ بھگ شیخ عبدالوہاب نے جس نئی تحریک خلافت کی بنیاد رکھی تھی، جس کے لیے لاکھوں مسلم نوجوانوں نے اپنی صلاحیتوں کی قربانی دی ہے اور جدید علوم سے منھ موڑ کر اپنی قوموں کی تعمیر نو کو یہ کہہ کر حرام قرار دیا ہے کہ اسلام قوموں کو نہیں امت کو مانتا ہے، وہ تحریک سید قطب اور سید مودودی سے ہوتی ہوئی انگنت تصادمی تنظیموں کی شکل میں پُر خلوص اور سادہ دل مسلمانوں کے خون میں نہاتی بالآخر امریکہ کو دنیا کی واحد سپر پاور بنانے میں کامیاب ہوگئی۔ اور ایسا لگا جیسے خلافت اسلامیہ کے معنی دنیا بھر میں کارپوریٹ امریکہ کی سلطنت قاہرہ کا قیام تھا اور آج اسی سلطنت قاہرہ کے اگلے منصوبے کی تکمیل کے لیے انتشار، قتل و غارت گری اور طوائف الملوکی کا عمل جاری ہے جس امت مسلمہ کو اپنے انسانی وسائل کی تربیت و تنظیم سے متنفر کر دیا ہے اور اس بات کو یقینی بنا دیا ہے کہ توانائی کے خزانوں سے مالا مال یہ قومیں کبھی علم کی اس شکل کو حاصل نہ کر سکیں گی جس سے ان وسائل کا استعمال ان کے اپنے عوام کے فائدے کے لیے ہو سکے۔

آج کی دنیا علم و ہنر تک عام رسائی کی دنیا ہے۔ علم کی فطرت ہے ظاہر ہونا اور پھیلنا۔ انسان کی فطرت ہے کہ سیکھنے نکلے تو موجود اور معلوم کو پا لیتا ہے۔ نامعلوم کو معلوم بنانے اور غیر موجود کو عالم وجود میں لانے کا نصب العین آدم کو پہلے دن ودیعت ہو گیا تھا اور اس نصب العین تک پہنچنے سے آدمی کو صرف اس کے اپنے ارادوں کا فتور ہی روکتا ہے ورنہ اور کچھ بھی روک نہیں سکتا۔ یہ بات وہ قوتیں اچھی طرح جانتی ہیں جنھیں علم کی فضیلت حاصل ہے، یہ دور علم کی معیشت کا دور ہے اور یہ قوتیں جانتی ہیں کہ انسانوں کی ذہنی نشو و نما سے روکنے کے لیے جبر کے ہتھیار مہمل ہیں اور دیواریں کھڑی کرنا بے کار ہے، جب کہ علم کی معیشت میں کسی قوم کی سربراہی یا پسماندگی کا انحصار علم کے حاصل کرنے اور علم کو چھوڑنے پر ہے۔ لہٰذا، کسی قوم کو علم کی مملکت سے محروم رکھنے کا صرف ایک ہی

حربہ ہے اور وہ یہ کہ لوگ رضا کارانہ طور پر علم کے راستہ سے ہٹ جائیں۔ یعنی وہ حربہ جو 'معالم فی الطریق' میں سید قطب نے تجویز کیا۔ انھوں نے کہا، ''ہم نے مسلمانوں کی ایک ایسی نسل تیار کرنی ہے جو اپنے اوپر قرآن کے علاوہ علم کے تمام دروازے بند کرلے۔'' اور اس عمل کو قرآن سے عقیدت کے نام پر کیا جائے۔ پھر جب وہ دروازے جن سے علم کی روشنی اندر آسکتی تھی، خود پر بند کر کے یہ نسل ایک دوسرے کے خلاف چھریاں پکڑ لے تو دروازوں پر علمائے دین پہرہ دینے کے لیے کھڑے ہو جائیں کہ کہیں کوئی یہ دروازہ کھولنے کی کوشش نہ کرے۔ چنانچہ آج اس کی عملی شکل یہ ہے کہ مسلم ممالک میں عموماً اور پاکستان میں خصوصاً علمی اختلاف اور مباحث کو ایسے بند کیا گیا ہے کہ نئی نسل کا مطالبہ ہی نہیں کہ اختلاف اور اظہار رائے کی اجازت دو۔ یہی صورت حال ضمانت ہے مسلمانوں کو جہالت کے صحراؤں میں بھٹکتا رکھنے کی اور مسلمانوں کے ذریعے مسلمانوں کو برباد کرنے کی۔

[بشکریہ 'مغالطے مبالغے'، سانجھ، لاہور]

شیعہ سنی مخاصمت: مذہبی یا سیاسی؟

این بلیک

عرب خطے میں جاری شورش کے فرقہ وارانہ اور سیاسی رجحانات کے تناظر میں لکھا گیا این بلیک کا یہ مضمون دی 'گارڈین' اخبار کی ویب سائٹ پر ۵ اپریل ۲۰۱۵ء کو شائع کیا گیا تھا۔

عرب خطے میں ایک زمانے تک کسی عرب سے اس کا عقیدہ یا مسلک پوچھنا نامناسب خیال کیا جاتا تھا، اگرچہ اس کے نام، لہجے، جائے رہائش، عبادت گاہ یا دیوار پر آویزاں تصاویر سے اس کا سنی، شیعہ یا عیسائی العقیدہ ہونا عیاں ہو۔ نوآبادیاتی دور کے خاتمے کے بعد کے ایام تفاخر میں تمام تر توجہ ایک مشترکہ عرب اور قومی شناخت کی تشکیل پر تھی۔ سنی، علوی، دروز اور کئی عیسائی قومیتوں پر مشتمل شام 'عرب قومیت کا دھڑکتا دل' بن کر نمایاں ہوا، حتیٰ کہ لبنان میں بھی جہاں شراکت اقتدار کی بنیاد مسلک پر تھی عقیدہ ایک نجی معاملہ تھا۔ عرب خطے میں بین المسالک شادیاں عام تھیں۔ دمشق اور بغداد میں حکومت کرنے والی جماعت بعث پارٹی کی بنیاد ایک عیسائی عرب قومیت پرست مشیل عفلق نے رکھی، دو اہم فلسطینی انقلابی رہنما جارج حبش اور نایف حواتمہ سمیت عرب قوم پرستی کے مورخ جارج انطونیوس بھی عیسائی تھے۔

شیعہ اکثریت، سنی اقلیت اور کردوں پر مبنی عثمانی خلافت کے ایک صوبے پر مشتمل برطانیہ کا تشکیل دیا غریب، دیہی عراق جہاں سنی صدام حسین نے سب گروہوں کو اکٹھا کرنے کی کوشش میں سبھی پر جبر کیا۔ اس صورت حال میں تبدیلی ۱۹۷۹ء میں ایران کے اسلامی انقلاب سے آئی جس سے مشرق وسطی کی تاریخ پر شدید اثرات مرتب ہوئے اور پورے عرب خطے میں پسماندہ رہ جانے والے شیعہ مسلمانوں کو تقویت اور مہمیز ملی۔ ۱۹۸۰ء میں صدام حسین کی ایران کے خلاف جارحیت کو سنی عرب اور خلیجی ریاستوں کی مالی معاونت حاصل رہی اور اسے عرب اور عجم کی جنگ قرار دیا گیا۔ ۲۰۰۳ء میں صدام حکومت کے خاتمے کا جشن منانے والے شیعہ مسلمانوں نے اس واقعے کو ۶۸۰ء میں سنی امویوں کے ہاتھوں امام حسین رضی اللہ تعالی عنہ کی شہادت کے تناظر میں دیکھا۔

اگرچہ فرقہ بندی مذہبی اختلافات کی مظہر ہے اور 'غیریت' کی بنیاد ہے لیکن یہ ہمیشہ طاقت، وسائل اور علاقائی اقتدار سے جڑی رہی ہے۔ بحرین کی سنی العقیدہ بادشاہت اقتدار اور نظام حکومت میں اپنے جائز حصے سے محروم شیعہ اکثریت کی مزاحمت کو ہمیشہ تہران کی پشت پناہی کی پیداوار قرار دیتی آئی ہے۔ سعودی عرب بھی اسی طرح اپنے شرقی حصوں میں شیعہ اقلیت کی جدوجہد کو ایرانی سازش قرار دیتا آیا ہے۔ بحرین اور سعودی عرب دونوں جگہ مقامی سیاسی مسائل کو چھپانے کے لیے فرقہ وارانہ رنگ دیا گیا ہے۔

شام میں گزشتہ چار برس سے جاری خونریز جنگ میں علویوں کو بحیثیت مجموعی بشارالاسد کا طرفدار، جب کہ حزب مخالف کو سنی العقیدہ قرار دینے سے بھی فرقہ وارانہ جذبات کی شدت میں اضافہ ہوا ہے۔ بشارالاسد کو ایرانی حمایت یافتہ شیعہ عسکری تنظیم حزب اللہ کی حمایت ملنے سے بھی اس تاثر میں اضافہ ہوا ہے۔ لیکن یہ بھی درست ہے کہ فرقوں کے مابین بھی تنازعات موجود ہیں اور ایسے تنازعات بھی ہیں جہاں مسئلہ مذہبی شناخت سے بالاتر ہے۔

سعودی عرب اور کویت میں مقیم سنی شدت پسند مبلغین مخصوص وہابی انداز بیان کے مطابق اہل تشیع کی تضحیک انھیں 'بت پرست' کہہ کر کرتے ہیں۔ ایرانیوں کی ہتک کے لیے انھیں سولھویں صدی کی ایرانی صفوی بادشاہت کے حوالے سے 'صفوی' بھی پکارا جاتا ہے۔ بنیاد پرست جہادی اپنے تکفیری نظریات کی بنا پر (ایسے) 'کفار' کا قتل جائز سمجھتے ہیں۔

اپنے عروج کے زمانے میں القاعدہ اپنے 'دور افتادہ' دشمنوں، خصوصاً امریکہ کو ہدف بناتی رہی لیکن دولت اسلامیہ نے رد تشیع کو اپنے زہریلے نظریات میں بنیادی حیثیت دی ہے۔ دولت اسلامیہ کے خلیفہ ابوبکر بغدادی نے اسامہ بن لادن کے جانشین ایمن الظواہری کی جانب سے اہل تشیع کے بے دریغ قتل عام کی بجائے عراق اور شام کی شیعہ نواز اور صفوی حکومتوں پر حملے کرنے کی استدعا کو نظر انداز کیا ہے۔ بااثر سنی عالم یوسف القرضاوی نے الجزیرہ ٹی وی پر حزب اللہ کے حسن نصر اللہ کو حزب الشیطان کا سربراہ قرار دیا تھا۔

فرقہ واریت نے گزشتہ چند برس کے دوران جڑ پکڑ لی ہے لیکن اس امر میں بہت سے لوگوں کی کوششوں کا حصہ ہے، خاص طور پر سماجی رابطوں کی ویب سائٹس نے عدم برداشت پر مبنی زہریلا پروپیگنڈا پھیلانا خاصا آسان کر دیا ہے۔ اس کے باوجود فرقہ واریت مشرق وسطی میں تنازعات کی بنیادی وجہ نہیں۔ شیعہ اسلام سے وابستہ ہونے کے باوجود زیدی فرقے کے حوثی باغی یمن کے شدت اختیار کرتے بحران میں اپنے ملک کی سنی اکثریت کے قریب ہیں۔ سعودی مداخلت کے باعث حوثی باغیوں کو ایران سے حاصل ہونے والی مدد محض اتحادیوں کے حصول اور اپنی طاقت کے اظہار کا ایک ذریعہ ہے۔

امریکی دانشور اور مشرق وسطی کے مبصر 'ہوان کول' کے مطابق یہ کہنا کہ ایران حوثی باغیوں کی مدد مذہبی بنیادوں پر کر رہا ہے ایسا ہی ہے جیسے ''یہ مان لیا جائے کہ اسکاٹش پریسبیٹیرین ہمیشہ جنوبی بپٹسٹ عیسائیوں کی مدد

کریں گے کیوں کہ دونوں پروٹسٹنٹ مسلک سے ہیں۔'' یمن تنازعہ کا فرقہ وارانہ رنگ شیعہ سنی مخاصمت کی بجائے اس خطے کے سیاسی اور جغرافیائی سیاق وسباق کے باعث ہے۔ مصر کی واضح طور پر سنی العقیدہ آبادی کے باوجود ۲۰۱۱ء کے انقلاب اور اس کے استبدادی اور متنازعہ نتائج کے باعث قبطی عیسائی اقلیت کو شدت پسندوں کی طرف سے سابق حکومت کا حمایتی قرار دے کر نشانہ بنایا جانا بھی (اسی نوعیت کی) ایک مثال ہے۔

مغرب (شمالی افریقہ) میں جہاں تیونسی انقلاب کے دوران عرب بہار کا آغاز ہوا تھا؛ شامی خانہ جنگی اور دولت اسلامیہ کے ظہور کے باعث شدت پسندی میں اضافے کے باوجود فرقہ وارانہ مسائل موجود نہیں ہیں۔ لیبیا، مراکش اور الجیریا کو (مختلف العقیدہ) بربر قوم کے حقوق سے متعلق مسائل کا سامنا ضرور ہے تاہم یہ کسی بحران کا باعث نہیں بن پائے۔

یہ یاد رکھنا اہم ہے کہ ہر جگہ بہار عرب کا آغاز کسی بھی مذہب، عقیدے یا مسلک کے برعکس سیکولر اصلاحات کے مطالبے کے تحت ہوا تھا، جیسا کہ طلال سلمان نے لبنانی اخبار 'السفیر' میں لکھا، ''کسی بھی قبیلے، خاندان، عقیدے یا مسلک سے قبل تمام شہریوں نے 'احترام' کا مطالبہ کیا۔'' وہ لکھتے ہیں کہ ''(بہار عرب کے نتیجے میں) انتقال اقتدار کے باوجود بھی حالات جوں کے توں رہنے کے باعث وقت کے ساتھ فرقہ وارانہ رجحانات واضح ہونا شروع ہو گئے اور زیادہ تر لوگوں نے خود کو سیاسی خطوط پر منظم کرنے کی بجائے قبائلی اور مذہبی وابستگی کو شناخت بنانا شروع کر دیا۔''

طلال سلمان کے مطابق ''آج عرب بیک وقت بھائی بھی ہیں اور دشمن بھی، عربوں کا ہر گروہ اپنی مذہبی یا علاقائی شناخت کی بنیاد پر دوسرے عرب گروہوں سے ایک ایسی بے مصرف جنگ لڑ رہا ہے جس میں سب کی ہار یقینی ہے۔ مختصراً مشترکہ عرب قوم پرستی کا خاتمہ بھائیوں کے درمیان ایک ایسی خانہ جنگی کا نقطہ آغاز ثابت ہو گا جس سے متعلق کوئی نہیں جانتا کہ اس کا اختتام کب اور کیوں کر ہو گا۔''

[بشکریہ 'لالٹین'، ۱۸ اپریل ۲۰۱۵ء]

جمہوریت مغرب سے کیوں طلوع ہوئی؟

فرنود عالم

اس سوال کا جواب پانے کے لیے اپنے گریباں میں جھانکنا ہوگا۔حضرت عثمانؓ کے دور میں خوارج پیدا ہوگئے۔خوارج پہ جرائم پیشہ گروہ کا گمان گزرتا ہے، یہ تاریخ کے الہامی ذوق کا شاخسانہ ہے۔معاملہ برعکس تھا۔ تقویٰ طہارت میں خوارج مثالی تھے۔زہد واطاعت میں باقی صحابہؓ سے بہت آگے۔ان کی تحریک کی بنیاد وہی تھی جو آج ہم بھگت رہے ہیں۔کہتے تھے کہ عثمانؓ کے دور میں عمرؓ والی بات نہیں؛اقربا پروری ہے اور ناانصافی، اللہ اور اس کے رسولؐ کے رستے سے عثمانؓ نے سرمو انحراف کررکھا ہے۔حضرت علیؓ کا دور آیا۔کہنے لگے،علیؓ کے دور میں تو عثمانؓ والی بات بھی نہیں۔معاویہؓ کا دور آیا۔لو جی یہ دور تو علیؓ کے دور سے بھی گیا گزرا ہے۔اندازہ کریں کہ خلفائے راشدین کا دور اپنے وسط میں ہے، اور سوال اٹھ گئے۔سوال بھی کیا؟ وہی جو آج بھی موجود ہیں۔اس کشمکش دہر میں خوارج حضرت عثمانؓ سے بھڑ گئے۔مدینے کا محاصرہ ہوگیا۔املاک پہ قابض ہوگئے۔ خلافت چھوڑنے کا مطالبہ ہوگیا۔مطالبہ مسترد ہوگیا۔حضرت عثمانؓ گھر میں محصور ہوگئے۔چالیس دن بھوکے پیاسے رہے۔اکتالیسویں دن قتل کردیے گئے۔شہر میں ہُو کا عالم۔جنازے میں بمشکل تین سے پانچ لوگ شرکت کرپائے۔جنازہ گزرا تو پتھراؤ ہوا۔امیر معاویہؓ،حضرت علیؓ سے الجھ گئے۔الجھے تو الجھتے ہی چلے گئے۔ پینتالیس ہزار انسانوں کا خون اپنے ہاتھوں بہہ گیا۔حضرت علیؓ کے دور میں تحریک نے زور پکڑا۔سرعام خلیفہ کے قتل کے اعلانات ہوتے رہے۔علیؓ فدائی حملے میں قتل کردیے گئے۔لاش غائب کردی گئی۔حضرت حسنؓ سوا سال میں ہی تھک ہار گئے۔خلافت حضرت امیر معاویہؓ کو دے گئے۔حضرت حسنؓ کے گھر پہ شب خون مارا گیا، قتل کردیے گئے۔یزید تخت نشین ہوا۔مدینہ پہ چڑھائی کردی گئی۔تین دن مدینے میں کرفیو رہا۔گلیاں خون میں رنگ گئیں۔رات اندھیرے دن دیہاڑے لوٹ مار ہوئی۔حضرت حسینؓ یزید کے درپے ہوگئے۔کربلا پہنچ گئے۔بہتر بزرگ خواتین بچے یہاں ذبح ہوگئے۔خیمے جلا دیے گئے۔حضرت حسینؓ کا سر نیزے پہ رکھ کر فتح کا جشن منایا گیا۔بنوامیہ کی حکمرانی شروع ہوگئی ہے۔عبداللہ ابن زبیرؓ جیسے پائے کے لوگ سرعام قتل کیے گئے۔

لاش مدینے کے دروازے پہ لٹکا دی گئی۔

منبر ومحراب سے ریاست کے حکم پہ حضرت علیؓ کے لیے دشنام انگیز خطبے کہے گئے۔ بادشاہوں کے حرم میں وجود زن سے رنگ بھرنے کی روایت اسی دور کی عنایت ہے۔ غلاموں کی منڈیاں لگیں۔ لونڈیوں کی بولیاں لگیں۔ انسانوں کی تجارت نے ہر تجارت کو مات دے دی۔ بنوامیہ کا سورج علم و ہنر، معیشت، دفاع، عیاشی، فحاشی، خون کی ارزانی اور بالآخر بے حسی دیکھتا ہوا بنوعباس کی نیام میں خونم خون غروب ہوگیا۔ بنوعباس نے پہلے جھٹکے میں پانچ لاکھ گردنیں اتار دیں۔ دمشق میں بنوامیہ کا بچہ بچہ خون میں تڑپ گیا۔ خلیفہ دوم منصور نے اپنے بھائی کی گردن مار دی۔ ہارون الرشید نے نیک نامی کمائی۔ بہت صالح انسان تھے، اسی لیے تنقید گوارا نہیں فرماتے تھے۔ مخالفین پہ عرصۂ حیات تنگ رکھا۔ جس پہ عالم ہونے کا گمان گزرتا، اپنے دربار کا دربان بنا لیتے۔ بہت منصف مزاج تھے، اسی لیے اقتدار دو بیٹوں میں برابر برابر بانٹ دیا۔ دونوں بیٹوں کے لیے باپ رول ماڈل تھا، چنانچہ دونوں اللہ واسطے باہم دست وگریبان رہے۔ برسوں انسان کے خون سے ہاتھ رنگتے رہے۔ امین الرشید مارا گیا، مامون الرشید غالب آ گیا۔ شک نہیں کہ ہارون الرشید علم دوست تھا۔ مامون الرشید بھی۔ اس کے بعد کے کچھ حکمران بھی۔ امام ابوحنیفہؒ مالکؒ حنبلؒ اور امام بخاریؒ اسی عہد کی نشانیاں ہیں۔ ابن ہیثم، فارابی اور بوعلی سینا جیسے جید علما اسی زمانے کی یادگار ہیں۔ علم دوستی کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ ابن حنبل اپنی علمی رائے سے دستبردار ہونے پہ مجبور کیے گئے۔ ابن حنبل قائم رہے۔ نتیجے میں گدھے پہ الٹے بٹھائے گئے۔ منہ کالا کر کے شہر بھر کا چکر لگوایا گیا۔ عباسیوں کے دربار میں یومیہ بنیادوں پہ کوڑے مارے گئے۔ امام ابوحنیفہؒ کو پابند سلاسل کیا گیا۔ وہیں سے ان کا جنازہ اٹھا گیا۔ علمائے کرام ومشائخ عظام کی اکثریت نے شاہ کی قبا کو خدا کی رسی سمجھ کر مضبوطی سے تھامے رکھا۔ اسی لیے ابوحنیفہؒ جیسوں کو جھٹلا دیا۔ شرق وغرب میں ایک ہی افواہ کہ موصوف دین میں بگاڑ پیدا کر رہے ہیں۔ افواہ سازیاں بڑوں بڑوں کو لپیٹ میں لے لیتی ہیں۔ امام باقر تک نے کہہ دیا ابوحنیفہ میرے نانا کا دین بگاڑ رہا ہے۔ امام شافعی کو تو خیر خود ساختہ جلاوطنی جھیلنی پڑ گئی۔ ابن ہیثم جیسے نابغے عزت بچاتے پھرتے رہے۔

عباسی بنی اسرائیل کی طرح بہتر قبیلوں میں بٹنا شروع ہوگئے۔ فرقہ واریت ساتویں آسمان سے جا لگی۔ کفر یہ فتوؤں کی باقاعدہ صنعتیں اسی دور میں لگیں۔ تہمت کا روحانی آرٹ بھی اسی دور میں فروغ پایا۔ وہ دیکھیں عراقی اور حبشی لڑ گئے۔ زیادہ نہیں بس پچیس لاکھ انسان ایک دوسرے پہ جان وار گئے۔ منبر و دستار اور تاج وتخت ٹھنڈے پیٹوں زوال کی طرف گامزن ہیں۔ ہلاکو خان کی داڑھ گرم ہوگئی۔ منگول بغداد پہ چڑھ دوڑے۔ یہ تو ہونا ہی تھا۔ معتصم باللہ کو معمر قذافی کی طرح ایک غار سے کھینچ کر نکالا گیا۔ گائے کی کھال میں لپیٹ کر ڈنڈوں سے قتل کر دیا گیا۔ علمی ذخیرے کو دجلہ وفرات بہا لے گئے۔ دانش کدوں میں ویرانیاں بولنے لگیں۔ مسلمانوں کے سر ہیں اور گھوڑوں کی ٹاپیں۔ بے رحموں کے نیزے ہیں اور علما ومشائخ کے سینے۔ جبہ ودستار نوحہ خواں۔ منبر

ومحراب خاموش۔ مدرسے ومکتب گم سم۔ بغداد کی اینٹ سے اینٹ بجادی گئی۔خلافت عباسیہ لاکھوں کا خون لے کراور لاکھوں کا خون دے کرتاریخ کے حوالے ہوگئی۔

محمود غزنوی کا دور آ گیا۔ سومنات کے بت والے بھائی صاحب۔ موصوف اکثر وبیشتر مسلمانوں سے لڑتے پائے گئے۔غنائم پہ ہاتھ صاف کیے اور مجاہد قرار پائے۔ اسلامی تعلیمات کے برعکس سومنات کے مندر پہ حملہ آور رہے اور بت شکن قرار پائے۔ غضب یہ ہوا کہ اس خلاف شرع اقدام کو علامہ اقبال جیسے حکیم الامت نے سراہا۔محمود نے ایاز کو ساتھ بٹھایا تو محمود کو خدا کے ساتھ بٹھا دیا۔ علاؤالدین کو دیکھیں کیا کر رہے ہیں۔ سرکار نے تو ماشاللہ غزنی شہر کو ہی آگ لگا دی۔ سات دن تک جم کر قتل عام کیا۔ بستیاں زمین کے ساتھ بالکل ہموار کر دیں۔ ادھر دیکھیں صلیبی جنگیں شروع ہوگئی ہیں۔ صلاح الدین ایوبی اور لوائین ہارٹ کی سینگیں اڑ گئیں۔ صلاح الدین ایوبی کمال حکمران تھے؛ مدبر، اصول پسند، ذہین اور چالاک۔تنہا لشکر کے مقابل نکلے اور فتح یاب ہوئے۔آپس کی بات ہے کہ میرے پسندیدہ سالار ہیں۔ سادہ طبعیت تھے۔ سادگی کا ایک ثبوت یہ بھی ہے کہ جاتے جاتے اقتدار تین بیٹوں کو دے گئے۔اس بندر بانٹ سے فساد فی سبیل اللہ کی جونئی راہیں کھلیں، وہ تاریخ ہے۔آج تو ہیرولوگ زیر قلم آ گئے ہیں۔ سلطان صلاح الدین ایوبی سے طارق بن زیاد یاد آ گئے ہیں۔ طارق بن زیاد سے اسپین یاد آ رہا ہے۔ وہی طب وسائنس اور صنعت وحرفت میں ترقی کرنے والا اسپین۔علمی عروج کا زمانہ۔اب تھے تو آخر کو مسلمان ہی، چنانچہ خلفائے کرام ہسپانوی سانڈ کی طرح ایک دوسرے کو دوڑانے لگے۔ باہم دست وگریبان ہوگئے۔ گریبان کا ایک ایک تار غرناطہ کی گلیوں میں بکھرا ہوا ملا۔سمیٹنے کے لیے مسیحی فوجیں پہنچیں۔پچیس لاکھ مسلمان جلاوطن ہوئے۔ بڑی تعداد جان کے خوف سے مشرف بہ مسیحت ہوگئی۔مسلمانوں کا عروج بال بکھیرے ماتم کرتا ہوا مسجد قرطبہ کے منبر ومحراب کے پیچھے کہیں فنا ہوگیا۔

ہاتھ روکنا چاہتا ہوں مگر ہیرو پہ ہیرو یاد آتے چلے آ رہے ہیں۔ایک ہیرو تیمور بھی ہیں۔ ہیرو کیوں نہ ہو، دہلی ومیرٹھ میں لاکھوں ہندوؤں کا قتل عام جو کیا۔مزے کی بات سنیں۔ تیمور کے اجداد نے جب بغداد کو ادھیڑا تو ہلاکو خان کو سفاک کا لقب ملا۔ سفاکوں کے اس سلسلے نے اسلام قبول کرنے کے بعد جب سلطنت عثمانیہ کے پانچ ہزار انسان زندہ دفن کیے اور دمشق میں لاکھوں انسانون کا قتل عام کیا تو ہیرو قرار پائے۔سلطنت عثمانیہ سے یاد آیا ایک سلطان محمد فاتح بھی تو ہوا کرتے تھے۔ درخشندہ ستارہ۔ اس ستارے نے اصول وضع کیا کہ جو برسر اقتدار آئے وہ اپنے بھائیوں کو قتل کردے۔ بھائیوں کے قتل سے اورنگ زیب عالمگیر یاد آ گئے۔ وہی اپنے فتاویٰ عالمگیری والے۔ والد بزرگوار شاہجہان عالی مقام کو قید میں رکھا۔عمر بھر بھائیوں سے معرکہ آرائی میں رہے۔سب بھائیوں کو قتل کر کے سلطنت تین بیٹوں میں بانٹ دی۔تینوں بیٹے بزرگوں کے نقش قدم پہ رہے۔ لڑتے رہے مرتے رہے۔ بہادر شاہ غالب آ گیا۔ باقی دو تلوار کو پیارے ہوگئے۔اورنگ زیب کی رعایا پروری اور دیانت پہ تو خیر کیا سوال۔ پختہ حاجی پکے نمازی۔ابن انشا کا جملہ یاد آیا کہ موصوف دین و دنیا دونوں پہ نظر

رکھتے تھے۔ عمر بھر نہ کوئی نماز چھوڑی نہ کوئی بھائی چھوڑا۔ ابن انشا کچھ بھی کہیں یہ بات ماننے والی ہے کہ وہ سلیم الطبع واقع ہوئے تھے۔

سلیم الطبع سے یاد آیا کہ سلطنت عثمانیہ میں ایک سلیم اول بھی تو ہوا کرتے تھے۔ وہی جو کئی بھائیوں اور بیٹوں کے قتل کے بعد اقتدار تک پہنچائے گئے۔ ان کے جذبۂ جہاد نے انھیں باقاعدہ مسلم ریاستوں کی طرف متوجہ کر دیا۔ اقبال نے کہا تھا کہ مصر و حجاز سے گزر، تو موصوف نے پہلے جھٹکے میں مصر و حجاز ہی فتح کر ڈالا۔ خانہ کعبہ پہ جھنڈا گاڑ دیا۔ سلطنت عثمانیہ بفضل الٰہی کو اب پیار سے خلافت عثمانیہ پکارا جانے لگا۔ سلیم کو جدت کی سوجھی تو شیخ الاسلام کے ایک فتوے نے اس کی جان لے لی۔ پھر سلطان عبدالحمید لوگوں کی تو کیا سناؤں۔ بے حکمتی و بے بصیرتی کا ایک مثالی دور۔ دربار میں حورم سلطانوں، مہر مہ سلطانوں، نگار کالفاؤں اور سنبل آغاؤں کی چہل پہل۔ دربار سے باہر بے کسوں کی ریل پیل۔ ایک شیخ الاسلام پالا ہوا تھا، جو تہجد گزاری کی گواہیاں دیتا۔ ایک قاضی رکھا ہوا تھا جو شاہ کے فرمان کو صحیفوں سے تائید مہیا کرتا۔ خود پارلیمنٹ بنا کر آئین دیتا اور خود اسی آئین کے خلاف تحریک اٹھوا دیتا۔ خود ہی اپنے خلاف تحریک چلواتا، خود ہی کچل دیتا۔

انیسویں صدی گزر گئی، سلطان گزر گئے۔ بیسویں صدی میں دنیا داخل ہوگئی۔ جنگ عظیم شروع ہے۔ اسلام کے وسیع تر مفاد میں خلفائے اسلام جرمنی کے ساتھ ہو لیے جیسے کہ عرب اپنے والے اسلام کے مفاد میں انگریزوں کے ساتھ چلے گئے۔ ادھر جرمنی کا باجا بجا تو اِدھر خلیفے کا بھونپو بھی ٹھنڈا پڑ گیا۔ انگریز کا ڈنکا پٹ گیا تو عربوں کا شملہ اٹھ گیا۔ ترکوں کے تسلط سے نکل کر عرب برطانیہ کی طرف کھسکتے گئے۔ عثمانی خلافت کی بے راہ روی نے انھیں باہم دست و گریبان کیا۔ خلفا کے سارے تازیانے ٹھنڈے پڑ گئے تو غیب کے پردوں سے مصطفیٰ کمال پاشا کا ظہور ہوا۔ عرب بھی پورے خلوص کے ساتھ آپس میں ایک دوسرے کا گریبان ناپنے لگ گئے۔ گریبان جب ٹھیک سے ادھڑ گئے تو اندر سے آل سعود کا ایک مقدس سلسلہ برآمد ہوا۔ مصطفیٰ کمال زندیق تھا، کیوں کہ عربی رسم الخط پہ پابندی لگا دی تھی۔ آل سعود ابھی مقدس ہیں کیوں کہ خوبصورت ڈیزائن والے قرآن ہمیں انھی کی بدولت میسر ہیں۔ اس گھما گھمی میں اور مارا ماری میں تاریخ بنتی گئی۔ مسلمان تاریخ کی شاہراہ پہ بے فکری کی بکل مارے بیٹھے رہے۔

ان کا خیال تھا کہ تجربات محض تجربات ہوتے ہیں۔ خدا کو دھوکہ اور انسان کو چکمہ دیتے رہے۔ بدلتی دنیا کے بدلتے سوالات پہ کان نہیں دھرا۔ سترہ صدیاں گزر گئیں۔ مسلم علمائے کرام وخلفائے عظام اتنا سا جواب تک نہ دے سکے کہ اقتدار سے کسی کو رخصت کرنے کا طریقہ کیا ہوگا۔ رخصتی کا طریقہ کیا بتاتے، آمد کا قرینہ بھی غلاف کعبہ سے ڈھانپ دیا۔ سوال آخر سوال ہے، اٹھتا ہے تو جواب لے کر ہی قرار پاتا ہے۔ پیشوائیت و پاپائیت سچ کا گلا گھونٹتی رہی اور اُدھر بے حال مغرب کی دانش انگڑائی لینے لگی۔ وہ سوال جس کا جواب خلفا و علما دینے پہ آمادہ نہ تھے، اس کا جواب اب مغربی دانش کدوں سے آنے لگا۔ کچھ جوابات خود مسلمانوں کی صفوں

سے بھی آئے، مگر عوامی تائید کا فرق باقی رہا۔ مسلمان رعایا مؤرخ سے مؤرخ، شیخ الاسلام سے شیخ الاسلام، قاضی القضاۃ سے اور قاضی القضاۃ ظل سبحانی سے چمٹے رہے۔ مغرب کی عوام نے البتہ اہل فکر ونظر کی مان کر پیشوائیت کا بت مسمار کر دیا۔ ہم آج بھی پوج رہے ہیں۔ نئی دنیا نے ایک نئے عمرانی معاہدے کا تقاضا کیا تھا۔ ہم نہ دے سکے، تو مغرب بھی نہ دیتا؟ وہ کیوں؟

[بشکریہ 'ہم سب'، ۲۴ نومبر ۲۰۱۷ء]

جدید قومی ریاست کی جواز خیزی

عبداللہ سعید

ترجمہ: محمد ارشد رازی

عبداللہ سعید ایشیائی زبانوں اور معاشروں کے 'میلبورن انسٹی ٹیوٹ' میں عربی اور اسلامیات کے شعبہ کے سربراہ ہیں۔ انھوں نے سعودی عرب میں عربی اور اسلامک اسٹڈیز میں گریجویشن کی۔ میلبورن یونیورسٹی نے اسلام پر تحقیق کے اعتراف میں انھیں ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی۔ 'Islamic Banking and Interest' اور 'Islam in Australia' ان کی تازہ ترین تصنیفات ہیں۔ زیرِ نظر مضمون میں مترجم نے حوالوں کے ماخذ اپنی ترجمہ شدہ کتاب ''اسلامی ریاست: جواز کی تلاش' میں شامل نہیں کیے ہیں، لیکن قارئین انگریزی زبان میں شائع اصل کتاب 'Islam and Political Legitimacy' میں شامل ان تمام حوالوں کی تفصیلات اور ماخذ سے استفادہ کر سکتے ہیں۔

اس باب میں جدید عہد کی مسلم دنیا میں سرکاری علما پر توجہ مرکوز رکھی گئی ہے۔ مضمون میں یہ دلیل دی گئی ہے کہ سیاسی اتھارٹی کے بالمقابل سرکاری علما پر غور کیا جائے تو بالعموم یہ علما جدید قومی ریاست کو کچھ زیادہ مذہبی جواز مہیا کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے۔ مضمون میں سنی اسلام کے علما کا احاطہ کیا گیا ہے اور شیعہ علما کا احاطہ کرنے کی کوشش نہیں کی گئی ہے۔ اس بحث کا تعلق کسی خاص علاقے یا ملک سے نہیں بلکہ مسلم اکثریت کے ممالک کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔ اس طرز کار میں ساختیاتی سطح پر موجود کوتاہیوں کے باوجود میرا خیال ہے کہ علما کے ادارے پر بامعنی تبصرہ کرنا ممکن ہے جو مسلم اکثریت کے بیشتر ممالک کے لیے درست ہوسکتا ہے۔ اس کی وجہ ان اداروں کے مابین اور اپنے اپنے ممالک میں علما کے سیاسی و معاشرتی کردار کے مابین پائی جانے والی مشترکہ خصوصیات ہیں۔

اس باب میں علما کی اصطلاح قدرے وسیع تر معنوں میں استعمال ہوئی ہے اور اس کے احاطے میں ہر وہ شخص آتا ہے جس نے اسلامی مذہبی علوم کی فقہ، کلام، تفسیر اور دیگر متعلقہ ذیلی مضامین میں باقاعدہ تعلیم حاصل کی ہے اور جسے مذہبی معاملات نمٹانے میں اچھی اہلیت کا حامل خیال کیا جاتا ہے۔ دو طرح کے عالم موجود ہیں؛ سرکاری علما اور غیر سرکار (آزاد علما)۔ سرکاری علما بالعموم ریاستی نوکر شاہی کا حصہ ہوتے ہیں اور ان کا انحصار ریاست پر ہوتا ہے۔ غیر سرکاری علما بالعموم ریاستی نوکر شاہی میں شامل نہیں ہوتے۔ ہماری آج کی دنیا میں زیادہ تر مسلم ممالک میں موخر الذکر علما کی تعداد کچھ زیادہ نہیں۔ یہ آمدن کے اپنے ذرائع پر انحصار کرتے ہوئے اپنی آزادی برقرار رکھتے ہیں اور اس معاملے میں یہ اوائل اسلامی عہد کے آزاد علما کی طرح ہیں جو حکمرانوں اور ان کی نوازشوں سے گریزاں رہتے تھے۔

یہ خیال وسیع پیمانے پر پایا جاتا ہے کہ بطور گروہ علما کے اندر آج کی بہت سی مسلم ریاستوں کو مذہبی جواز مہیا کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ چونکہ انھیں مذہب کا محافظ سمجھا جاتا ہے، چنانچہ ان کی اس طرح کی رائے کو بہت سی مسلمان ریاستوں کے لیے مذہبی جواز کا درجہ دیتے ہیں۔ تاہم یہ دلیل بھی دی جا سکتی ہے کہ اسلامی تاریخ میں علما اور بالخصوص سرکاری علما اکثر و بیشتر بحیثیت جماعت حکمرانوں پر منحصر اور ان سے اپنے جواز کے طالب رہے ہیں۔ آج کے دور میں قومی ریاست میں علما کی قوت اور اثر و رسوخ کو بالعموم دبا دیا ہے۔ انھیں سرکاری ملازمت فراہم کی گئی۔ ان کی سرگرمیوں پر گرفت ہوئی اور بہت سے ایسے عہدے سونپے گئے جو تاریخی طور پر ان کے پاس ہوا کرتے تھے۔ یوں حکومتوں نے انھیں اپنی مٹھی میں رکھنے کے لیے کئی طریقے وضع کیے۔

آج کی طرح ماضی کے مسلم معاشروں میں بھی علما کو حاصل توقیر کا انحصار اس امر پر ہے کہ وہ سیاست سے کتنا فاصلہ برقرار رکھتے ہیں۔ علما نے جہاں بھی حکمرانوں کی معیت اختیار کی، ان کے اقتدار میں شریک ہوئے اور ان کی نوازشات کے لیے کوشاں ہوئے؛ عوام کی نظروں میں ان کا وقار ختم ہو گیا۔ کلاسیکی عہد کے کئی ممتاز علما نے حکام اور ان کے تحائف و نوازشات کو کھل کر ٹھکرایا اور سیاست سے فاصلہ برقرار رکھا۔ حکمران اور عوام دونوں اس طرح کے عالموں کی یکساں عزت کرتے تھے۔ اگرچہ قبل جدید عہد میں بھی بعض علما نے اپنی آزادی اسی طرح برقرار رکھی، لیکن علما کے وظائف سمیت قومی ریاست زندگی کے ہر پہلو میں دخیل ہوئی تو آج کے بہت سے علما کو آزاد رہنا مشکل ہو گیا۔ ایک دلیل یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آج علما کی ایک بڑی تعداد ریاستی نوکر شاہی کے ساتھ وابستہ بلکہ اس کا اہم حصہ ہے۔ یہ امر براہ راست بھی ہو سکتا ہے اور بالواسطہ بھی۔ چنانچہ کچھ علما کو قلبی طور پر ریاستی پالیسیوں کے ساتھ چلنا مشکل بھی ہو تو وہ خود کو ریاستی اثر و رسوخ سے بچا نہ پائیں گے۔

مذہب اور سیاست کی علیحدگی

پہلی اسلامی امارت میں پیغمبر اسلامؐ کے طرز کار اور اسلامی قوانین کے نفاذ کی کوششوں کو دیکھنے سے پتہ

چلتا ہے کہ کمیونٹی کے معاملات چلانے میں ان کا نقطہ نظر بالکل نتائجی تھا۔منصوبہ بندی کرتے وقت وہ مذہبی اور سیاسی جہان کو الگ الگ نہیں رکھتے تھے۔جس طرح مذہب کو سیاست سے الگ رکھنا مشکل کام ہے، اسی طرح بطور رہنمائے امارات پیغمبرؐ کے ہر عمل کو مذہب سمجھ لینا بھی اتنی ہی مشکلات کھڑی کرتا ہے۔مثال کے طور پر کمیونٹی پر حکومت کے لیے قانون کی ضرورت تھی اور وقت کی ضرورت کے مطابق آپؐ نے یہ قانون مہیا کیے۔ جب کمیونٹی کو کسی خاص قانون کی ضرورت ہوتی تو آپؐ اس قانون کو اختیار کر لیتے جس کی ماہیت ونوعیت کا تعین اکثر اس زمانے کے معاشرتی اور سیاسی حالات کے مطابق ہوتا۔وقت کے ساتھ جب ان قوانین کو بدلنے کی ضرورت پیش آتی تو آپؐ انھیں بدل دیتے، حتیٰ کہ قرآن کے ساتھ بھی یہی حکمت عملی ہے کہ اس میں متعارف کروائے گئے قوانین کا تعین بھی معاشرتی ضرورت کے مطابق ہوا۔ان معنوں میں پیغمبرؐ اور وحی دونوں دراصل ضرورت کے متعلق گہری آگہی کے عکاس ہیں۔اسے سماجی دائرے کی نتائجی صداقت کہا جا سکتا ہے۔اس ماحول میں مذہبی افراد پر مشتمل کوئی ایسی جماعت موجود نہیں تھی جو ریاستی انتظام کی جزئیات طے کرتی۔پیغمبر بھی فقط مذہبی رہنما نہیں تھے، وہ بیک وقت سیاسی شخصیت، منصف، منتظم اور فوجی رہنما بھی تھے۔بطور سیاسی رہنما ان کے وظائف اور بطور مذہبی رہنما ان کے وظائف میں کوئی ایسی علیحدگی موجود نہ تھی۔خلفائے راشدین کے ہاں بھی اسی روایت کا چلن تسلسل میں رہا۔

پیغمبرؐ اسلام اور ان کے پہلے دو خلفا کے دور میں اسلامی خلافت میں اہل امت کی شرکت پر بھرپور انحصار کیا گیا۔سیاسی اسٹیج پر کسی کو غلبہ حاصل نہ تھا اور تمام امتی اپنی اپنی اہلیت اور مہارت کے مطابق اقتدار میں شریک تھے۔فیصلہ سازی میں بھی لوگوں کے ساتھ خاصی مشاورت ہوتی جسے کسی خاص قبیلے، برادری یا جماعت تک محدود نہ رکھا جاتا، تاہم حضرت عثمانؓ کی خلافت کے آخری دور میں مکی اشرافیہ کے بعض ممتاز خاندانوں اور بالخصوص امویوں کو خلافت کے مختلف علاقوں میں بطور گورنر اور دیگر اعلیٰ حکام کو غلبہ حاصل ہوا۔

ایک ہی خاندان یعنی بنوامیہ خاندان میں اقتدار کے بڑھتے ارتکاز نے مسلمانوں کے مابین کشمکش اور تناؤ کو جنم دیا۔نتیجتاً بغاوت ہوئی اور بالآخر حضرت عثمانؓ شہید کر دیے گئے۔چوتھے خلیفہ حضرت علیؓ نے پُرانتشار حالات میں اقتدار سنبھالا۔حضرت علیؓ کے حمایتیوں اور بنوامیہ کے درمیان گروہ بندی نے جنم لیا۔بنوامیہ کی سربراہی حضرت معاویہؓ (متوفی: ۶۸۰ء) کے پاس تھی، تب وہ شام کے گورنر تھے۔حضرت معاویہؓ کو کامیابی ملی تو ۶۶۱ء میں اموی عہد حکومت کا آغاز ہوا۔خلفائے راشدین کے زمانے (۶۳۲-۶۶۱ء) کی شرکتی طرز حکومت کی جگہ آمریت نے لے لی۔لوگوں پر قابو رکھنے کے لیے امویوں نے قبل اسلام کی قبائلیت کو ایک بار پھر ہوا دی۔ قدیم نفرتیں دوبارہ سطح پر آ گئیں۔قبیلہ قبیلے کے خلاف اور شمالی عرب جنوبی عرب کے خلاف ہو گیا۔شاعروں نے قبل اسلام تنازعات اور قبائلی تعصّبات کو ازسرنو زندہ کر دیا۔یہی ماحول تھا کہ بتدریج بگڑتی صورت حال کا فائدہ اٹھا کر دمشق میں اموی خلیفہ نے اپنی سیاسی قوت کو مضبوط تر کیا۔

اگرچہ طرز حکومت قدرے آمرانہ ہوگیا لیکن امویوں کی، بالخصوص عبدالمالک بن مروان (۶۸۵-۷۰۵ء) کے عہد حکومت میں مرکزیت کے رجحانات، انتظامیہ میں عربوں کی اکثریت اور نوکر شاہی میں ان کی شمولیت کے باعث مذہب اور سیاست الگ الگ نہ ہو پائے۔ لیکن عباسی عہد حکومت میں ریاست اور سیاست کی جدائی رفتہ رفتہ واضح ہونے لگی۔ اس بات کو ہندوستانی مفکر ابوالحسن ندوی نے یوں بیان کیا ہے، ''عملاً سیاست اور مذہب کے درمیان علیحدگی ہوگئی۔''

عباسی عہد حکومت کے آغاز میں ہی جہان مذہب اور جہان سیاست کے درمیان علیحدگی واضح طور پر نظر آنے لگی تھی۔ ہر دم تنگ ہوتے جہان مذہب پر سرکاری علما کا اختیار تھا۔ جہاں سیاست حکمرانوں کی گرفت میں تھی جو عالم نہیں تھے۔ یہ علیحدگی آج کے دن تک چلی آتی ہے۔ اس بتدریج علیحدگی کی بہت سی وجوہات موجود ہیں:

اسلامی علوم

ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی میں فقہ، حدیث، تفسیر اور کلام جیسے اسلامی علوم متشکل ہوئے۔ عربی ادب اور زبان میں ترقی ہوئی اور علوم کو دینی اور دنیاوی کے طور پر تقسیم کیا جانے لگا۔ علم کے ان میدانوں میں فن پاروں کی اشاعت اور ان کے ماہرین کے ظہور کے باعث وہ تعلیمات اور تحریریں وجود میں آئیں جنھیں مذہبی کہا جاتا ہے۔ عباسی خلفا نے دارالترجمہ کھولا۔ فلسفہ، ریاضی اور طبی علوم کے تراجم ہوئے تو ان غیر مذہبی علوم کے تناظر میں مذکورہ بالا علوم کی مذہبیت اور بھی اجاگر ہوئی، مذہبی تعلیمات کی تکریم نے زور پکڑا اور ساتھ ہی غیر مذہبی علوم کو قدرے شک کی نظر سے دیکھا جانے لگا۔ دسویں اور گیارہویں صدی میں یہ رویہ زوروں پر تھا۔

الوہی حاکمیت کے تصورات

اپنی سلطنت کے آغاز سے ہی عباسیوں نے کچھ اساطیر متعارف کروادیں اور تاثر دیا کہ اہل نبوت سے تعلق رکھنے والے افراد بنوامیہ کا تختہ الٹا اور انقلاب برپا کیا۔ ۷۵۰ء میں انقلاب برپا کرنے کے بعد اپنے مذہبی فضائل کے استقرار کی ضرورت تھی۔ انھوں نے ساسانیوں کے الوہی حکومت کے نظریے سے مدد لی۔ یہ لوگ ساتویں صدی میں اسلامی فتوحات سے قبل خلافت کے مشرقی صوبوں پر حکومت کر رہے تھے۔ ساتھ ساتھ انھوں نے امامت کے متعلق اس وقت کے تصورات کو بھی استعمال کیا۔ شیعہ الٰہیات کے مطابق امام منجانب اللہ ہوتا ہے۔ اس بات کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ امامت کے متعلق شیعہ تصور اور عباسیوں کا الوہی حاکمیت کا تصور باہم متعلق ہیں۔ جب عباسیوں نے امویوں کو زیر کرلیا تو انھوں نے اپنے اقتدار کو جواز مہیا کرنے کے لیے الوہی حاکمیت کے تصور کو تقویت دینا شروع کی۔ اقتدار میں آنے کے بعد عباسیوں نے خلافت کو یوں بدلا کہ خلیفہ

با قاعدہ امام بھی بن گیا؛ یعنی وہ مذہبی معاملات میں بھی مسلمانوں کا باجواز رہنما تھا۔ ایک شخص میں ان دواداروں کو قبل ازیں کبھی نہ سمویا گیا تھا۔ انھوں نے خود کو امیر منجانب اللہ، ظل اللہ فی الارض اور خلیفۃ اللہ جیسے القاب سے ملقب کیا۔

یہ سب اپنی جگہ لیکن خلیفہ کا طبقہ علما سے ہونا متوقع نہ تھا۔ یہ اور بات ہے کہ بعض اوقات خلیفہ کو عالم بھی سمجھا جاتا تھا مثلاً عبدالمالک بن مروان المتوفی بہ ۷۰۵ء اور عمر بن عبدالعزیز المتوفی بہ ۷۲۰ء۔ الماودی جیسے اسلامی حکومت کے نظریہ دان خلیفہ کے لیے عالم ہونا ضروری خیال نہیں کرتے تھے، تاہم انھوں نے قرار دیا ہے کہ خلفاء کو اس طرح کا علم ضرور ہونا چاہیے کہ وہ عدیم النظیر معاملات میں اجتہاد کرتے ہوئے موزوں فیصلہ کر سکے۔ اس طرح کی اہلیت نظری شرائط کی صورت میں موجود رہی، کیوں کہ عملاً خلیفہ کو عالموں کی معاونت حاصل رہتی تھی۔ چنانچہ یہ تصور بالکل غلط ہے کہ اسلامی خلافت مذہبی رہنماؤں کی ایسی حکومت ہے جسے خلیفہ چنیدہ اور برگزیدہ مذہبی رہنماؤں کی مدد سے چلاتا ہے۔

قانون بحیثیت تفاعل اقتدار

اسلام کی پہلی صدی یعنی ساتویں صدی عیسوی میں مسلمانوں کے مابین موجود فوجی اور سیاسی اختلافات کے باوجود علمی اور درس گاہی معاملات پر ارتکاز کرنے والوں کی کمی نہ تھی۔ مکہ میں ابن عباسؓ اور عراق میں عبداللہ بن مسعودؓ جیسے ممتاز صحابیوں سے کسب فیض کے لیے طالب علم ہجوم کیے رہتے۔ وہ قرآن اور رسول اکرمؐ کی سیرت کی رہنمائی کی تعلیم حاصل کرتے۔ ان ممتاز صحابہ کی وفات کے بعد ان کے شاگردوں نے یہ سلسلہ جاری رکھا۔ اس طرح کے علما پر سیاسی مقتدرہ کی گرفت نہ ہوتی تھی اور وہ نسبتاً طویل عرصہ تک آزادانہ کام کا بندوبست کر لیتے تھے۔ تاہم آٹھویں صدی کے وسط میں جو قانون آزاد علما کے ہاتھوں میں تھا، کسی حد تک بیوروکریٹ علما کے پاس آیا اور عباسی خلفا کے گرد مرتکز ہونے لگا۔ خلافت پھیلی تو قانون کی تشکیل اور انصاف کے دروبست کے زیادہ منظم اور منضبط طریقے کی ضرورت پڑی۔ ابتدائی عباسی خلفا نے اس ضرورت کے تحت ایک قانونی ڈھانچے کی تشکیل کا عندیہ دیا تاکہ پوری خلافت میں قابل اطلاق قانونی نظام کی بنیاد فراہم ہو سکے۔ اس وقت تک عدلیہ بہت پھیل چکی تھی اور آزادانہ کام کرنے والے علما کو بھی بطور سرکاری ملازم اس میں شامل ہونے کے لیے کہا جا رہا تھا۔ اگرچہ حنفی امام ابو یوسف سمیت بہت سے عالم خلیفہ کی ملازمت میں چلے گئے لیکن دوسروں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا۔ انھیں خدشہ تھا کہ وہ نہ صرف اپنی آزادی سے محروم ہوں گے بلکہ انھیں حکمرانوں کے دباؤ کا مقابلہ بھی کرنا پڑے گا۔

قانون پھیلا تو سیاست کے ملحقات میں شامل ہوا۔ قاضی کا عہدہ باقاعدہ سرکاری رتبہ بنا اور وہ ریاست کا تربیت یافتہ افسر کہلانے لگا۔ عدالتیں باقاعدہ قائم کی گئیں اور رفتہ رفتہ ان عہدوں کو سنبھالنے والے افراد کی

تربیت کے لیے ادارے قائم ہوئے۔ قاضی افسر شاہی میں شمار کیا جانے لگا۔ مثال کے طور پر مصر کے فاطمی عہد حکومت میں ریاست میں ایک اہم مذہبی درس گاہ 'الازہر' کے نام سے بنائی گئی تا کہ شریعت پر مبنی قدامت پرستی کو فروغ دیا جا سکے۔ اس کا ایک اور مقصد ریاست کو قانون اور الٰہیات میں درجۂ فضیلت کے حامل بیوروکریٹ مہیا کرنا تھا۔ یوں 'الازہر' الوہی حکومت کے تصور کے پرچارک عباسیوں کی حلیف بنی۔ سنی اسلام میں بھی اس طرح کے ادارے موجود رہے۔ ان میں سے معروف ترین بغداد کا مدرسہ نظامیہ تھا جسے سلجوقی وزیر نظام الملک المتوفی بہ ۱۰۳۲ء نے قائم کیا۔ دسویں صدی کے بعد سے حکمرانوں کی معاونت سے اس طرح کے ادارے قائم ہونے لگے تا کہ ریاست کو فقہ میں فارغ التحصیل بیوروکریٹ فراہم کریں اور ساتھ ساتھ حکومت کی منشا کے مطابق قدامت پرستی کو فروغ دیں۔ سیاسی مقتدرہ اور فقہ و الٰہیات کی تعلیم کے بندوبست کے درمیان وجود میں آنے والا یہ تعلق کسی نہ کسی شکل میں آج بھی موجود ہے۔ ریاست نے خود کو تعلیمی اداروں کے ساتھ یوں متعلق کیا کہ انھیں اور ان کے رہنماؤں یعنی علما کو قابو میں رکھ سکے۔ ریاستی ملازم ہونے کے ناطے ان اداروں کے علما ریاستی آلہ کار بن گئے۔

الٰہیات سیاسی اجارہ داری کے اظہار کی حیثیت میں

عباسیوں کے دور میں آنے والی ایک اہم تبدیلی کا تعلق خلافت اور امامت کے حوالے سے تھا۔ خلیفہ نے مذہبی میدان پر غالب آنا چاہا اور اس طرح کی پہلی کوشش خلیفہ المامون المتوفی بہ ۸۸۳ء نے کی۔ اس نے عقیدہ خلق القرآن کو رواج دینا چاہا۔ اس عقیدے کے حامی معتدلی ماہرین الٰہیات نے المامون اور اس کے جانشینوں المعتصم (المتوفی بہ ۸۴۲ء) اور الواثق کو مدد دی۔ تاہم اس طرح کے جبراً عائد کردہ الٰہیاتی عقائد بالآخر نقصان دہ ثابت ہوئے۔ امام احمد بن حنبل (المتوفی بہ ۸۵۵ء) جیسے ممتاز علما اس نظام سے باہر رہے اور انھوں نے سخت ردعمل کا اظہار کیا۔ اپنی اصل میں یہ طرز فکر ماورائے استدلال طریقے کی قلمرو میں مداخلت تھا اور اسے معتزلی ماہرین الٰہیات کا منطقی رجحان سمجھا گیا۔ عامتہ الناس کی اکثریت نے اسے شدت سے مسترد کیا۔ اس ناکامی کے باوجود بعد میں آنے والے بعض عباسی خلفاء نے بھی الٰہیات میں جودت طبع کا اظہار کیا لیکن یہ زیادہ تر سنی مکتب فکر کے مرکزی دھارے کے اندر رہے۔ مثال کے طور پر عباسی خلیفہ عبدالقادر (المتوفی بہ ۱۰۳۱ء) کا بھی اعلیٰ مذہبی اتھارٹی یعنی امام کے لقب کو استعمال کرنے کی ایک مثال ہے۔

سیاسی مقتدرہ کے لیے علما کے مہیا کردہ جواز

خود علما نے بھی سیاسی مقتدرہ کے مفاد میں جواز مہیا کیے۔ ان میں سرکاری اور غیر سرکاری دونوں طرح کے عالم شامل ہیں۔ اس طرح کے جوازوں میں سے ایک تو یہ تھا کہ حکمران سلطان ہو یا خلیفہ واجب الاطاعت

ہے۔ ان کی اس رائے نے حکمران کے عمل کو (جائز ہو یا ناجائز) جواز فراہم کیا۔ سرکاری اور غیر سرکاری دونوں طرح کے علما نے سیاسی مقتدرہ کے مفادات کو تحفظ دینے کے لیے یہ نقطۂ نظر اختیار کیا۔ اس نقطۂ نظر نے حکمرانوں کے (منصفانہ اور غیر منصفانہ دونوں طرح کے) اعمال کو جواز فراہم کیے۔ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس نقطۂ نظر نے ناانصافی کے خلاف بغاوت اور احتجاج کی حوصلہ شکنی کی۔ ان کا یہ نقطۂ نظر اس تصور کے ساتھ ہم آہنگ ہے کہ خلافت کا ادارہ الوہی ہے اور اسی لیے خلیفہ کی اطاعت لازم ہے۔ علما کے اس اندازِ فکر کے پس پردہ ایک اہم وجہ یہ تھی کہ وہ اسلام کی پہلی صدی میں مسلمانوں کے مابین وجود میں آنے والے معاویہ اور حضرت علی، اموی اور خارجی اور اموی اور زبیریہ جیسے تفرقوں اور فتنوں سے بچنا چاہتے تھے۔ اس طرح کے فتنوں میں بہت انتشار پھیلا اور بے بہا خونریزی ہوئی۔ علما سمجھتے تھے کہ اس کا پُرسکوت اندازِ فکر امت کو انتشار اور فتنے سے بچا سکتا ہے۔ اس پُرسکوت اندازِ فکر کی مدد سے علما امت کو انتشار سے بچانا چاہتے تھے۔

حکمران کی اطاعت کی ایک بنیاد قرآن میں بیان کیے گئے ایک تصور کو بنایا جاتا ہے، ''اطاعت کرو خدا کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان کی جنھیں تمھارے درمیان صاحب امر بنایا گیا۔'' (۵۹:۴) یہ بیان خاصا عمومی ہے اور اس کا مطلب غیر مشروط اطاعت بہرحال نہیں ہے۔ قرآن کی اس طرح کی ہدایات کی صحیح نمائندگی کے لیے پہلے خلیفہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کی اختیار کردہ تعبیر سے ہوتی ہے کہ اطاعت صرف اس وقت تک اور اس حد تک واجب ہے جب تک وہ قرآن اور رسولؐ کے متعین کردہ خطوط کے مطابق اپنے فرائض سرانجام دیتا رہے، تاہم عملاً علما نے اسے ناقابل عمل قرار دے کر نظرانداز کر دیا۔

اس مسئلے پر ہونے والی بحثوں میں سے اولین ایک فارسی نومسلم ابن المقافہ (متوفی: ۷۵۶ء) کے ہاں ملتی ہے۔ عباسی خلیفہ جعفر المنصور سے خطاب کرتے ہوئے ابن المقافہ نے بتایا کہ خلیفہ کی اطاعت فرض ہے۔ وہ قرار دیتا ہے کہ خلیفہ (یا امام) کی اطاعت تمام معاملات میں ہونی چاہیے، خواہ وہ حکومتی انتظامی مسائل ہوں یا مذہبی معاملات؛ اس کے نزدیک ''خلیفہ کو حق حاصل ہے کہ وہ اپنی خلافت کے دوران جس طرح مناسب سمجھے، احکام جاری کرے۔'' الماوردی (متوفی: ۹۷۴ء) کے نزدیک ''پوری امت پر لازم آتا ہے کہ وہ فلاح عامہ کے تمام معاملات اس (خلیفہ، امام) کے حوالے کر دے اور اس کے سامنے کسی طرح کی مزاحمت یا مخالفت کا اظہار نہ کرے۔'' امت پر خلیفہ کی اطاعت اس وقت واجب نہیں رہتی جب وہ واضح طور پر انھیں اسلام کو مسترد کرنے یا خدا کے انکار کا حکم دے یا انھیں لازمی مذہبی رسوم کی ادائیگی سے روکے۔

علما کے نزدیک معاشرے کے اندر انتشار کو روکنے کے لیے حکومت کا موجود ہونا اتنا ضروری ہے کہ وہ اس بات کو پس پشت ڈال دیتے ہیں کہ حکومت کس طرح حاصل کی گئی۔ کوئی حکومت جائز طور پر آئی یا ناجائز طور پر، اس سے کچھ غرض نہیں، حکمران کی اطاعت بہرحال لازم ہے۔ اس اندازِ فکر کی حمایت کرنے والوں نے بھی جان لیا تھا کہ خود ان کے یعنی علما کے اندر موجود سیاسی مقتدرہ کی مزاحمت کی اہلیت موجود نہیں اور ان کا مفاد اسی

میں ہے کہ اسے قبول کریں اور اس کی توثیق کریں۔

خلافتی مقتدرہ کی شکست و ریخت

عباسی خلافت کے اوائل زمانے تک (سیاسی اور مذہبی) اختیارات کی دونوں اقسام ایک ہی شخص میں مرتکز تھیں، تاہم دسویں صدی عیسوی کے بعد سے خلیفہ وقت محض ایک علامتی شخص کی شکل اختیار کرنے لگا۔ رفتہ رفتہ اس کی قوت محض ایک مذہبی حوالہ بن گئی۔ طاقتور سلطانوں اور عسکری گروہوں و شخصیتوں نے عملاً اختیار اپنے ہاتھوں میں لے لیے۔ نئے سلاطین اور جنگجو عملاً خود حاکم بنے اور عباسی خلیفہ محض مذہبی دائرہ کار کے اندر علامتی سربراہ کی حیثیت سے باقی رہ گیا۔ مثلاً سلجوقیوں (۱۰۸۳-۱۱۹۴ء) نے خلیفہ کے نام پر حکومت کرنے کے باوجود خلافت کے ادارے کو اپنی حاکمیت کے جواز میں برتا۔ رفتہ رفتہ جہان سیاست اور مذہبی مقتدرہ کے درمیان پیدا ہوجانے والا یہ فرق بڑھا اور ان دونوں کو الگ الگ متشخص کیا جانے لگا۔ خلیفہ کے سر پر مذہبی اختیار اور مقتدرہ کا ہیولیٰ برقرار رہا۔ اسی لیے خطبات جمعہ اور دیگر مذہبی تقاریب کے خطبے میں اس کا نام پڑھا جاتا رہا لیکن خلافت کی وہ حیثیت ختم ہوگئی جس میں جہان سیاست اور جہان مذہب متحد تھے۔ خلافت میں مذہب اب بھی موجود تھا لیکن سیاست کے زیر دست آچکا تھا۔

> دسویں صدی کے اوائل تک خلافتی مقتدرہ کا انتشار مکمل ہو چکا تھا۔ بے اختیار ہو جانے والے عباسی خلفاء نے مان لیا تھا کہ خلیفہ کے علاوہ بھی ایک برتر حکومتی مقتدرہ موجود ہے جو سیاسی اور عسکری معاملات چلاتی ہے اور اس نے خلیفہ کو محض رسمی ریاستی سربراہ کی حد تک محدود کردیا ہے اور وہ محض اسلام کی مذہبی وحدت اور عقیدے کا نمائندہ بن کر رہ گیا ہے۔ اقتدار کی یہ دو شکلیں یعنی مذہبی اور سیاسی باہم ایسے متشخص اور الگ ہوچکی تھیں کہ عباسیوں کے عہد میں سلجوقی غلبے کے دوران جب ایک بار خلیفہ نے سیاسی اختیار استعمال کرنا چاہا تو سلجوقی سلطان نے اسے سیاسی مقتدرہ کی مداخلت دے کر احتجاج کیا۔ اس نے قرار دیا کہ خلیفہ کو 'بطور امام اپنے فرائض میں مشغول رہنا چاہیے، امامت کرنا چاہیے جو بہترین اور ارفع ترین کام ہے۔ اپنی اس حیثیت میں وہ دنیاوی حکمرانوں کی جائے پناہ ہے؛ اسے چاہیے کہ وہ حکومتی معاملات سلطانوں کے لیے چھوڑ دے جن کو یہ تفویض کیے گئے ہیں۔'

علما: جدید عہد میں ان کا کردار، مرتبہ اور جواز خیزی

قبل جدید عہد میں علما کا سیاسی مرتبہ و مقام باہم منسلک کئی عوامل پر مبنی تھا۔ انھوں نے بطور عالم، منصف اور مفتی قانون وضع کیا۔ بطور قاضی انھوں نے انصاف فراہم کیا اور اوقاف کے منتظمین کی حیثیت سے انھیں

اقتصادی آزادی میسر ہوئی۔ طالب علموں کی تربیت بھی علما کے پاس تھی۔ تربیت کا اہتمام ایسے ماڈل پر کیا جاتا جس میں مذہبی نظم وضبط کو ترجیح حاصل تھی۔ زندگی کے ہر پہلو میں موجود گہرے مذہبی اثرات علما کے سماجی کردار کی توثیق کرتے تھے۔ اس کے برعکس جدید عہد میں قومی ریاست کو ایسے بہت سے معاملات اپنے ہاتھوں میں لینا پڑے جو اس سے پہلے علما کے پاس تھے۔ نتیجتاً علما کو ماضی میں حاصل سماجی مرتبہ اور توقیر دونوں سکڑتے چلے گئے اور ساتھ ساتھ ان کے اثر ورسوخ میں بھی کمی آئی۔

علما کے اس طرح غیر مؤثر ہونے کی وجہ جزواً وہ خود بھی ہیں۔ مثلاً اس کی ذمہ داری ان کی تربیت پر بھی عائد ہوتی ہے۔ اسلامی علوم کی درس گاہوں میں چلنے والے تعلیمی نصاب پر ہی غور کریں، یہ نصاب علما کو جدید معاشرے کی ضروریات کے مطابق تیار نہیں کرتا۔ ان کے مطالعات کو اکثر فرسودہ اور جدید مسائل کے حل کے لیے غیر موزوں سمجھا جاتا ہے۔ مسلم معاشروں میں ان درس گاہوں میں داخل ہونے والوں کو یوں دیکھا جاتا ہے، گویا ان میں میڈیسن، انجینئرنگ اور سائنس جیسے زیادہ باوقار شعبوں میں جانے کی صلاحیت موجود نہیں تھی۔ وہاں صرف وہی تعلیم دی جاتی ہے جسے مدرسوں کے ساتھ منسوب سمجھا جاتا ہے یعنی مذہبی۔ یہاں پہنچنے والے لوگ بالعموم معاشرے کے کم وسائل کے حامل طبقے سے آتے ہیں۔ انھیں ملنے والی تعلیم مفت لیکن ناکافی اور غیر موزوں ہوتی ہے۔ کلی نظام تعلیم میں یہ مدرسے بجائے خود مرکزی دھارے سے باہر رہتے ہیں۔ ان مدرسوں میں تیار ہونے والے 'مذہبی رہنما' فتویٰ جاری کرنے، مساجد میں نماز پڑھانے، قرآن کی تعلیم دینے اور مذہبی مضامین کی تدریس جیسے کاموں میں لگا دیے جاتے ہیں۔ ان میں سے کچھ خوش قسمتوں کو مذہبی معاملات کے محکمے میں ملازمت مل جاتی ہے لیکن روزگار کے مواقع سے قطع نظر ان علما کو بیشتر اوقات جدید زندگی کے پیچیدہ تر پہلوؤں کی فہم کے لیے ضروری تربیت و تعلیم دونوں سے تہی سمجھا جاتا ہے۔

جدید ریاست علما کے کردار اور اثر ورسوخ کو کم سے کم کرنے کے لیے جو اقدامات کرتی ہے، ان میں سے کچھ یوں ہیں:

اسلامی قوانین کو بے توقیر بنا کر

سعودی عرب اور ایران جیسی کچھ قومی ریاستوں میں جہاں اسلامی قانون نافذ ہے، سرکاری علما کو نسبتاً بہتر مقام حاصل ہے لیکن جن ممالک کا قانونی ڈھانچہ بدل دیا گیا ہے یا سیکولر کر دیا گیا ہے، وہاں علما کا کردار محدود ہے اور ان کی اہمیت بھی نہ ہونے کے برابر رہ گئی ہے۔ جدید قومی ریاستوں کے قانونی ڈھانچے میں علما کو دیا گیا بنیادی کردار اسلامی عائلی قوانین سے متصادم ہے، کیوں کہ اسے تا حال بدلا نہیں جا سکا۔ شادی، طلاق، وراثت اور بعض اوقات بچوں کی تحویل جیسے معاملات عائلی قوانین میں آتے ہیں۔ ملائیشیا جیسی بعض اسلامی ریاستوں نے شرعی عدالتوں کا نظام اپنایا ہے جن کا دائرہ کار عائلی قوانین تک محدود ہے۔ جن ریاستوں میں اس

طرح کے قوانین موجود نہیں، وہاں عالم دیوانی قوانین تک محدود ہیں اور اسلامی عائلی قانون کا انتظام چلاتے ہیں۔ ان حالات میں علما کا کردار نکاح کروانے اور اسلامی کہلانے والے معاملات کے انتظامات تک محدود رہ جاتا ہے۔ ان میں مسجد کا انتظام، نماز کی امامت، مذہبی تہواروں کا بندوبست، اسکولوں میں مذہبی تعلیم اور ریاست کی طلب پر اور اس کی رہنمائی میں فتاویٰ کا اجرا شامل ہے۔

نوکرشاہی کا فروغ

آج کی بہت سی مسلم ریاستوں نے سرکاری علما کے حوالے سے بھی ایک نظام مراتب اپنایا ہے۔ ملک بہت سے حصوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے اور مقامی سطح پر ہر حصے میں اس کے اپنے عالم متعین کیے جاتے ہیں۔ ان عالموں کی سربراہی کسی ممتاز عالم کے پاس ہوتی ہے۔ قومی سطح پر عالموں کی سربراہی عالموں کی قومی کونسل کو دی جاتی ہے جس کا سربراہ کوئی مفتی یا بڑا عالم بنایا جاتا ہے۔ اس نظام مراتب کی چوٹی پر مذہبی امور کے وزیر کو بٹھا دیا جاتا ہے۔ ریاستی علما بحیثیت گروہ ریاستی نوکرشاہی کا حصہ ہیں اور ریاستی پالیسی کے پابند سمجھے جاتے ہیں۔ یوں عالموں کی حدود اور کردار متعین ہو جاتے ہیں کہ وہ کیا کر سکتے ہیں اور کیا نہیں، اور مذہبی معاملات میں ان کا طرز فکر کیا ہونا چاہیے، کون سے معاملات ان کے لیے شجر ممنوعہ ہیں اور ان کے حوالے سے سیاست اور پالیسی کے کون سے پہلو نازک اور حساس ہیں۔

تربیتی انضباط

آج کی بہت سی مسلم ریاستوں نے علما کی تربیت قومیا لی ہے یا پھر ان کی تربیت سرکاری سطح پر ہوتی ہے۔ اس مقصد کے لیے ایک طریقہ تو یہ ہے کہ ریاست اپنے منظور کردہ نصاب ریاستی خرچے پر پڑھاتی اور فارغ التحصیل طالب علموں کو امامت، درس گاہوں میں مذہبی تعلیم اور مذہبی تقاریب کی انجام دہی کے لیے تفویض کرتی ہے۔ نصاب اور ان کی تدریس کے طریقے ریاستی آئیڈیالوجی اور مذہبی یا ریاستی تشریق کے مطابق رکھے جاتے ہیں۔ فارغ التحصیل سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ حکومتی پالیسی کا اتباع کرے۔ بعض ریاستوں میں نجی درس گاہوں کو منظور کروانا لازم قرار دیا گیا ہے۔ فقط انھی درس گاہوں کو منظور کیا جاتا ہے جو ریاست کے متعین کردہ خطوط پر چلنے کی یقین دہانی کرواتی ہیں۔ غیر تسلیم شدہ اداروں سے فارغ التحصیل ہونے والوں کو ملازمت نہیں دی جاتی۔ بعض اوقات ریاست نجی اداروں سے مطالبہ کرتی ہے کہ وہ اپنے نصاب ریاستی پالیسی کی مطابقت میں ڈھالیں، بصورت دیگر ان کی اسناد کو تسلیم نہیں کیا جاتا۔

مساجد پر کنٹرول

علما کے اثرات کو کم از کم کرنے کے لیے مساجد کو قومیانے کا طریقہ بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ بہت سی مسلم ریاستوں میں حکومتوں نے مساجد کا انتظام کلی طور پر اپنے ہاتھ میں لے لیا ہے۔ یوں علما سے ایک اہم سیاسی بنیاد چھن گئی ہے۔ جب مساجد کا انتظام ریاست کے پاس ہوتا ہے تو یہ مسجد کی عمارت کے علاوہ امام کے تقرر کی محاذ بھی ہوتی ہے۔ اس طرح حکومت جمعہ کے واعظوں اور دیگر اجتماعات میں ہونے والے خطبات کو بھی اپنے مخصوص مقاصد کے لیے استعمال کرتی ہے۔ ان تمام تر پابندیوں کے باوجود ریاست مساجد کو اپنے لیے چیلنج سمجھتی ہے۔ ریاست کی مجبوری ہے کہ وہ مساجد کو بند نہیں کرسکتی اور نہ ہی عامتہ الناس کی غیر رسمی تعلیم کے ان ذرائع کو پوری طرح اپنے کنٹرول میں رکھ سکتی ہے۔ اب بھی مساجد لوگوں کے لیے تحریک کا مرکز ہیں، کارکنان کے نیٹ ورک میں اہم مرکز ہیں اور منحرفین کے لیے مقام اجتماع ہیں۔

اسکولوں میں مذہبی تعلیم

علما کا اثر کم کرنے کے لیے ایک اور طریقہ یہ اختیار کیا گیا ہے کہ سرکاری اسکولوں اور دیگر تعلیمی اداروں میں مذہبی تعلیم کا نصاب لگوادیا گیا ہے۔ طے کیا گیا کہ اساتذہ ریاست کی وزارت تعلیم کی تیار کردہ درسی کتاب یا مقررہ نصاب سے باہر نہیں جائیں گے۔ اساتذہ کو پابند کیا گیا کہ وہ درسی مواد کی تشریح کے لیے بھی مقررہ نصاب کے خطوط پر چلیں گے۔

اوقاف کا انتظام

دور جدید سے پہلے غیر سرکاری علما کو اپنی تعلیمی اور مذہبی سرگرمی کے لیے اوقاف کی آمدن میسر تھی اور یوں وہ ریاست کے مرہون منت نہیں تھے۔ جدید ریاست نے اوقاف کو قومی تحویل میں لیا اور ان کا انتظام اپنے ملازمین کے سپرد کردیا۔ علما ایک بار پھر ریاست پر منحصر ہوئے اور انھیں ریاستی بالا دستی میں مختلف خدمات سرانجام دینا پڑیں۔

ریاستی جواز خیزی

جب ریاست علما کو تسلیم کرتی ہے تو دراصل وہ ان سے ملنے والے جواز کو باوقعت بناتی ہے۔ خواہ سعودی عرب کی طرح ریاستی بیوروکریسی میں علما کو وسیع کردار حاصل ہو اور خواہ انڈونیشیا کی طرح ان کا کردار محدود ہو، ریاستی علما اکثر ریاست کو اسلامیت کا رنگ دینے میں برتتے جاتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے علما ریاستی فضائل گنوانے کا طریقہ اختیار کرسکتے ہیں یا پھر کسی مخصوص ریاستی قانون یا پالیسی کی حمایت میں فتوے

دے سکتے ہیں۔ مثلاً اگر ریاست کسی مخصوص مذہبی یا سیاسی مخالف کو کچلنا چاہتی ہے تو علما فتویٰ جاری کر سکتے ہیں کہ اس گروپ کے خیالات مرتدانہ ہیں یا بدعت کی ذیل میں آتے ہیں۔ یوں ریاست کو ان کے ساتھ نمٹنے میں آسانی رہتی ہے۔ یہ طرزِ عمل فقط دورِ جدید کے ساتھ مخصوص نہیں۔ روایت کی جڑیں ماضی بعید میں بھی ملتی ہیں، جب سرکاری علما نے بعض نہایت ممتاز غیر سرکاری علما کو مرتد قرار دیا۔ یہ بھی ہوتا ہے کہ نشانہ بننے والے عالم ریاست کی بجائے فقط سرکاری علما کے خلاف ہوتے ہیں اور کسی خاص مسئلے پر ان کے نقطہ نظر کے لیے چیلنج بن سکتے ہیں۔ سرکاری علما ریاست کے ساتھ ساز باز کرتے ہوئے اپنے مقام و مرتبے کو تقویت دیتے ہیں اور ہر اس شخص کو ختم کرنے کے لیے کام کرتے ہیں جو خود ان کے وجود اور جواز کے لیے خطرہ بن سکتا ہے۔

یہ سب اپنی جگہ، لیکن ریاست کے لیے اہم جواز خیزی فراہم کرنے والے علما کے متعلق کچھ کہنا مشکل ہے۔ سعودی عرب جیسی ریاست دلیل دے سکتی ہے کہ اسے مذہب سے جواز حاصل ہے کیوں کہ اس نے اسلامی قوانین نافذ کیے۔ اسلام کی عالمی سطح پر حمایت کی اور وہ مقدس مقامات کی حفاظت کرتی ہے۔ بالفاظ دیگر یہ ریاست خود کو اسلام اور اسلامی سرگرمیوں کی محافظ قرار دیتی ہے۔ زیادہ تر قومی ریاستیں اس طرح کے کردار کا دعویٰ نہیں کرتیں اور نہ ہی اسے اپنا جواز قرار دیتی ہیں۔ ہاں، البتہ بعض ریاستوں میں سرکاری علما کی حمایت کے بغیر ہی اسلامی علامات کو جواز میں استعمال کیا جاتا ہے۔

ریاست سرکاری طور پر اسلامی ہو یا سیکولر، بالعموم مسلم عامتہ الناس کو یقین دہانی کرواتی ہے کہ وہ ان کے مذہبی مفادات کی محافظ ہے۔ اس طرح کے مفادات کی ایک مثال اسلامی عائلی قوانین کے کچھ پہلوؤں کا تحفظ، نئی مساجد کی تعمیر اور پرانی کی دیکھ بھال ہے۔ مدرسوں، اسلامی درس گاہوں، قرآنی تعلیمات کے بندوبست اور رمضان کے اہتمام اور عیدین جیسے تہواروں کی انجام دہی کے ساتھ ساتھ ریڈیو اور ٹیلی ویژن پر مذہبی پروگراموں کے لیے وقت کی فراہمی بھی اسی ذیل میں آتے ہیں۔ ریاست کی زیادہ تر اسلامی سرگرمیاں اسی نوعیت کی اور بالعموم علامتی ہوتی ہیں۔ کوئی ریاست جب تک یہ سرگرمیاں بجا لاتی ہے تب تک اسے امت مسلمہ کے مفادات کی محافظ سمجھا جاتا ہے۔

فعالیت کا عروج اور سرکاری علما کو درپیش چیلنج

جدید عہد میں اسلام کو سیاست میں دخیل کیا گیا اور اس کے نتیجے میں سرکاری علما کو ایک موثر اسلامی فعالیت پسند گروپ کی طرف سے چیلنج کا سامنا ہوا۔ فعالیت پسند یقین دلاتے ہیں کہ اسلام کی تعبیر اور معاشرت میں اس کے کردار کے حوالے سے ان کے پاس ایک متبادل پروگرام موجود ہے۔ فعالیت پسندوں کا تعلق اس گروہ سے ہے جو ریاستی معاملات میں اسلام کے زوال پذیر کردار کے ردعمل میں پیدا ہوا۔ وہ سمجھتے ہیں کہ آزادی ملنے کے بعد بھی ان کی ریاستوں نے اسلامی قانون کی تقلیل پر عمل جاری رکھا اور دستیاب ریاستی

مکانیت میں غیر ریاستی سرگرمیوں کوفروغ دیا۔

یہ فعالیت پسند نہ صرف معاشرے میں اسلام کے کردار کی تقلیل کی ذمہ دار ریاست کے خلاف ہیں بلکہ ان سرکاری علما کے بھی خلاف ہیں جو ان کے نزدیک ریاستی آلہ کار بنے ہوئے ہیں۔ اس چیلنج کی جڑیں اس مظہر میں ہیں جو بیسویں صدی کے آغاز میں اسلامی بیداری کے نام سے سامنے آیا۔ اس بیداری کے ساتھ وابستہ اہم تحریکوں میں سے ایک مصر کی اخوان المسلمین اور دوسری پاکستان کی جماعت اسلامی ہے۔ سماجی تغیر کے بارے میں ان کا انداز فکر ایک سا ہے۔ یہ زیادہ فعال اسلام پر زور دیتے ہیں، جو مذہب ہو یا ریاست؛ ہر طرح کے موجود مقتدرہ کو چیلنج کرنے کی اہلیت رکھتا ہے۔ ان کا عزم ہے کہ مسلم معاشروں کو اندر سے بدل دیا جائے۔ اس طرح کے تغیر کی راہ میں آنے والی ہر رکاوٹ اس چیلنج کا ہدف بن سکتی ہے۔

زیادہ اہم بات یہ ہے کہ ان تحریکوں میں سے عسکری مزاج کے حامل گروپوں نے بھی جنم لیا ہے۔ گروپ سمجھتے ہیں کہ مسلم دنیا میں قومی ریاست کی موجودہ شکل جائز نہیں۔ ان کا استدلال ہے کہ وہی ریاست جائز ہوسکتی ہے جو اپنا جواز یا اختیار لوگوں کی بجائے خدا یعنی بذریعہ وحی نازل ہونے والے مذہب سے اخذ کرتی ہے۔ ان کے نزدیک اقتدارِ اعلیٰ کا منبع خدا ہے اور اسے ریاست میں ارفع ترین مقام حاصل ہونا چاہیے۔ اسی صورت میں انسان کے ساختہ قانون کی بجائے خدا کا بھیجا ہوا قانون نافذ ہوسکتا ہے۔ چونکہ سوائے سعودی عرب اور ایران کے دوسری کوئی ریاست اس آئیڈیل پر قائم نہیں، چنانچہ انھیں عسکریت پسندوں کی طرف سے چیلنج کا سامنا ہے۔

معتدل اور عسکری مزاج کے حامل دونوں طرح کے اسلامی فعالیت پسند سرکاری علما کو منفی انداز میں دیکھتے ہیں۔ اخوان المسلمین کے بانی حسن البنا قرون اولیٰ کے حکمرانوں کے سامنے حق بات کہنے والے عالموں کا تقابل آج کے سرکاری علما سے کرتے ہیں جو مقتدرہ کے قریب رہنے اور ان کی نوازشات حاصل کرنے کے لیے سب کچھ کر گزرتے ہیں۔ (قیام پاکستان سے پہلے) جماعت اسلامی کے بانی مولانا مودودی کا خیال تھا کہ عالم دعاوی کی کامیابی کی راہ کا روڑا ہیں۔ علما کے متعلق مودودی کے خیالات کی ایک جھلک سید ولی رضا نصر کے ہاں بھی ملتی ہے جنھوں نے مودودی کا گہرا مطالعہ کیا۔

اسلامی ریاست کے راستے سے علما کو شعوری طور پر ہٹا دیا گیا۔ مولانا انھیں ایک بعید از کار اور فرسودہ ادارہ سمجھتے تھے جس کی معقول اور اصلاح یافتہ اسلامی نظام میں کوئی گنجائش موجود نہیں۔ مودودی نے علما کی مذمت کی کہ ان کا عالمانہ انداز بے مقصد، سیاسی رویہ غلامانہ اور جدید دنیا کے متعلق علم ناقص ہے۔

سرکاری علما کے متعلق سید قطب کا رویہ دیگر کئی اسلام پسندوں کے مقابلے میں زیادہ سخت اور ناقدانہ ہے۔ وہ مذہب کی پیشہ واریت کے سخت خلاف ہیں اور بطور اصطلاح مذہبی شخصیت یا رجال الدین کے ناقد ہیں۔ وہ قرار دیتے ہیں کہ انھی رجال الدین نے قرآنی پیغام کو مسخ کیا، اس کی تعبیر اپنی ضروریات کے مطابق

اختیار کی اور خدا سے وہ کچھ منسوب کیا جو اس نے انھیں کہا تھا۔ وہ قرار دیتے ہیں کہ یہ پیشہ ور رجال الدین اپنی روح خدا یا قوم کے ہاتھ نہیں بلکہ شیطان کے ہاتھ بیچ رکھی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ یہ لوگ حقیقت کی فہم سے بہت دور ہیں اور دنیاوی مسائل فتاویٰ کے اجرا اور تقاریر سے حل کرنا چاہتے ہیں۔ وہ انھیں کم از کم اسلامی معنویت کے نمائندوں کی حیثیت سے مخلوقات میں سے احقر ترین گردانتے ہیں۔

اسلامی فعال پسندی کے علمبردار قرار دیتے ہیں کہ حکمران طبقے کے مفادات کے لیے کام کرنے والے ان علما کے پاس کوئی اختیار اور جواز موجود نہیں۔ ان کے نزدیک فقط ان علما کا اتباع جائز ہے جو معاشرے میں اسلام کے زیادہ مقام کے لیے ریاست کو مجبور کر سکتے ہیں۔ یوں ریاست کو خود اپنا دفاع کرنا پڑتا ہے۔ سیاسی اداروں کی بجائے ریاست کی طرف سے سرکاری علما سامنے آتے ہیں۔ اسلامی منطق، اصطلاحات اور تراکیب کے جواب میں بھی اسلامی اصطلاحات، خیالات وتصورات اور تراکیب پیش کی جاتی ہیں۔ یوں ریاست اپنے اسلامی مخالفین کو نیچا دکھانے کے لیے سرکاری علما کو استعمال کرتی ہے۔ سرکاری علما قرار دیتے ہیں کہ ان کے مخالف فعالیت پسند علما کو اصل اسلام کی فہم نہیں اور اسی لیے ان کی سرگرمیاں اسلام کی روح کے خلاف ہیں۔

نتیجہ

خلافت ہو یا سلطنت، امارت ہو یا جدید قومی ریاست؛ اسلامی تاریخ میں سرکاری علما اکثر اس مرتبے پر فائز نہیں رہے کہ ریاست کو مذہبی جواز فراہم کر سکیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اسلامی ریاست میں اولی الامر کا کردار اتنا غالب رہا کہ علما بالعموم اس کے زیر اختیار تھے، آغاز سے ہی خود علما نے اپنے جواز کے لیے ریاست پر انحصار کیا۔ انھیں ریاست نے تسلیم کیا اور ریاستی نوکر شاہی میں جگہ دے کر نہ صرف سرفراز کیا بلکہ انھیں مالی معاونت بھی فراہم کی۔ اس کے بدلے میں ریاستی علما نے اپنی حدود میں رہنا قبول کیا اور بہ انداز حکمت ومصلحت یا دیگر طرز عمل سے مان لیا کہ اصل قوت اور اختیار سیاسی مقتدرہ کے پاس ہے۔ ریاست ہمیشہ غلام کے آزاد گروہ کے خطرے سے باخبر رہی۔ ریاست نے کئی طرح کے ہتھکنڈے استعمال کرتے ہوئے ان عالموں کو اپنے قابو میں رکھا۔ اس کے باوجود قبل جدید عہد کے بہت سے عالم آزاد رہے اور انھوں نے خود کو حکمرانوں سے لاتعلق رکھنے کے لیے خاصا تردد کیا۔

قبل جدید عہد میں اس طرح کی آزادی ممکن تھی۔ آزاد عالموں کے لیے عطیات، اوقاف اور شخصی وسائل کے بل بوتے پر اقتصادی آزادی برقرار رکھنا آسان تھا۔ دور دراز واقع اور دیہی علاقوں پر حکومت کا تسلط ایسا مکمل نہ تھا۔ تاہم دور جدید میں صورت حال بدل گئی ہے۔ ابلاغ کی ترقی اور حکومت کے زیادہ بہتر نظام کے باعث جدید قومی ریاست کے علما کے ریاستی کنٹرول کے اندر رکھنے اور ان کی آزادی کم کرنے میں بالعموم کامیابی ملی ہے۔ خود اپنے جواز کے حوالے سے دیکھا جائے تو ریاستی علما کی حالت جیسی آج ہے، پوری اسلامی تاریخ میں

کبھی ایسی بری نہ تھی۔ چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ جدید قومی ریاست کے لیے علما کی طرف سے مذہبی جواز کی فراہمی اور عطا محض ایک داستان ہے۔

[بشکریہ 'اسلامی ریاست: جواز کی تلاش'، مرتبہ شاہرام اکبرزادے، عبداللہ سعید]

ریاستی جواز

شاہرام اکبرزادہ

ترجمہ: محمد ارشد رازی

شاہرام اکبرزادہ آسٹریلیا کی موناش یونیورسٹی کے 'اسکول آف پولیٹیکل اینڈ سوشل انکوائری' میں سینئر لیکچرر ہیں۔ اسلام اور گلوبلائزیشن اور وسطی ایشیا میں سیاسی اسلام ان کے خاص موضوع ہیں۔ انھوں نے 'مسلم کمیونٹیز اِن آسٹریلیا' نامی ایک کتاب عبداللہ سعید کے ساتھ مل کر مدون کی ہے۔ وہ Historical Dictionary Tajikistan کے کمال الدین عبدالیف کے ساتھ شریک مصنف ہیں۔ برطانیہ کے ادارے ٹیلر اینڈ فرانسس سے شائع ہونے والے رسالے Global Change, Peace and Secuirty کے مدیر بھی ہیں۔

اپنے اقتدار کو مضبوط کرنے اور اس کے اسلامی دعویداروں کو ختم کرنے کے لیے مسلم دنیا کے رہنما دو شاخہ پالیسی پر عمل پیرا نظر آتے ہیں۔ وہ بیک وقت رضامندی کا حصول بھی چاہتے ہیں اور دبا کر رکھنے کے لیے کوشاں بھی رہتے ہیں۔ ان کے ہاں ریاستی قوت کے مظاہر کے طور اسلامی علامات اور استعارات وتراکیب واضح نظر آتی ہیں۔ ان کا جواز ہے کہ یوں وہ اسلام اور قومی شناخت کی وحدت کا اظہار کرتے ہیں۔ اسلامی علامات کو اختیار کرنے کا مقصد ریاستی جواز کو تقویت دینا اور اس کے قانونی، آئینی یا حکومتی پہلوؤں کو تکمیلی عنصر فراہم کرنا ہے۔ یہ عمل تمام مسلم ریاستوں کے لیے درست ہے، حتیٰ کہ اسلامی جمہوریہ ایران اور سعودی عرب پر بھی اس اصول کا اطلاق ہوتا ہے۔ حالاں کہ ان دونوں ریاستوں میں اسلام کو مقتدرہ کا بنیادی ماخذ خیال کیا جاتا ہے۔ دونوں ریاستوں میں جمہوری ترنگ سے لے کر معاشرتی فلاح جیسے عوامل کے انضمام کو استعمال کرتے ہوئے مسلسل جواز خیزی کی جاتی ہے۔ اس رجحان کو پچھلے کچھ عشروں میں خاص طور پر تقویت ملی ہے اور اس کا تعلق اسلامی حزب اختلاف کی تحریکوں سے ہے۔ حکمران طبقے اور سیاسی اسلام کے درمیان موجود تعلق کی

حرکیات نے اسلام کے متعلق عامتہ الناس کی رائے اور سیاسی میدان پر اس کے اثرات پر فیصلہ کن اثر ڈالا ہے۔ زیادہ تر وقوعوں میں ان اثرات کا نتیجہ سیاسی قیادت کی خواہشات کے مطابق نہیں ہوتا، لیکن سیاسی مصلحت آمیزی کے تحت قیادت سیاسی میدان سے اسلام کو نکال باہر کرنے کے لیے کوئی جرأت مندانہ قدم نہیں اٹھاتی۔ اس کی بجائے ریاست کی توجہ سرکاری علما کے ذریعے پھیلائے جانے والے پیغام کو کنٹرول کرنے پر مرکوز رہتی ہے۔ سرکار کی کوشش ہوتی ہے کہ اس پیغام میں فقط قناعت پسند اسلام پیش کیا جائے۔ یہ امر قدرے غیر واضح ہے کہ یہ کنٹرول کتنا موثر رہتا ہے۔ اس لیے کہ سیکولر اصطلاحات میں مسلم دنیا کی تفہیم کا امکان کم از کم ہو رہا ہے۔ لگتا ہے کہ مسلم دنیا میں دنیاوی اور مذہبی عملوں کی راہیں باہم نزدیک تر ہو رہی ہیں۔

اسلامی دنیا میں موجود یہ صورت حال سیکولر سیاسی قیادت اور ایک مخصوص رقبے پر قائم جدید ریاست کے جواز کے لیے کیا معنی رکھتی ہے؟ اگر چہ تاریخی اعتبار سے ریاست اور سیکولر قیادت باہم متعلق اور منسلک چلی آتی ہیں، لیکن لگتا ہے کہ ان کے امکانات کا باہمی فاصلہ بڑھ سکتا ہے۔ ایک طرف تو ریاست اور مذہب کے درمیان موجود واضح خط امتیاز کا یورپی سیکولر تصور مسلم معاشرتوں کے ساتھ زیادہ سے زیادہ غیر متعلق یا ان چاہا ہونے لگا ہے لیکن ساتھ ساتھ مخصوص سرحدوں کی حامل اور ایک قوم کی نمائندہ جدید ریاست کا ماڈل مقبولیت پکڑ رہا ہے۔ اسے تاریخ کا پلٹا ہی کہا جا سکتا ہے کہ مسلم دنیا میں جدید ریاست کی تخلیق میں مرکزی کردار ادا کرنے والی سیکولر قیادت کو خطرہ لاحق ہو رہا ہے کہ اسے نکال باہر کیا جائے گا لیکن سیاست زور پکڑتی اور 'اسلامی شکل میں' اپنا وجود برقرار رکھتی نظر آتی ہے۔ چنانچہ حاکم طبقے کے جواز کو سیاسی اسلام سے لاحق خطرے کی تعبیر کرتے ہوئے اسے ریاستی جواز کو لاحق خطرہ قرار دینا غلط ہوگا۔

پچھلے عشروں میں اسلامی گروپوں کی تاریخ اور رویے نے سیاسی اسلام کے تصور میں ریاستی سرحدوں کی اہمیت کی تصدیق کر دی ہے۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے تین مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ واضح ترین مثال غالبًا اخوان المسلمین ہے۔ ۱۹۲۸ء میں یہ تحریک مصر میں حسن البنا نے شروع کیا اور جلد ہی عرب دنیا کے دیگر سیاسی کارکن بھی اس سے متاثر ہونے لگے۔ اخوان کے سماجی انصاف اور اسلامی وحدت کی قوت کے پیغام کو عرب دنیا میں بالخصوص ۱۹۴۸ء اور بعد میں ہونے والی عرب اسرائیل جنگوں کے درمیان خصوصی مقبولیت ملی۔ پچاس کے عشرے میں اخوان المسلمین نے اردن، شام اور فلسطینی مقبوضہ علاقہ جات میں قدم جما لیے تھے۔ یہ توسیع و ترقی بڑی متاثر کن تھی اور علاقائی کمیونٹی سے ماورا اتحاد کے تصور یعنی امت کے پہلے سے موجود ہونے کی آئینہ دار تھی۔ کم از کم عرب دنیا میں ایسا ہی تھا۔ ظاہر ہے کہ اخوان المسلمین واضح طور پر خدا کی زمین پر اللہ کی حکمرانی کے قیام کی دعویدار تھی جسے انسان کی بنائی ریاستی سرحدوں سے کچھ سروکار نہیں۔ اس کے باوجود جب مختلف ممالک میں اخوان المسلمین کو فروغ ملا تو ہر شاخ میں متعلقہ قومی مسائل کو ترجیح دی گئی۔ اسلامی وحدت کے آئیڈیل کو پرے دھکیل دیا گیا اور اسے مجردات سے متعلق قرار دیا گیا۔

فلسطینی تجربہ اس نکتے کی وضاحت کرتا ہے۔ ستر کے عشرے میں فلسطینی اخوان المسلمین کے رہنما احمد یاسین تھے۔ انھوں نے ۱۹۸۷ء میں انقلابی تحریک حماس چلائی۔ اپنی شکل میں اسلامی ہونے کے باوجود اس کا مطمع نظر فقط فلسطین کی آزادی تھا۔

مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے ۱۹۴۱ء میں برصغیر میں جماعت اسلامی قائم کی۔ اگرچہ مودودی نے ہندو پاک کی تقسیم پر منتج ہونے والی مسلمانوں کی تحریک کی مخالفت کی لیکن پاکستان قائم ہونے کے بعد وہ ہجرت کرتے ہوئے لاہور چلے گئے۔ ان کے سیاسی فلسفے پر معاصرین کا اثر تھا۔ مودودی قرار دیتے تھے کہ جب تک شریعت کی بالا دستی حاصل نہ ہو، کوئی بھی سیاسی نظام اور جغرافیائی تقسیم با جواز نہیں۔ بنگلہ دیش اور پاکستان دونوں میں جماعت اسلامی نے اس اصول کو رہنما بنائے رکھا۔ اس جماعت نے بنگلہ دیش کی مخالفت کی، کیوں کہ وہ برصغیر کی مسلم آبادی کی ایک تقسیم کی مخالف تھی۔ جیسا کہ تاج ہاشمی کے مضمون سے پتہ چلتا ہے، بنگلہ دیش کی جماعت اسلامی بھی اسی لیے آزادی کے خلاف تھی۔ ہندو پاک کی تقسیم کی طرح مغربی پاکستان سے بنگلہ دیش کی علیحدگی کو بھی امت کے آئیڈیل پر ایک ضرب خیال کیا گیا۔ لیکن پاکستان اور بنگلہ دیش دونوں ریاستوں میں جماعت نے اپنی اپنی ریاستوں کے ساتھ مفاہمت کا عمل اپنایا۔ پاکستان کی جماعت اسلامی قانون ساز اداروں میں اپنا آپ ثابت کرتی نظر آتی رہی ہے۔ اسی طرح بنگلہ دیش میں بھی جماعت اسلامی نے نظام کے اندر رہتے ہوئے ایک مسلمہ سیاسی جماعت کی حیثیت سے کام کیا۔ ہوسکتا ہے کہ جماعتی رہنماؤں کے دلوں میں بالآخر اسلامی وحدت کا خیال زندہ ہو لیکن وہ اپنی اپنی ریاستوں کی حدود میں جاری پالیسیوں اور عملوں پر اس خواب کو اثر انداز نہیں ہونے دیتے۔ یوں جماعت نے سیاست میں نتائجیت کی راہ اپنائی ہے جو علاقائی ریاست کی منظوری کے مترادف نہیں تو اس پر قناعت کے مترادف ضرور ہے۔

اسلامی آئیڈیے پر قومی ریاست کو ترجیح دینے کی ایک مثال تاشقند میں ہیڈ آفس کی حامل تنظیم 'وسط ایشیا مفتیات' کی تاریخ ہے۔ یہ تنظیم وسط ایشیا کی پانچ جمہوریاؤں کی ضروریات پوری کرنے کے لیے ۱۹۴۳ء میں قائم کی گئی۔ جب وسط ایشیا کی یہ ریاستیں سوویت یونین کے کھنڈرات سے ابھر رہی تھیں تو اس تنظیم کو مرکز گریز قوتوں کا تجربہ ہوا۔ سوویت انہدام کے آغاز میں ہی مفتیات کی قازق شاخ نے مرکزی ادارے سے اپنا رابطہ توڑا اور ایک خود مختار قومی ادارہ بن گئی۔ ۱۹۹۲ء اور ۱۹۹۳ء میں مفتیات کی دیگر علاقائی شاخیں بھی اسی تجربے سے گزریں، جوں ہی کسی جمہوریہ نے اپنی آزادی کا اعلان کیا، اس میں قائم مفتیات کی شاخ قومی ادارے کی حیثیت اختیار کرگئی۔ بلاشبہ اس عمل میں سیاسی مقتدرہ کی خواہش بھی شامل تھی جو نو آزاد ریاستوں کی ہر سرکاری تنظیم پر اپنا ٹھپہ لگانا چاہتی تھی، ورائے قومی مفتیات کی جگہ قومی اسلامی اداروں نے لے لی۔ یہ عمل اپنی اصل میں قوم/ریاست ساز منصوبے کے ساتھ ہم آہنگ تھا۔ مزے کی بات یہ ہے کہ علما اور بالخصوص تاشقند کے علما نے کسی خاص مزاحمت کے بغیر مفتیات کو ٹوٹنے دیا۔ لگتا ہے کہ تمام عالم ذہنی طور پر خود مختار ریاست کی منطق پر

پہلے سے متفق تھے۔مفتیات کی مختلف شاخوں نے اپنے الگ ہونے کے جواز میں یہ منطق بار بار پیش کی کہ ان پانچ ریاستوں کے یہ ادارے اگر ازبکستان میں قائم یعنی ایک غیر ملکی ادارے کے سامنے جواب دہ رہتے ہیں تو اپنی اپنی قوم کی خدمت کس طرح کریں گے۔

ورائے قومیت امت کے علمبردار دلیل دے سکتے ہیں کہ موجودہ ریاستوں کے ساتھ نتائجی مفاہمتوں کا مطلب اسلامی وحدت کے آئیڈیل سے انحراف نہیں۔ اس صورت حال میں بقا کے لیے نتائجیت ضروری ہے لیکن کیا نتائجیت خواب پر حاوی ہوسکتی ہے؟ سعودی عرب اور ایران میں جہاں بظاہر اسلامی اصولوں کی عملداری ہے، نظر آتا ہے کہ انسان کی بنائی ہوئی ریاست کی خودمختاری مسلم وحدت کے اسلامی اہداف پر غالب آجاتی ہے یا پھر اسے اور الوہی احکام کو ریاستی مفاد میں استعمال کرتی ہے۔ دنیا بھر میں پھیلی مسلم کمیونٹیوں کو ملنے والی سعودی مالی امداد جس قدر اسلام کے فروغ کے لیے ہے، اسی قدر سعودی عرب کو فراخ دل اور سخی ثابت کرنے کی غرض سے بھی ہے۔ سعودی حکمران مسلم دنیا کے قیادت کے دعویدار ہیں اور ان کا تصور ان کے دعوے کو تقویت دیتا ہے۔ سعودی عرب نے 'او آئی سی' اور 'مسلم ورلڈ لیگ' جیسی تنظیموں کو اپنے ہاں ہیڈ کوارٹر کی اجازت دے رکھی ہے تاکہ اپنے اس امیج کو تقویت دے سکے۔ اس طرح کا مقدمہ ایران کے خلاف بھی پیش کیا جاسکتا ہے جو بین الاقوامی معاملات کے متعلق پالیسی وضع کرتے ہوئے حقیقی سیاسی قطب نما استعمال کرتا ہے۔ اپنے قیام کے بعد ہی سے اس اسلامی جمہوریہ کے تعلقات اپنی اسلامی ہمسایہ ریاستوں کے ساتھ کشیدہ چلے آرہے ہیں۔ ۱۹۸۰-۸۸ء کی ایران عراق جنگ میں عراق کو عرب ریاستوں کی حمایت ملنے کے بعد یہ تعلقات اور بھی پیچیدہ ہوگئے ہیں۔ ایرانی خارجہ پالیسی میں مسلم وحدت کے آئیڈیل کے عملی مضمرات نہ ہونے کے برابر ہیں۔ ممکن ہے کہ جزواً اس امر کا تعلق شیعہ سنی تفاوت سے بھی ہو، جو شیعہ اکثریت کے حامل ایران اور سنی اکثریت کی حامل باقی مسلم دنیا کے درمیان موجود ہے۔ لبنان میں حزب اللہ اور دیگر عسکری شیعہ گروپوں کو ملنے والی ایرانی معاونت فرقہ وارانہ بنیاد پر تعاون اور وابستگی کی شہادت سمجھی جاسکتی ہے لیکن اس معاونت کا ایک اور پہلو بھی ہے جو مذہبی نہیں ہے۔ اس طرح کی معاونت کو غیر مذہبی مقاصد کے لیے مذہبی رشتوں کا استعمال کہا جاسکتا ہے اور اس حوالے سے مسلم دنیا کی رہنمائی کے لیے سعودی عرب اور ایران کے درمیان باہمی کشمکش موجود ہوسکتی ہے۔ بالخصوص جب ایران عراق جنگ عروج پر تھی تو حزب اللہ کو ملنے والی ایرانی معاونت بھی زوروں پر تھی۔ زیادہ امکان یہی ہے کہ تب جنوبی لبنان پر قابض اسرائیل کے خلاف سرگرم حزب اللہ کو امداد دے کر ایران مسلم دنیا میں مقبولیت کا خواہاں ہو۔ اسرائیلی جارحیت کے خلاف عوامی غم و غصے اور مشرق وسطیٰ کی حکومتوں کی بے عملی نے ایران کو ایک موقعہ فراہم کردیا کہ وہ عرب ریاستوں پر دباؤ ڈالنے کے لیے عرب عوام کو براہ راست متوجہ کرے۔ تہران میں خارجہ پالیسی پر کسی پُر آہنگ اتفاق رائے کا مفروضہ قائم کرنا مشکل ہے۔ وہاں اعتدال پسندوں اور شدت پسندوں کے مابین ہمہ وقت کشمکش چلتی ہے۔ اس کے باوجود کوئی بھی گروہ مسلم وحدت کے آئیڈیل کا

علمبردار نہیں۔ مسلم وحدت سے قطع نظر ایرانی شیعہ وحدت کے بھی قائل نظر نہیں آتے۔ ٹرانس کاکسس میں ایران نے شیعہ آذربائیجان کے خلاف جنگ میں عیسائی آرمینیا کی کھل کر حمایت کی تھی۔ بعض مبصرین کو دیکھ کر حیرت ہوئی کہ شیعہ اور نسلی تعلقات کے باوجود ایران نے باکو کی حمایت نہ کی۔ درحقیقت ایرانی آذری کمیونٹی اور آذربائیجان کے درمیان موجود نسلی تعلق نے ہی ایران کو یہ انداز فکر اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ اسے خدشہ تھا کہ آذری علیحدگی پسندوں کو باکو سے تحریک مل سکتی ہے۔ لگتا ہے کہ سیاسی اسلام نے ایران میں ایک چکر پورا کرلیا ہے۔ یہ دنیاوی ریاست پر اسلام کی برتری سے چلا اور اسلامی آئیڈیل کی قیمت پر سیاست کو ترجیح دینے تک چلا آیا۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ عسکریت پسند دیگر اسلامی تحریکیں بھی یہی انداز اختیار کرنے کو ہیں۔

اگر بیان مذکورہ بالا کو قاعدہ مان لیا جائے تو بھی قابل توجہ استثنا موجود ہیں۔ 'حزب التحریر' (Liberation Party) ان میں سے اہم ترین ہے جو ورائے قومیت نقطہ نظر کی دعویدار ہے اور ریاستی سرحدوں سے بالاتر ہو کر امت کو اسلامی نقطہ نظر سے جائز شکل میں لانا چاہتی ہے یعنی خلافت۔ یہ پارٹی ۱۹۵۲ء میں یروشلم میں تقی الدین النبہانی نے قائم کی تھی۔ خدا کے اقتدار کے لامحدود ہونے اور غالباً فلسطینیوں کے انتشار سے تحریک پاکر حزب التحریر موجودہ ریاستی سرحدوں سے ماوراء ہونے کی راہ پر چل نکلی۔ اس نے تمام مسلم معاشرتوں کے اشتمال سے واحد اسلامی ریاست کی تخلیق نو کا خیال پیش کیا۔ دارالسلام میں خلافت کا قیام مروج بدعنوانی اور کفر کے خلاف جہاد کا متقاضی ہے۔ یہ اس امر کا تقاضا کرتا ہے کہ خلافت سے سوائے شریعت کے باقی ہر چیز ختم کردی جائے۔ لیکن اس عالمگیر پیغام کی عملی تشکیل وتعبیر کے لیے ضروری ہے کہ اس کی بنیاد زمان و مکان میں رکھی جائے۔

> اگرچہ اسلام ایک عالمگیر آئیڈیالوجی ہے لیکن اس کا طریق کسی کو اجازت نہیں دیتا کہ وہ عالمگیر پیمانے پر اس کے لیے ایک بار پھر آغاز سے کام کرے۔ تاہم یہ ضروری ہے کہ عالمگیر پیارے پر اس کی طرف آنے کی دعوت دی جائے اور کسی ایک ملک میں اس کے لیے میدان کار طے کیا جائے۔ میدان کار ایک سے زیادہ ممالک میں بھی قائم کیا جاسکتا ہے، حتیٰ کہ اسلام وہاں نافذ ہوجائے اور اسلامی ریاست وجود میں آجائے۔

حزب التحریر خاصی شاطر کھلاڑی واقع ہوئی ہے۔ یہ دنیا کے ان علاقوں میں کام کرتی رہی ہے جسے سیاسی ماحول کے اعتبار سے مشکل ترین کہا جاسکتا ہے۔ اس جماعت کی مصر، عراق، اردن، لیبیا، شام، تیونس اور ازبکستان میں موجودگی ثابت کرتی ہے کہ اس کا بالشویک فعلی فلسفہ خاصا موثر رہا ہے۔ اس جماعت کے اپنے ویب پیج پر اس کے فلسفے کو تین مراحل پر مشتمل بتایا گیا ہے: (۱) پارٹی کیڈر کا قیام جو لیننسٹ پیشہ ور انقلابیوں کا سا ہونا چاہیے۔ (۲) پروپیگنڈا اور مسلم کمیونٹی کے ساتھ وسیع تر تعامل اور (۳) سیاسی طاقت کا حصول اور اسلام کا 'عمومی اور جامع نفاذ اور اس کے پیغام کی دنیا تک ترسیل۔' مذکورہ بالا معاشروں میں حزت التحریر کی کامیابی قابل

ذکر ہے۔ یہ کامیابی مقامی مسائل کو سمجھنے کے ساتھ ساتھ اسلامی حکومت کے اندر سماجی انصاف کے متعلق جنریک احساسات کی بیداری ہے۔ زیادہ امکان اس بات کا ہے کہ پارٹی کو حاصل معاونت روزمرہ کے سماجی فلاحی معاملات میں اس کی کارگزاری ہو۔ زیادہ امکان یہی ہے کہ مقامی سطح پر پارٹی کی مقبولیت کثیر قومی خلافت کے متعلق تصورات کی بجائے انھی عملی خدمات پر ہو۔ یہ امر ان معاشروں کے لیے بالخصوص درست ہے جن کے ہاں اسلامی تاریخ اور فلسفے کی معلومات عمومی سطح پر بہت کم ہیں۔ ازبکستان ایک ایسی ہی مثال ہے۔ چنانچہ لگتا ہے کہ نعرے کی سطح پر نہ سہی لیکن عملاً حزب التحریر کے اغراض و مقاصد بھی بدل گئے ہیں۔ اسے بھی ریاست پر مبنی سیاست کی تجاذبی قوتوں نے اپنی طرف کھینچ لیا ہے اور وہ بھی عالمگیریت اور ورائے قومیت خلافت سے عملاً دست کش ہوتی نظر آتی ہے۔

اس کتاب کے مصنّفین نے بھی ثابت کیا ہے کہ اسلام سے پھوٹنے والے جواز کو باضابطہ طور پر کاشت کیا جاتا ہے۔ اس کے نتیجے میں ایک ایسے عمل کا آغاز ہوتا ہے جو ایک عمل متناقضہ میں اپنے کاشتکار حکمران طبقے کے جواز کی شکست و ریخت کرنے لگتا ہے۔ جب اسلام کو رسمی یا غیر رسمی طور پر سیاسی سطح پر لے آیا جاتا ہے تو اسے حکومتی پالیسیوں کی جانچ کی اتھارٹی مل جاتی ہے اور کوئی بھی سیکولر ریاست اس عمل کو تسلیم یا برداشت کرنے پر تیار نہیں ہوتی۔ اسلام کو سیاست میں تسلیم کرنے کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ سیاسی اسلامی تنظیموں کو عوام تک رسائی میں کامیابی حاصل ہوئی۔ ان تنظیموں کے لہجے کا بڑھتا تحکم اسی کامیابی کا نتیجہ ہے۔ سیاسی اسلامی تنظیموں کے اس ادعا کے باعث سیاسی مقتدرہ کو نئے چیلنجوں کا سامنا ہے اور اسے ایک مجہول مدافعانہ جنگ لڑنا پڑ رہی ہے۔ اسے اسلام کی حلقہ بگوشی میں اپنے خلوص کا ثبوت دینا بھی مشکل اور اپنی پیش کردہ اسلام کی تعبیر کو معتبر ثابت کرنا بھی۔ حکمران طبقہ اپنی حکومت کی جواز خیزی کے لیے اسلام سے سند لانا چاہتا ہے اور اسی عمل نے اسے لوگوں کے لیے زیادہ آسان ہدف بنا دیا ہے لیکن حکومتوں کے جواز کو لاحق سیاسی اسلام کا چیلنج ریاستی حدود میں آنے والی سیاست سے ماورا نہیں۔ مسلم معاشروں کی علاقائی حدود کے خاتمے کا تصور موجود رہا ہے اور اس نے سیاسی متخیلہ پر اپنے نقوش مرتب کیے ہیں۔ الوہی اقتدار اعلیٰ کی برتری کا خواہاں سیاسی اسلام ریاستی حدود میں سمٹتا نظر آتا ہے۔ ورائے قومیت امت اور باقی دنیا یعنی دارالحرب کے درمیان کشاکش اور تصادم روز بہ روز غیر متعلق اور عملاً افادی ہوتا جا رہا ہے۔ نتیجتاً سیاسی اسلام جو مسلم معاشروں کی ریاستی سیاست کے اعتبار سے اہم ہے، اپنے اثرات میں بین الریاستی تعلقات کی ماہیت پر زیادہ اثر انداز نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کہ بین الریاستی تعلقات کی نوعیت ریاستوں کے اپنے مفادات پر ہے نہ اس پر آئیڈیالوجی غالب ہے۔

[بشکریہ 'اسلامی ریاست: جواز کی تلاش'، مرتبہ شاہرام اکبرزادے، عبداللہ سعید]

سعودی عرب: گیارہ ستمبر کے بعد

لاربی صادق

ترجمہ: محمد ارشد رازی

لاربی صادق ایکسٹر یونیورسٹی، انگلینڈ کے شعبۂ سیاسیات میں مشرق وسطیٰ میں جمہوریت اور انسانی حقوق کے متعلق پڑھاتے ہیں۔ جمہوریت اور جمہوریت سازی کا اسلامی معاشرت سے تعلق ان کا خاص موضوع ہے۔ ان کے مقالے 'Political Studies'، 'International Journal of Middle East Studies'، 'Arab Studies Quarterly' اور 'Orient' میں چھپتے رہے ہیں۔

زیرِ نظر مضمون میں مترجم نے حوالوں کے ماخذ اپنی ترجمہ شدہ کتاب 'اسلامی ریاست: جواز کی تلاش' میں شامل نہیں کیے ہیں، لیکن قارئین انگریزی زبان میں شائع اصل کتاب 'Islam and Political Legitimacy' میں شامل ان تمام حوالوں کی تفصیلات اور ماخذ سے استفادہ کر سکتے ہیں۔

نیویارک پر ۱۱ ستمبر کے حملوں کے بعد سیکیورٹی، میڈیا، ذرائع ابلاغ اور علمی حوالے سے کسی اسلامی ملک پر سعودی عرب سے زیادہ توجہ نہیں دی گئی۔ طالبان کا افغانستان واحد استثنا تھا۔ سعودی شہنشاہیت کے ساتھ ساتھ اسے بھی خوب خوب نمایاں کیا گیا۔ یہ امر کہ 'ٹوئن ٹاور' (Twin Tower) اور 'پینٹا گون (Pentagon) کے ساتھ جہاز ٹکرانے والے ہائی جیکروں میں سے اکثر سعودی شہری تھے، نہ صرف ماہرین سعودی عرب بلکہ خود سعودی شہریوں کے لیے بھی حیرت کا باعث تھا۔ ان افسوس ناک واقعات کی بدولت تیل سے مالا مال اس عرب ملک پر ایک بار پھر توجہ مرکوز ہوئی اور لوگ کئی ایک فکری خطوط پر سوچنے پر مجبور ہو گئے۔ اس مصنف کے خیال میں واضح اور ساتھ ساتھ علمی سوال یہ ہے کہ اگر دہشت گردی کے یہ حملے نیویارک یا واشنگٹن کی بجائے ریاض پر

ہوئے ہوتے تو کیا سعودی شاہی گھرانہ گیارہ ستمبر کی تاب لا پاتا؟ مفروضہ پر مبنی اس طرح کے سوالوں کا جواب دینا آسان نہیں ہوتا لیکن ایک امر یقینی ہے کہ شاہی گھرانے نے سعودی سلطنت اور اپنے افراد خانہ کے تحفظ کے لیے اپنی دسترس میں موجود ہر آتشیں ہتھیار استعمال کر لیا ہوتا اور پھر امریکہ اور اس کے یورپی اور مشرق وسطیٰ کے حلیفوں نے بھی اس کے دوش بدوش جنگ سے گریز نہ کیا ہوتا۔ کویت کی نظیر میرے اٹھائے اس نکتے کی خاصی مسکت وضاحت ہے۔ اس کے لیے ایک زیادہ موزوں مثال یوں بھی دی جا سکتی ہے؛ ۱۹۷۹ء میں سعودی انتہا پسندوں نے مسجد الحرام پر قبضہ کر لیا، جسے اگرچہ قانونی طریقے سے لیکن متشددانداز میں چھڑا لیا گیا۔ اس طرح کا مفروضہ بھی بے محل نہیں کہ تشدد کے ذمہ داران نے نیویارک اور واشنگٹن پر حملے مقامی تناظر (سعودی، اور عرب/مسلم) سے اٹھنے والی تحریک پر کیے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ حملے عالمی دہشت گردی کے ایک سگنل کے طور پر دیکھے گئے؛ یعنی مقامی سطح پر سوچتے اور بین الاقوامی سطح پر عمل کرتے ہوئے اس انداز فکر کو تقویت دی گئی۔ اگر انھی خطوط پر تفتیش کرنا ہے اور انھیں معتبر بنانا ہے تو پھر شاہی گھرانے کے سیاسی جواز کو بہ نظر غائر دیکھنا ہوگا۔ اگر گیارہ ستمبر کے واقعات کو حزب اختلاف کے سیاسی رویے کے طور پر دیکھنا ہے اور اس کے مطالعے میں خونریزی پر مبنی حکمت عملی بروئے کار لانا ہے تو ایک سوال یہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ اس طرح کے وقوعوں میں سیاسی جواز کا اطلاق کس طرح سے ہوگا۔ اگلا سوال یہ اٹھے گا کہ شاہی گھرانے کے حوالے سے سعودی عرب میں سیاست اور مذہب کی نوعیت کیا ہے اور یہ امر بھی پیش نظر رکھنا ہوگا کہ سعودی عرب کی اعلیٰ مقتدرہ نے سیکولرزم کو تا حال ایک سیاسی قدر کے طور پر قبول نہیں کیا۔ مشرق وسطیٰ کے دیگر ممالک مثلاً ترکی، الجیریا، مصر، تیونس اور شام کی طرح سعودی عرب میں ابھی سیکولرزم کو تنازعے یا مقابلے کا اکھاڑہ نہیں بنایا گیا۔ چنانچہ آگے پیش کیے گئے تجزیے میں اس کا حوالہ اس طور نہیں دیا جائے گا۔

ہمارے تجزیے کی بنیاد دو خطوط پر ہوگی۔ پہلا خط تحقیق کا تعلق سعودی عرب کے اسلام کی نوعیت اور ریاست میں اس کے طرز اطلاق سے عبارت ہے۔ سعودی عرب میں مذہب اور سیاست کے تعلق کی ایک تاریخ موجود ہے لیکن اس کے باوجود اسلام کثیر مرکزی ہوتا جا رہا ہے۔ نچلی سطح سے سرکاری اسلام کے متعلق سوالات اٹھنے لگے ہیں۔ ہم نے ان آوازوں کے منابع ڈھونڈنے اور ان کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ ریاست آوازوں پر کس ردعمل کا اظہار کر رہی ہے۔ تاہم سعودی ریاست اور اسلام کے درمیان موجود اس تعلق کے طریق بالعموم غیر متاثر چلے آ رہے ہیں۔ وہابی اسلام کا سعودی سلطنت کی غایت کے ساتھ گہرا تعلق ہے۔ اس کے باوجود سعودی گھرانے کے سیاسی جواز کے لیے کچھ انتظامات بھی کیے گئے ہیں۔ مثلاً ۹۰ کے عشرے کے اوائل میں مجلس شوریٰ قائم کر دی گئی جس کا عرصے سے انتظار کیا جا رہا تھا، تاہم تا حال واضح نہیں کہ آیا یہ مجلس شوریٰ یا نیچے سے اٹھنے والی آوازیں مذہبی یا سیاسی آزادی کے لیے کتنی مفید ثابت ہوتی ہیں۔ اس امر کو کسی حد تک واضح ہوتے کوئی بیس برس لگ جائیں گے، جب سعودی گھرانے کے طلال بن ولید جیسے انتخابات

پسند اور اصلاح کے حامی شہزادے اور عام معاشرے سے اٹھنے والے سعودی ایک نئی سیاسی جماعت میں مجتمع ہوں گے۔ لیکن یہاں پر بھی ایک بات قابل غور ہے جس کا تعلق عرب اور مسلم معاشروں کے طالب علموں کے نئے رجحانات سے ہے؛ یعنی اس امر سے کہ یہ لوگ اپنے متعلق مغرب کے خیالات پر کس طرح کا ردعمل دیتے ہیں۔ عرب یا مسلم ممالک کے متعلق لکھتے ہوئے بالعموم اس مفروضے سے آغاز کیا جاتا ہے کہ یہاں تشخص کی مرکزی اشارت اسلام ہے اور سیاست اور آئیڈیالوجی میں اس کا مقام طے شدہ ہے۔ بالخصوص جب سعودی عرب میں مذہب اور سیاست کا معاملہ ہو اور سیاسی جواز کی تشکیل نو پر ان کے اثرات کی بات ہو تو اس طرح کی ترغیب اور روایت سے دامن چھڑانا مشکل ہو جاتا ہے۔ بہرکیف، یہ اندازِ فکر دہرے مسائل پیدا کرسکتا ہے۔ اگر اس سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ ہم سعودی عرب میں مذہب اور سیاست کے اختلاط کی اثباتیت کے منکر ہیں اور اگر اسے مان لیا جاتا ہے تو ہم ایک طرح کی تکثیریت میں الجھ جاتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ سعودی عرب میں ریاست اور سیاست کے باہمی تعلق کا کوئی جائزہ بھی ایک اور طرزِ کار کو یکساں اہمیت دیے بغیر نہیں لیا جاسکتا جس کا براہ راست تعلق سیاسی جواز سے بنتا ہے۔ ہمارے اس موخر الذکر طریق میں سیاسی اقتصادیات اور اس کی تیل کی بنیاد دونوں شامل ہیں اور یہ امر بھی شامل ہے کہ اس مملکت کی اقتصادیات اور سیاسی ترقی کا باہمی تعلق بہت کمزور ہے۔ ساتھ ساتھ بیرونی تعلقات اور بالخصوص سعود کے گھرانے کا امریکہ سے تعلق بھی پیش نظر رکھنا پڑے گا۔ ایک اور مسئلہ یہ ہے کہ ان تمام عوامل کو باہم متعلق خیال کرنا ہوگا۔ یوں ہمارا تجزیہ کوئی یک رخی تفہیم نہیں بلکہ سعودی عرب میں سیاسی جواز ان تمام عوامل کے باہمی تعلقات پر غور و فکر کا متقاضی ہوگا۔ بالخصوص گیارہ ستمبر کے حملوں کے بعد اس تحقیق کا کثیر جہتی ہونا اور بھی کھل کر سامنے آ گیا ہے۔ ان سوالوں کا تعلق فقط سیاسی جواز سے نہیں رہتا بلکہ خود سعودی ریاست کا جواز بھی زیر بحث آ سکتا ہے جو ابھی تک کسی کو اقتدار میں شریک کرنے کے لیے تیار ہیں، جہاں حکمران جواب دہ نہیں اور معاشرتی مساوات کے لیے بہت طویل سفر طے کرنا ضروری ہے۔

اسلام، سیاست اور سعودی ریاست

جدید سعودی تاریخ کا پس منظر جنگ، قبائلی جھگڑوں اور منتشر قبائل سے عبارت ہے۔ چنانچہ اس تاریخ کے بیان میں اسلام کو ملنے والی مرکزی حیثیت کچھ زیادہ تعجب انگیز نہیں ہونی چاہیے۔ اس کی دو وجوہات ہیں۔ ایک تو یہ کہ جدید سعودی عرب سے قبل کے بدوؤں اور قبیلوں میں ایسی کوئی عصبیت موجود نہیں تھی جو انھیں باہم متحد کردے۔ تعلقات کی قبائلی بنیاد ریاست سازی کی راہ میں بڑی رکاوٹ تھی۔ ابن خلدون کی اصطلاحات میں بات کی جائے تو اس عہد میں عصبیت زیادہ تر انتشاری قوت کے طور پر کام کررہی تھی۔ دوسری وجہ یہ کہ اسلام اپنے وہابی روپ میں واحد اجتماع انگیز قوت کے طور پر موجود تھا یعنی یہ مجتمع کرنے والی عصبیت تھی۔ ابن

خلدون کی اصطلاحات میں تب اسلام ریاست سازی اور شاہی حکومت کی تشکیل اور تشکیل نو کے لیے دستیاب قوت تھا۔سعودی تاریخ کے راوی سعودی ریاست کی پیدائش کو دو افراد کے ساتھ وابستہ کرتے ہیں؛ ایک محمد ابن عبدالوہاب (۱۷۰۳-۹۲ء) اور محمد ابن سعود (۱۷۳۵-۶۵ء)۔ان دونوں میں پہلے نام 'محمد' کے علاوہ بھی بہت کچھ مشترک تھا۔دونوں کو سعودی عرب کے بانیان کی حیثیت حاصل تھی۔عبدالوہاب نے ایک مذہبی مصلح کی حیثیت سے کام کیا اور وہابیت کی تعلیم دی، جسے اس ریاست میں بنیاد اور جواز کی آئیڈیالوجی کا درجہ ملا۔اس نئے مکتب فکر نے ریاست کی سیاست اور مذہب کو متاثر کیا۔ابن سعود پہلے ال دریا کے امیرا ہوا کرتے تھے۔وہ عبدالوہاب کے حلقہ بگوش ہوئے تو انھوں نے جدید سعودی ریاست کی بنیاد کے لیے کام شروع کیا جو آج ڈیڑھ سو سال بعد ہمارے سامنے ہے۔

مطلب یہ کہ سعودی ریاست کی پیدائش میں قلم اور تلوار کے اتحاد کا بڑا ہاتھ ہے۔وہابی اخوان نے عبدالعزیز ابن سعود (۱۸۸۰-۱۹۵۳ء) کا ساتھ دیا جو تلوار اور سیاسی مہارت میں تمام مخالف قبیلوں پر حاوی تھا۔اس اتحاد کے نتیجے میں تیس کے عشرے میں جدید سعودی ریاست وجود میں آئی۔یہاں غور کرنے کی بات یہ ہے کہ اس سارے بیان میں ریاست کا ذکر موجود نہیں۔ریاست کی پیدائش دراصل مذہب اور سیاست کے اتحاد کی صورت میں سامنے آئی۔یہ ریاست کا نہایت منفرد تصور ہے۔یہاں ریاست کے عام نشانات یعنی قومی ترانہ، جھنڈا اور سرکاری نام نے ریاست کو تشکیل نہیں دیا۔ریاست ان نشانات سے بنتی بھی نہیں۔نشانات فقط علامتیں ہوتی ہیں۔سعودی عرب کے جھنڈے پر موجود متقاطع تلواریں اور کلمہ محض ریاست کی علامتیں ہیں اور بطور علامت ان میں سعودی ریاست کی اساسی اقدار کا خاصا بڑا حصہ ہے۔اپنی اصل میں یہ ریاست اور مذہب کے درمیان موجود تعلق کا اظہار ہیں۔چنانچہ یہ کہنے میں کچھ مبالغہ نہ ہوگا کہ سعودی ریاست دراصل ایک بے ریاست معاشرت پر منطبق ہے، اس امر کو مندرجہ ذیل حقائق تقویت دیتے ہیں:

☆ مغرب اور بالخصوص تیونس یا مشرق اور بالخصوص مصر میں ریاستی ارتقا کے برعکس سعودی عرب میں ایسی کوئی تاریخی روایت موجود نہیں ہے۔

☆ سعودی عرب میں ریاست کے تصور پر عالمانہ بحث کی روایت نہیں ملتی۔سعودی ریاست کو مدینہ میں قائم ہونے والی پیغمبر اسلامؐ کی ریاست کا تسلسل نہیں سمجھا جا سکتا۔اس طرح کی روایت مشرق اور مغرب میں کئی جگہ ملتی ہے۔

☆ جدید ریاست کے لوازمات کی حامل ہونے کے باوجود سعودی ریاست میں ادارہ جاتی ارتقا موجود نہیں اور یہ جدید ریاست سے کہیں زیادہ ایک نجی بادشاہت ہے۔اگرچہ عامتہ الناس کی تعلیم اور دیگر سہولتوں پر بہت کچھ خرچ کیا گیا ہے لیکن تیل کی آمدن کا بہت بڑا حصہ سعود گھرانے کے پاس ہے۔یوں سعودی عرب کو زیادہ سے زیادہ ایک برادری کی ریاست کہا جا سکتا ہے۔

☆ اس لیے سعودی ریاست کو قانونی منطقی طرز کار کی ٹھوس روایت کا وارث نہیں مانا جا سکتا جو ہمیشہ اور مکمل طور پر رضائے عامہ کے تحت چلنے کی پابند ہوتی ہے۔
سعودی گھرانے کے ذاتی فیصلے، ترجیحات اور مفادات کی حامل سعودی ریاست کو زیادہ سے زیادہ ایک وڈیرہ شاہی کہا جا سکتا ہے۔

☆ چونکہ سعودی ریاست میں مذہب اور سیاست کا اختلاط بطور بنیاد موجود ہے، چنانچہ گنجائش موجود ہے۔ ریاست کی قانونی حیثیت اور ہیئت مقتدرہ کے جواز پر بھی یہ حقائق اثر انداز ہوتے ہیں۔ جہاں قرآن کو آئین، اسلامی قانون کو ملکی قانون، مغربی پارلیمنٹ اور جماعتوں جیسے اداروں کو غیر موجود مانا جائے اور جہاں وہابی مکتب فکر کے علما کو سیاسی قوت حاصل ہو، وہاں واضح ہو جانا چاہیے کہ ریاست کی غایتی اقدار کو بغیر کوئی سوال اٹھائے تسلیم کرنا ہوگا۔ اگر قرآن کی اخلاقی، قانونی یا سیاسی اقدار کے حوالے سے تعبیر کرنے کے ذمہ داران سے کوئی غلطی بھی سرزد ہو جاتی ہے یا ان ذمہ داران کے سیاسی سرپرست ان تعبیروں سے من چاہا استفادہ کرتے ہیں تو کسی انسان کو ان پر حرف گیری کی اجازت نہیں۔ سعودی عرب میں ریاست اور مذہب کے اختلاط کا سوال کچھ اور وضاحتوں کا متقاضی بھی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ریاست کا کنٹرول مذہب کے پاس نہیں، معاملہ اس کے اُلٹ ہو چکا ہے۔ چونکہ تمام تر قوت بادشاہ کے ہاتھ میں ہے، چنانچہ اسے حاصل مراعات لامحدود ہیں۔ نظری اعتبار سے تو شریعت قانون اعلیٰ ہے لیکن بادشاہ کو حاصل اختیارات اتنے زیادہ ہیں کہ وہ نہ صرف علما کے مالیاتی معاملات دیکھتا ہے بلکہ انھیں تعینات بھی کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ اپنے مخالف علما کو تعینات نہیں کر سکتا۔ بادشاہ اپنے مفادات میں علما کو لاتا اور فارغ کرتا رہتا ہے۔ ابورش (Aburish) نے اس نقطۂ نظر کے ثبوت میں خاصے شواہد مہیا کیے ہیں۔ خشوگی اور یمنی ان میں سے دو معروف مثالیں ہیں۔ دیگر ٹیکنو کریٹوں کی طرح مذہبی بیوروکریسی بھی بادشاہ کی رضامندی کا پابند ہے۔ ابھی حال ہی میں شاہی گھرانے نے مسجد الحرام کے امام شیخ صالح بن عبداللہ الحمید کو مجلس شوریٰ کی صدارت دی ہے جو سعودی ریاست میں مذہب اور سیاست کے اختلاط کی ایک اور مثال ہے۔ گیارہ ستمبر کے بعد مذہبی مقتدرہ کو زیر دست رکھنے کے حوالے سے سعودی گھرانے کی ضرورت اور بھی بڑھ گئی ہے۔

مذہب اور سیاست کے درمیان کشمکش

دو نکات کی وضاحت قدرے ضروری ہے۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ وہابی قدامت پرستی اور سیاست باہم منسلک ہیں تو اس کا مطلب یہ نہ لیا جائے کہ مذہب اور سیاست کے درمیان کسی طرح کی کشمکش موجود نہیں۔ یہ

بھی درست ہے کہ ایسی کشمکش میں بالائی ریاستی مذہبی مقتدرہ ملوث نہیں لیکن عامتہ الناس میں مقبول ایسے علما اور اسلامی کارکنوں کی کمی نہیں جو ریاست اور اس کے ساتھ وابستہ علما کے خلاف ہیں۔ جس طرح ریاست نے وہابی قدامت پسندوں کو اپنی سیاسی قوت کے لیے ساتھ ملا رکھا ہے، اسی طرح ان کی مخالف مذہبی قوتیں بھی اسلام کے اپنے برانڈ کو ریاست کے خلاف استعمال کر رہی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں کچھ لوگ موجود ہیں جو ریاست کو مذہبی اجارہ داری اور اپنے مقاصد کے لیے استعمال کی اجازت نہیں دینا چاہتے۔ دوسرے الفاظ میں اگر ریاست مذہب کو اپنی جواز خیزی میں استعمال کر سکتی ہے تو پھر معاشرہ بھی اسے حکمرانوں کے جواز کے خلاف یا کم از کم ان کی ترجیحات اور تشریقات کے خلاف برت سکتا ہے۔ دوسرے نکتے کا تعلق اس رجحان سے ہے کہ مذہب کو ریاست اور اس کے مخالفین قوت کے منبع کے طور پر منتخب کر لیتے ہیں۔ کسی حد تک قرار دیا جا سکتا ہے کہ سعودی معاشرت میں مذہب ایک کارگاہ ہے جسے مذہبی علما اور غیر علما اپنے اعمال کے جواز اور اپنے نقطہ نظر کے تحفظ کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اگر چہ مذہب سعودی معاشرت اور سیاست کے اندر بہت دور تک سرایت کیے ہوئے ہے لیکن اقتدار کی ماہیت اقتصاد، فوجی اتحاد اور اخلاقیات بحیثیت مجموعی پر خاصا بحث مباحثہ ہوتا ہے۔ اگر ان مباحث میں شریعت کو حوالہ بنایا جاتا ہے تو اس کی وجہ محض یہ ہے کہ اپنے آغاز سے ہی سعودی ریاست نے اسے اپنے مشن اور وجود کی کارگہ جواز قرار دے رکھا ہے۔ سعودی حکمرانوں کو نچلے طبقات سے لاحق چیلنج انھی بنیادوں پر ہوتے ہیں جنھیں حکمرانوں نے منتخب کیا یعنی اسلام۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہ تمام تر مسابقت اور مقابلے کی حدود واضح طور پر مذہبی ہیں، خواہ ان کا تعلق اقتصاد سے ہو، مذہبی معاملات سے ہو یا ملکی سلامتی سے۔ سیاسی مخالفت یا ریاست کو درپیش چیلنج کا اندازہ کرنے لیے جنگ خلیج کا ایک جائزہ ضروری ہے۔ یہاں چیلنج یا سیاسی مخالفت کی اصطلاحیں مخصوص تناظر میں استعمال ہوئی ہیں۔ مخالفت یا حزب مخالف کا تعلق سیاسی روایات سے ہوتا ہے۔ اگر سیاست ثقافت، روایت، علامت یا دگار سے مرتب ہوتی ہے تو پھر سعودی عرب میں سیاسی مخالفت جیسی کوئی شے موجود نہیں۔ یہ کہنا مقصود نہیں ہے کہ اختلاف موجود نہیں۔ یہ تو خود سعودی گھرانے کے اندر موجود ہیں، لیکن غالب رجحان یہ ہے کہ ان اختلافات کو قبائلی رنگ دیا جائے۔ انھیں طے کرنے کے لیے بالعموم روایتی طریقے استعمال ہوتے ہیں اور بڑے بوڑھوں کی مداخلت اور رشتوں کے لین دین جیسے طریقے اپنائے جاتے ہیں۔ لیکن متبادل حکمت عملی یا مفادات اور ترجیحات کے متبادل طرز عمل کے حامیوں کی نمائندگی جیسی منظّم اور بالا جازت سیاسی سرگرمی جیسی کوئی شے سعودی عرب میں نہیں پائی جاتی۔ اس تعریف کی رو سے سعودی سیاست میں سیاسی حزب اختلاف کبھی کوئی اہم شے نہیں رہی۔ اختلاف کے اظہار اور نمائندگی کو بالعموم نظر انداز نہیں کیا گیا اور قابل سزا ٹھہرایا گیا۔ اسی لیے لفظ چیلنج کو اس کے معمول کے معنوں میں نہیں برتا جا سکتا۔ چیلنج تو سسٹم کے اندر سے اٹھتا ہے اور اس کے ساتھ وفادار رہتے ہوئے تبدیلی کی سفارش کرتا ہے؛ یعنی کہ مقتدرہ کو اس طور عمل کرنے کے لیے کہا جاتا ہے گویا تغیر ان کا اپنا عمل ہے۔ سعودی سیاسی تاریخ میں اس طرح کے واقعات ملتے ہیں

اورتغیر کا ارشاد کے تحت برپا ہونا مانا جاتا ہے جو علما کا ایک فریضہ ہے۔ سیاسی جماعتوں سے تہی اس ملک میں علما وقتاً فوقتاً اور عارضی طور پر مفادات کے تحت اکٹھے ہونے والے گروپ کی صورت میں کام کرتے ہیں لیکن ان کا حزب اختلاف کے طور پر سامنے آنا ضروری نہیں۔ اس تناظر میں دیکھا جائے تو چیلنج بالعموم وقتی ہوتے ہیں۔ سعودی عرب میں حزب اختلاف کی بجائے چیلنج زیادہ عام ہیں۔ لیکن اب اختلافی مکتب فکر سامنے آنے لگے ہیں جن کے اپنے اپنے رجحانات اور مفاد ہیں۔ مختصر یہ کہ سعودی عرب میں کچھ چیلنج وہابی علما کی طرف سے ہیں جسے وفاداروں کے چیلنج کہا جاتا ہے اور کچھ چیلنج سوسائٹی کے اندر سے ہیں جنھیں زیادہ خطرناک سمجھا جاتا ہے۔ دوسری خلیجی جنگ نے ان دونوں مخالفتوں کو اجاگر کیا۔ اس جنگ میں کویت پر عراقی حملے کے بعد سعودی عرب کی طرف سے امریکہ نے مداخلت کی۔ سعودی عرب کے ساتھ گلف کوآپریشن کونسل کی ریاستیں بھی شامل تھیں اور اس امریکی مداخلت کو اقوام متحدہ کی منظوری حاصل تھی۔ یہاں سعودی امریکی خارجہ پالیسی کے حسن و قبح پر تفصیلی بحث کی گنجائش موجود نہیں۔ اتنا بتا دینا ہی کافی رہے گا کہ مسجد الحرام پر تسلط کے دس سال کے بعد پہلی بار سعودی عرب میں غیر ملکی افواج موجود تھیں اور چیلنج کرنے والوں اور مخالفوں دونوں کو اس پر اعتراض تھا۔ چونکہ مقابلہ مذہب کے اندر ہو رہا تھا، چنانچہ جمہوریت کی بجائے اصلاح کے نعرے لگ رہے تھے۔ نہ کوئی چیلنج اور نہ ہی ردعمل ایسا تھا کہ اسے سیکولر زبان یا خیالات میں بیان کیا جا سکے۔ یہ لوگ بھی سعودی سیاسی یا معاشرتی زندگی کے حوالے سے کم مذہبی نہیں تھے۔ یہ لوگ تو محض سیاست، اقتصادیات، معاشرت اور تحفظ کے سلسلے میں اسلام کے طرز اطلاق کی اصلاح چاہتے تھے۔ انھوں نے سعودی حکومت کو بطور کلیت چیلنج کیا۔ ان کا مسئلہ یہ نہیں تھا کہ آیا سعودی گھرانہ حکومت کا اہل ہے یا نہیں، اس لیے انھوں نے سعودی گھرانے کے متبادل کے طور پر کوئی تصور پیش نہیں کیا۔ اس طرح کے چیلنج مسجد الحرام پر ہونے والے تسلط کے خاتمے پر ختم ہو گئے۔ اگر سعودی گھرانے میں اس طور احتجاج رجسٹرڈ کروانے والے کے خیالات پر غور کیا گیا ہوتا تو کئی چیلنج نمٹائے جا سکتے تھے۔ ان لوگوں کو عالموں کی بدعنوانی اور ان کے حکمران آقاؤں کے عمل پر اعتراض تھا۔ انھیں مغرب اور بالخصوص امریکہ کے ساتھ کاروبار کرنے والوں کی بدعنوانیوں پر اعتراض تھا۔ یہ لوگ سمجھتے تھے کہ یوں مسلمانوں کی دولت غلط طریقے سے استعمال کی جا رہی ہے۔

> تمام مسلم حکمرانوں کا تعلق قریش سے ہونا ضروری ہے۔ کافروں اور ملحدوں کے ساتھ تعاون کر رہے ہیں۔ شاہی خاندان بدعنوان ہے۔ یہ دولت کا پجاری ہے اور اسے مسجدوں پر نہیں بلکہ محلات پر خرچ کرنا ہے۔ ان کا کہا مانو گے تو تمھیں امیر کر دیں گے، بصورت دیگر تمھیں تعزیر و تعذیب سے گزرنا ہوگا۔ علما نے شاہی خاندان کو خبردار کیا تھا لیکن عبدالعزیز ابن جاز اس خاندان کا تنخواہ دار ہے اور ان کے اعمال کو صائب قرار دیتا ہے۔

اس حوالے سے پتہ چلتا ہے کہ خلیج کے علاقے اور سعودی عرب سے لاکھوں امریکی فوجیوں کی آمد نے

بہت پرانے مسئلوں کو چھیڑ دیا ہے اور ان کے اندر ردِ عمل کی خواہش مزید شدید ہوگئی ہے۔ حالیہ درپیش چیلنج اور مخالفت کے تحت آنے والے تقاضے بھی بدعنوانی، بدکرداری، حکومتی بدفعلی اور یورپی قوتوں اور بالخصوص امریکہ کے ساتھ تعلقات کے انھی پرانے تنازعات کے گرد گھومتے ہیں۔ اگر یہ مان لیا جاتا ہے کہ ۹۰ کے عشرے میں سنی اسلام سیاست میں آگے بڑھا ہے اور اس کی وہابی شکل کے ساتھ بھی یہی کچھ ہوا ہے تو پھر ماننا پڑے گا کہ اسلام کے اس تغیر میں سعودی عرب میں آنے والی تبدیلیوں کا ہاتھ بھی ہے۔ ۹۰ کے عشرے کا سعودی عرب زیادہ گنجان آباد، پڑھا لکھا اور بیرونی دنیا کے ساتھ بہتر طور پر منسلک ہے۔ آج یہ زیادہ خودکفیل ملک بھی ہے اور عالمی برادری پر اس کے انحصار میں اضافہ بھی ہوا ہے۔ چونکہ اس کی آبادی بڑھ گئی ہے، چنانچہ اسلامی یونیورسٹیوں کے فارغ التحصیل بھی زیادہ ہوگئے ہیں اور بے روزگاروں میں اضافے کا باعث بھی بنے ہیں۔ مسئلہ صرف یہ نہیں کہ انھیں کھپایا جائے بلکہ غیرملکی کارکنوں پر انحصار کم کیا جائے اور یوں بے روزگاری پر قابو پایا جائے۔

ایک مسئلہ غیرملکی کارکنوں کی تعداد کم کرنے کا بھی ہے جو یہاں رویے کے روشن خیال نمونے لاتے ہیں اور سیاسی بے چینی کا سبب بنتے ہیں۔ ممکن ہے کہ بالآخر کئی ملین استادوں اور بیوروکریٹوں کو ان غیرملکیوں کی جگہ لینے کے لیے تیار کرلیا جائے۔ لیکن اگر ریفائنریوں میں کام کرنے والے ٹیکنیشین اور اس طرح کے دوسرے کاموں میں بھی سعودی شہریوں کو لگانا ہے تو لمبی منصوبہ بندی اور طویل عرصہ درکار ہوگا۔ آبادی کے حوالے سے دیکھا جائے تو سعودی عرب میں پی ایچ ڈی کے حاملین کی تعداد تمام عرب ملکوں سے زیادہ ہے۔ صرف مجلس شوریٰ اور ہیئت کبارالعلما کے ۹۰ ارکان کو دیکھ لیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ سعودی عرب میں اہل افراد کی کمی نہیں۔

سعودی سرمایہ کاروں اور بالخصوص سعودی شاہی گھرانے کے پاس اتنا پیٹرو ڈالر موجود ہے کہ ذرائع ابلاغ کو اپنے ہاتھوں میں مرتکز رکھنا کوئی مسئلہ نہیں۔ عرب دنیا میں ذرائع ابلاغ بتدریج سعودیوں کے پاس مرتکز ہو رہے ہیں۔ تین سب سے بڑے عرب روزنامے: 'الحیاط'، 'العالم الیوم' اور 'الشرق الاوسط' سعودیوں کی ملکیت ہیں۔ ان کے بعد آنے والے تقریباً پینتالیس رسالے اور دیگر ابلاغی وسیلے جو عرب دنیا اور یورپ اور امریکہ سے نکلتے ہیں، سعودیوں کے پاس ہیں۔ علاوہ ازیں تین ٹیلی ویژن نیٹ ورک یعنی 'اے آر ٹی' (ART)، 'اوربٹ' اور 'ایم بی سی' سعودیوں کے پاس ہیں' ان میں سے موخرالذکر عرب ناظرین کا مقبول ترین چینل ہے۔ انٹرنیٹ کا استعمال بھی بڑھ رہا ہے اور تعلیم، کاروبار اور بیوروکریسی میں عام ہو رہا ہے۔

۹۰ء کے عشرے کا سعودی عرب بیرونی دنیا کے ساتھ فقط غیرملکی کارکنوں، امریکہ اور یورپ میں موجود اپنے ہزاروں طالب علموں، کمپیوٹروں اور پیٹروڈالروں کے بینک اکاؤنٹوں کے ذریعے ہی منسلک نہیں بلکہ اس حوالے سے دفاعی معاملات بھی بنیادی کردار ادا کررہے ہیں۔ مغربی صنعت کی خوش حالی کا دارومدار پٹرول پر ہے اور وہ دنیا کے تیل کے ذخائر کے تیل کے ذخائر کے پچیس فی صد کے حامل ملک سے لاتعلق نہیں رہ سکتے۔ خود سلطنت کی خوش حالی کا انحصار اس امر پر ہے کہ مغرب اس کے تیل کی خریداری کرتا رہے۔ چنانچہ تعجب نہیں کہ

اسرائیل کے ساتھ ساتھ سعودی عرب بھی مشرق وسطیٰ میں امریکہ کا قریبی حلیف ہے۔ انھی اقتصادی مفادات کے سبب نوے کے عشرے میں ان دونوں ملکوں کے درمیان بے مثال فوجی تعاون ہوا۔ گیارہ ستمبر کے حوالے سے ایک قضیہ یہ ہے کہ امریکہ اور طالبان دونوں سعودی عرب کے حلیف تھے۔ امریکی انھیں ایران اور عراق سے تحفظ فراہم کر رہے تھے، البتہ طالبان کے ساتھ مسئلہ مختلف تھا۔ گیارہ ستمبر کے واقعات کے بعد سفارتی تعلقات منقطع ہونے تک سعودی عرب وہابی ازم کو بھی بڑی سرگرمی سے برآمد کر رہا تھا اور طالبان کی صورت میں انھیں بڑے با اعتبار گاہک میسر آ رہے تھے۔ پیٹرو ڈالروں کا بہاؤ جاری تھا لیکن اس بار یہ سعودیوں سے ان کے افغان موکلین کو جا رہے تھے۔

ریاست کی چارہ جو معاشرت

یوں دیکھا جائے تو سعودی عرب میں سنی اسلام کو سیاسیانے کے عمل کے مرکز میں سعودی معاشرت کی جدت موجود ہے اور اس کا تعلق پڑھے لکھے طبقے اور کاروباری حضرات کے ساتھ بھی ہے۔ سعودی ریاست کو درپیش چیلنج کاروں اور مخالفین کے اجزائے ترکیبی اور ان کے پیغام کو دیکھ کر بھی اس جدت کی تفہیم ہوتی ہے۔ جدت کا اندازہ یہاں سے بھی کیا جا سکتا ہے کہ چیلنج کرنے والوں میں بعض عالم بھی شامل ہیں جنھیں سعودی حکمران ہمیشہ سے اپنی آخری نظریاتی دفاعی لائن سمجھتے چلے آئے ہیں۔ اگر چہ علما نے ہمیشہ حکمرانوں کے ساتھ بنا رکھی ہے لیکن ان کی وفاداری کو غیر مشروط سمجھ لینا ایک بڑی غلطی ہوگی۔ یہ لوگ شریعت کی حکمرانی اور شاہی خاندان کو حاصل اختیارات کے درمیان توازنی عامل کے طور پر کام کرتے رہے ہیں۔ اسلامی قانون کے علمبردار ہونے کے ناطے ان کے پاس ایک ہی اعلیٰ قدر موجود ہے؛ وہ یہ کہ مشرق وسطیٰ میں موجود جدت اور مغربیت کے طریقے سلطنت، اسلامی قانون اور اس کی وہابی شکل میں داخل نہ ہوں۔ ریاستی طفیلی ہونے کے ناطے حالت کچھ ایسی قابل رشک نہیں۔ وہ خدا اور انسانوں کے احکام کے درمیان بٹے ہوئے ہیں۔ انسان اپنے احکام میں ریاستی نظام کے استحکام کے طالب ہیں۔ حکمرانوں کے نزدیک اچھے اعمال استحکام اور ریاستی نظم ونسق کے مترادف ہیں۔ توقع کی جاتی ہے کہ علما اپنا طرز عمل ان اقدار کی مطابقت میں ڈھالیں۔ دوسری طرف خدا کے احکام ہیں، جن کے تحت علما اپنے فرائض بڑی بے دلی سے سرانجام دیتے ہیں کہ مبادا کوئی عمل دنیاوی حکمرانوں کو ناگوار نہ گزرے۔ اثر ورسوخ کے حامل جلووی قبائل کی طرح ان کے پاس بھی نیم فوجی قوت ہوتی یا ولی عہد کی طرح گارڈز کے دستے ان کے پاس بھی ہوتے تو یہ لوگ بھی بہ احسن اللہ کے احکام کی پابندی کروانے کی کوشش کرتے۔

چنانچہ جب ملک کے جید ترین عالم اور سینئر اسکالرز کونسل کے ایک رکن نے ۱۹۹۱ء کے دوصفحاتی 'خطاب شوال' نامی عرضداشت پر دستخط کیے تو ثابت ہوگیا کہ اصلاح کے لیے اٹھنے والی آواز محض غیر سرکاری عالموں تک

محدود نہیں۔ مرحوم شیخ عبدالعزیز ابن باز جنھیں مملکت میں عشروں تک اعلیٰ ترین مذہبی عہدے پر فائز رکھا گیا تھا اور محمد الصالح ابن عثمان نے دیگر پچاس علما کے ساتھ اس عرضداشت پر دستخط کیے، اس عرضداشت نے گھرانے کے ساتھ وفادارانہ چیلنج کی ایک مثال پیش کی۔ وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کر رہے تھے کہ نظام کے اندر سے اٹھنے والی رہنما آواز بھی گھمبیر ہوسکتی ہے اور اس میں بھی آزادانہ رائے کا امکان ہوسکتا ہے۔ ممکن ہے کہ اس عرضداشت پر دستخط کے عمل میں ان دو معروف اور معزز علما نے اپنے سیاسی آقاؤں کی بے مثال خدمت کی ہو۔ ان کے دستخط دو مقاصد کے لیے ہوسکتے ہیں۔ اول تو یہ کہ حکمرانوں کو پھیلتی بے چینی کا احساس دلانا اور دوسرے انقلابی قسم کی سیاسی سرگرمیوں کو دبانا تھا تا کہ عدم استحکام پیدا نہ ہو۔ مسلمان علما نے ماضی اور حال کسی بھی زمانے میں عدم استحکام کو پسند نہیں کیا۔ ان علما کی عرضداشت کا مقصد سعودی حکمرانوں کو بے دخل کرنا نہیں تھا، بلکہ انھیں باور کرانا تھا کہ مفاہمت کے عمل میں چیزوں کی تشکیل نو نسبتاً بہتر کام ہے۔ ابن عثیمین میں سے کوئی بھی سعودی حکمران جماعت یا ان کے اقتدار کو ناجائز نہیں ٹھہرا رہا تھا۔ 'خطاب شوال' پر دستخط کرتے ہوئے بھی ان لوگوں نے یہی خیال کیا ہوگا کہ اس طرح کی رہنمائی فراہم کرنا علما سے متوقع اور ان کے لیے جائز ہے۔

چنانچہ کچھ حیرت کی بات نہیں کہ ابن بعث نے ۱۹۹۲ء کے 'مذاکرات النصیح' پر دستخط نہیں کیے جسے ریفارم میمورنڈم کہا جا سکتا ہے۔ اس میں سعودی نظام کی خامیاں اور کمزوریاں مفصل بیان کی گئیں تھیں اور خاصا جامع تھا۔ لیکن ابن باز نے قرار دیا کہ یہ عدم استحکام کا سبب بن سکتی ہے۔ یقیناً ان کے اپنے خدشات ہوں گے کہیں یہ تفرقہ، فتنہ اور تحذب کا سبب نہ بنے۔ حالاں کہ مذاکرہ میں بھی وہی مطالبات تھے جو 'خطاب شوال' میں کیے گئے تھے۔ ابن باز کے دستخط کرنے کے انداز سے پتہ چلتا ہے کہ انھیں بنیادی طور پر مذاکرہ کے انقلابی انداز سے اختلاف تھا اور وہ سمجھتے تھے کہ یوں معاشرے کا ایک طبقہ ریاست کے خلاف صف آرا ہوجائے گا۔ لیکن اس انکار کی کچھ اور وجوہات بھی ہوسکتی ہیں۔ اس مذاکرے پر ۱۰۹ افراد کے دستخط موجود تھے۔ ان میں سے بیشتر اور بالخصوص سعودی نظام سے ابن باز کے مقابلے میں بہت کم باخبر تھے۔ ابن باز کچھ زیادہ ہی اچھی طرح جانتے تھے کہ سعودی عرب میں اس طرح کی آواز بلند کرنا ایک سعیٔ لا حاصل رہے گی۔ سعودی عرب کی تاریخ ایسی تحریکوں سے بھری پڑی ہے، جنھیں بڑی بے رحمی کے ساتھ کچل دیا گیا۔ ایک مثال سلطنت میں ٹی وی کے قیام کے خلاف وہابیوں کا احتجاج تھا جن کی رہنمائی ایک شہزادے کے پاس تھی۔ ابن باز نے تاریخ سے سبق سیکھا ہوگا کہ سعودی عرب میں تغیر قدری ہوسکتا ہے اور بار بار کی عرضداشت سے کچھ حاصل ہونے کا نہیں۔ ابھی ایک سال پہلے انھوں نے 'خطاب شوال' پر دستخط کیے تھے۔ وہ مذاکرے پر دستخط کے عمل میں اپنی چالیس سالہ خدمات کا وزن سعودی حکمرانوں کے خلاف نہیں ڈال سکتے تھے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ابن باز نے مذاکرہ کو اٹھتی حزب اختلاف کا ایک جز وسمجھا ہو جس کے ساتھ وہ متفق نہیں ہوسکتے۔ ہوسکتا ہے کہ انھوں نے بھانپ لیا ہو کہ مذاکرہ دوسری خلیجی جنگ کے تباہ کن نتائج کے تناظر میں پیش ہوا ہے، یعنی اس وقت جب سعودی اقتصادیات تباہی سے

دو چار ہے اور یہاں سعودی سرزمین پر غیر ملکی فوجی دستے موجود ہیں اور دوسری طرف سعودی حکمران داخلی مسائل سے زیادہ توجہ خارجہ پالیسی پر مرکوز کیے ہوئے ہیں۔

اس سے بھی زیادہ یہ کہ ابن باز نے تنقید کی کہ مذاکرہ اور اس کے مصنّفین معروضیت کی کمی سے دوچار ہیں۔ اپنی مختصر سی تنقید میں انھوں نے مذاکرے میں موجود نصیحت کی اسلامیت پر شک کا اظہار کیا، جب کہ وہ سمجھتے تھے کہ اسلامی نصیحت کو معروضی اور منصفانہ ہونا چاہیے۔ انھوں نے الزام لگایا کہ مذاکرہ کے دستخط کنندگان نے محاصر الدولہ یعنی سلطنت کے مثبت پہلوؤں کو نظر انداز کرتے ہوئے محض حکمرانوں کی ناکامیوں کو اچھالا ہے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اگرچہ وہ اور سینئر اسکالرز کونسل میں دیگر لوگ یادداشت کی مذمت کرتے ہیں لیکن یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ تازہ ترین صورت حال بے نقص ہے۔ ابن باز اور دیگر سینئر علما نے یادداشت کی مذمت کرتے ہوئے اسے امت کی وحدت کے لیے خطرہ بھی قرار دیا جس سے سوائے ریاست اور امت کے دشمنوں کے علاوہ کسی کو فائدہ نہیں ہوسکتا۔ یہ بیان کرنا بھی ضروری ہے کہ سترہ ارکان کی سینئر اسکالرز کونسل میں سے سات نے اس بیان یعنی ۱۹۹۱ء کی عرضداشت کے اجرا میں حصہ نہیں لیا تھا۔

تب ابن باز کے برعکس نوجوان علما کو امید تھی کہ وہ سعودی گھرانے کو اس مشکل وقت میں گھیر کر اپنے مطالبات منوالیں گے۔ پچھلے بیس سال کی اسلحہ بندی پر ہونے والا بھاری خرچ بے کار جاتا نظر آتا تھا۔ سعودی حکمرانوں کو حفاظت کے لیے اب بھی غیر ممالک پر بھروسہ کرنا پڑ رہا تھا۔ نوے کے عشرے کے دفاعی اخراجات اسی کے عشرے کے مقابلے میں دوگنا تھے۔ لیکن انتہائی ترقی یافتہ اور مہنگے جنگی ہتھیار اور آلات پر خرچ کیے گئے اربوں ڈالر سعودی حکمرانوں کا دفاع کرنے میں ناکام نظر آتے تھے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ کویت اور سعودی عرب کو عراق کے خلاف امریکی جنگی کوششوں کا معاوضہ ادا کرنا پڑا تھا۔ مذاکرے پر دستخط کرنے والے قرار دیتے تھے کہ اس عمل کا کوئی اقتصادی، سیاسی یا مذہبی جواز نہیں ہے۔ اس مذاکرے کا ایک حصہ مکمل طور پر غیر ملکی تعلقات اور ایک دوسرا حصہ فوجی تیاریوں کے لیے وقف تھا جن میں کافر ریاستوں اور اسلام کے خلاف لڑنے والی مسلم ریاستوں کے ساتھ تعلقات کی مذمت کی گئی تھی۔ اسی مذاکرے میں سعودی عرب میں غیر ملکی اور ناقابل اعتبار فوجی دستوں کی تعیناتی پر نکتہ چینی کی گئی۔ ۱۹۹۱ء سے ۱۹۹۲ء تک امریکیوں نے سعودی سرزمین پر اتنا زیادہ اسلحہ جمع کیا اور اتنے زیادہ فوجی تعینات کیے کہ سعودی عرب کی خودمختاری خطرے میں نظر آنے لگی۔

مذاکرے کے دستخط کنندگان نے قرار دیا کہ سعودی عوام بھاری دفاعی اخراجات اور شاہی لالچ کے درمیان پس رہے ہیں اور شاہی خانوادہ تیل کی فروخت سے حاصل ہونے والی آمدن کے ایک بڑے حصے پر ہاتھ صاف کررہا ہے۔ مذہبی حوالے سے یہ دستخط کنندگان متفق تھے کہ حکمران طبقہ شریعت کا پابند بھی نہیں ہے۔ اگرچہ مذاکرے کے مطالبات وہی تھے جو ایک سال پہلے 'خطاب شوال' میں پیش کیے جا چکے تھے لیکن اس بار تنقید زیادہ سخت اور زبان زیادہ سیاسی تھی۔ حکمرانوں پر الزام لگایا گیا کہ انھوں نے ریاستی معاملات بگاڑ کر رکھ دیے

ہیں اور انھیں اقتصادیات، عدالت، مذہبی معاملات، خارجہ پالیسی اور قومی دفاع میں اصلاحی عمل کو فروغ دینا چاہیے۔ مذاکرے میں تیل کی ملکی دولت اور اس کے انتظام کو خاص طور پر سامنے لایا گیا تھا، یہ قرار دیا گیا تھا کہ یہ دولت لوگوں کی ہے اور بحیثیت مجموعی ان کی فلاح پر خرچ ہونی چاہیے۔ حکمرانوں کے سیاسی جوابدہ ہونے اور شریعت کے ساتھ وابستگی پر ہونے والے مطالبات بھی خاصے واضح تھے۔ اگرچہ اس بار بھی شریعت کو اچھا مقام ملا لیکن صاف پتہ چلتا تھا کہ اس کا مزاج خطاب شوال کے مقابلے میں زیادہ سیاسی ہے۔ مالیات اور اقتصادیات والے حصے میں مالیاتی جوابدہی پر خاصا زور دیا گیا۔ اس میں الجیریا اور اُردن کو دی گئی بلینوں ڈالر امداد کا بھی ذکر تھا، حالاں کہ اول الذکر کی فوجی حکومت نے اپنے لوگوں پر شدید مظالم ڈھائے تھے اور دوسرے اُردن کی شہرت بھی کچھ ایسی بے داغ نہ تھی۔ سابقہ سوویت یونین کو دی گئی مالی مدد کے ساتھ ساتھ امریکی بانڈوں میں سرمایہ کاری کے ذریعے سود کے حصول پر بھی تنقید کی گئی۔ اس یادداشت میں آمدنیوں اور وسائل کے مابین پائے جانے والے تفاوت کا ذکر کرتے ہوئے مسئلہ اٹھایا گیا تھا کہ مملکت کے کئی حصوں میں اسکول اور دیگر کئی سہولتوں کی کمی ہے۔ بہت سے سعودی اپنے حکمرانوں کے برعکس شدید غربت کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔ اس یادداشت پر مذہبی علما اور پیشہ ور حضرات سمیت ان اساتذہ نے بھی دستخط کیے جو سعودی اور مغربی تعلیم کے باوجود محض مالی کمزوری کے سبب سیاسی عمل میں پیچھے رہ گئے تھے۔ ان میں سے بہت سے مقامی مساجد سے وابستہ تھے اور پریس میں کام کر رہے تھے۔ ان کا سیاسی وجود بہت معمولی سہی لیکن غیر اہم نہیں تھا۔ کچھ مذہبی علما کی اہمیت محض علاقائی تھی لیکن مدینہ اسلامی یونیورسٹی اور امام محمد بن سعود یونیورسٹی کی بنا پر اہم تھے۔ ان میں سے ایک سفال الحوالی اور دوسرا سلمان الاؤدہ تھا۔ عرضداشت کی حمایت دو اور مذہبی علما عبداللہ ابن عبداللہ الجبرین اور عبداللہ الحماد الجلالی نے بھی کی تھی۔ اس عرضداشت کا مزاج بھی اسلامی ساخت سے کسی صورت باہر نہ تھا۔ موخر الذکر دونوں عالم مملکت میں امریکی موجودگی کے خلاف تھے اور اپنی رائے کا اظہار کھل کر کرتے تھے۔ ۱۹۹۴ء میں انھیں پانچ سال کے لیے جیل بھیجا گیا کہ انھوں نے ۱۹۹۲ء کی یادداشت میں اٹھائے گئے سوالوں پر سیاسی اور مذہبی رہنماؤں کی متفقہ رائے سے اختلاف کیا تھا۔

سعودی حکمرانوں کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ مملکت میں امریکی دستوں کی موجودگی کو سینئر اسکالرز کونسل کے جاری کردہ فتوے کی حمایت حاصل ہے۔ اس مسئلے پر مزید بحث کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ لیکن اس فتوے میں بہت کچھ بین السطور بھی شامل تھا۔ فتوے کی زیادہ تر ذمہ داری ابن باز پر تھی اور انھوں نے توسیع پسند بعث حکومت کے سربراہ صدام حسین کے ہاتھوں سعودی حکمرانوں کو درپیش خطرے کا مداوا کیا تھا۔ فتویٰ دینے والوں نے حنبلی فقہ کے ایک ممتاز عالم تقی الدین احمد ابن تیمیہ سے استنباط کرتے ہوئے قرار دیا تھا کہ حملے کا خطرہ ہو تو مسلم حکمران غیر مسلم حکمران سے معاونت طلب کر سکتا ہے۔ اس سلسلے میں بھی دو باتیں پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ ایک تو یہ کہ فتویٰ بہت عمومی تھا اور ایک ایسے ماخذ سے استفادہ کیا گیا تھا جو وہابیوں میں بہت مقبول چلا آ رہا

ہے۔ ابن باز نے اسے سعودی تناظر میں بیان نہیں کیا تھا اور نہ ہی اس میں امریکہ کا ذکر موجود تھا۔ دوسرے الفاظ میں وہ اس سارے معاملے کی سیاست سے باہر رہا اور اس نے سیاست کو سیاست دانوں کے لیے چھوڑ دیا۔ یہ اور بات ہے کہ دینی اور دنیاوی کے درمیان فرق کا فلسفہ وہابیوں نے کبھی واضح الفاظ میں تسلیم نہیں کیا۔ اہم تر بات یہ ہے کہ ابن باز نے یہ فتویٰ اس شرط کے ساتھ بیان کیا تھا کہ حکمران کو لاحق خطرے کے ٹلتے ہی غیر مسلم حکمران کی معاونت سے کنارہ کشی اختیار کی جائے۔ یوں الحوالی اور الاؤدہ ان کے ساتھی دستخط کنندگان کو تحریک ملی تھی کہ وہ کویت کی آزادی کے فوراً بعد امریکی دستوں کے نکل جانے کا مطالبہ کریں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ شاہی گھرانے سمیت تمام سعودیوں کے لیے غیر ملکی دستوں کی موجودگی حساس مسئلہ ہے۔

ابھرتی ہوئی حزب اختلاف

مملکت میں امریکی دستوں کی موجودگی پر متوشش لوگوں نے شاہ کو بھیجے گئے مذاکرے کے مندرجات خفیہ نہ رہنے دیے۔ مذاکرے کے خلاف اگر کوئی جذبات موجود تھے تو ان کی وجہ مذہب کے متعلق اس کے مندرجات نہیں تھے۔ اس کے بالکل برعکس مذاکرہ مذہبی اعتبار سے خاصا مضبوط تھا۔ درحقیقت مذاکرے کی زبان، انداز اور پیغام سب اس طرح کا تھا کہ دستخط کنندگان اسلام پسندوں کی صف میں آتے تھے اور بالخصوص اخوان المسلمین اور اصلاح کے متعلق اس کے فلسفے سے متاثر لگتے تھے۔ یہ نتیجہ اخذ کرنا بھی درست نہیں کہ یادداشت کا مرکزی محرک سیاسی تھا۔ بظاہر تو اس کا محرک مذہبی لگتا ہے۔ یہی وجہ تھی کہ دستخط کنندگان نے دعوہ یعنی تبلیغ کو مسلم ریاست کا سب سے بڑا مشن قرار دیا تھا۔ اس یادداشت کے ذریعے ریاست کو بتایا گیا تھا کہ اس کا کردار شریعت کی علمبرداری اور دعوہ کی سرپرستی ہے۔ اس کی مخالفت تو ان بنیادوں پر ہوئی تھی کہ اس نے حکمرانوں پر کچھ زیادہ ہی تنقید کی تھی جسے مقتدرہ اور مذہب کے بہت سے لوگ فتنے کا پیش خیمہ گردانتے تھے۔ بہرکیف، سعودی وام میں مذاکرہ کے لیے خاصی ہمدردی پائی جاتی تھی۔ بعض ماہرین کا یہ خیال درست ہے کہ تب نہ صرف سعودی عرب بلکہ پوری عرب دنیا میں انقلابی اسلام اور اسے سیاسیانے کا عمل عروج پر تھا۔ اصل مسئلہ یہ تھا کہ لہجہ بدل گیا تھا۔ 'خطاب شوال' وفاداروں کی عرضداشت تھی اور مذاکرہ کی تنقید خاصی کڑی تھی۔ اگرچہ مذاکرے میں بھی انھیں اقتدار سے الگ کرنے کا مطالبہ نہیں تھا لیکن ان کے جوا کو چیلنج ضرور کیا گیا تھا۔ اسی طرح کی ایک اور کوشش شہری حقوق کے دفاع کے لیے بنائی گئی کمیٹی تھی۔ اس کمیٹی کی سربراہی طبیعیات دان محمد المسعری اور وکیل سعد الفقیہ کے پاس تھی۔

پچھلے چند برسوں سے حزب اختلاف والوں نے اپنا لائحہ عمل بدل دیا ہے۔ اس میں تنظیم کی بہتری اور افرادی قوت کو بڑھانے پر توجہ دی گئی ہے۔ برطانیہ اور دیگر یورپی ممالک میں موجود اسلام پسندوں نے اس کی خاصی حمایت کی ہے لیکن بیرونی استعانت کی افادیت محدود رہتی ہے۔ عام سعودیوں سے ان کا رابطہ محدود ہے۔

غیر ممالک سے ملنے والی حمایت کا ملنا بھی غیر موثر نہیں اور سعودی عرب پر زیادہ عوامی شراکت اور حکمرانوں کی جواب دہی کے لیے دباؤ بڑھ رہا ہے۔ اسے مجبور کیا جا رہا ہے کہ اپنے مخالفین کے ساتھ نسبتاً بہتر سلوک کرے۔ لیکن ایک اہم بات یہ ہے کہ انسانی حقوق کے حوالے سے سعودی عرب کا ریکارڈ بعض دیگر عرب ممالک سے بہت بہتر ہے۔ مثال کے طور پر 'مذاکرات' پیش کرنے والوں کو کوئی جسمانی ضرب نہیں پہنچائی گئی۔

مختصر یہ کہ سعودی ابھرتی حزب اختلاف حکمرانوں کے جواز کو تو چیلنج کرتی ہے لیکن سیاسی عمل میں اسلام کے جواز کو نہیں۔ یہ اور بات ہے کہ حزب اختلاف کے کچھ لوگوں کو علم ہے کہ حکمران اسلام کو استعمال کرتے ہوئے اپنے اقتدار کو طول دیتے ہیں۔ چنانچہ المسعری نے اپنی کاتب 'Holding the Rulers Accountable' میں اس موضوع کو 'محاسبات الحکم' کے عنوان سے بیان کیا ہے۔ لیکن المسعری بھی اپنے اعتراضات کی بنیاد ابن تیمیہ کی تعلیمات کو قرار دیتا ہے۔ یوں دیکھا جائے تو جدید سعودی عرب میں متنازعہ مسئلہ اسلام میں سیاست کا کردار نہیں، اصل تنازعہ یہ ہے کہ اسلام، اس کی علامات اور اداروں کو اقتصاد، سیاست اور ثقافت میں کس طرح برتا جا رہا ہے۔ اسلامی حکومت کے مبادیات 'الامر بالمعروف و نہی عن المنکر' میں طے ہوتے ہیں۔ بطور طبیعات داں المسعری کے سائنسی انداز نظر کا نتیجہ ہے کہ وہ قانونیت اور اداریت کے ان مغربی تصورات کو اپنانے پر آمادہ ہے، جنھیں اب تک سعودی حکمران وہابیت برانڈ اسلام کے خلاف جانتے ہیں۔ المسعری قرار دیتا ہے کہ سیاسی جماعتوں کی صورت متحد ہونے کے بعد بھی مسلمان خیر میں شرکت اور شر سے مناہی کا خدائی حکم بجا لا سکتے ہیں۔ یعنی قرآن میں مسلمانوں کے لیے جماعت سازی کا حکم المسعری کے نزدیک سیاسی جماعت کا حکم ہے اور اسے وہابی اصول کے تحت بدعت سمجھا جائے گا۔ المسعری 'تعدد الاحزاب' یعنی کثیر جماعتی نظام کی حمایت کرتا ہے اور سعودی نظام میں یہ قطعاً نئی شے ہے۔ اسے سعودی حکمرانوں کی اس اسلامی تعبیر پر اعتراض ہے کہ منظم سیاسی زندگی بدعقیدگی کے مترادف ہے۔ اگرچہ المسعری جمہوریت کا نام نہیں لیتا لیکن کئی جمہوری اصلاحات کی سفارش کرتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ ایسی آزاد عدلیہ ضروری ہے جو حکمرانوں کو بھی جوابدہ ٹھہرا سکے۔

مستقبل

گیارہ ستمبر نے ایک پینڈورا بکس کھول دیا۔ اگر سعودی حکمرانوں نے معاشرے میں بڑھتی بے چینی کا خیال رکھا ہوتا اور ریاست اور معاشرے کے درمیان تعلقات کو بہتر بنایا ہوتا تو کیا نیویارک پر ہونے والے حملوں سے بچا جا سکتا تھا؟ اس سوال کا جواب دینا مشکل ہے، لیکن اتنا تو کہا جا سکتا ہے کہ سعودی حکمران معاشرتی و اقتصادی ترقی اور سیاسی اصلاح کے درمیان موجود خلیج کو محسوس نہ کر سکے۔ درست ہے کہ سعودی آبادی میں اضافہ ہو رہا ہے اور تیل کی قیمت گر رہی ہے اور یہ بھی درست ہے کہ فی نفر آمدن اسی کے عشرے کے اوائل

کے بعد نوے کے عشرے کے اواخر تک نصف رہ گئی ہے۔ لیکن یہ بھی اتنا ہی درست ہے کہ سعودی گھروں، تعلیم، صحت، زراعت اور ملکی زیریں ڈھانچے کی جدت کاری پر بھاری خرچ کر رہے ہیں۔ بالآخر سعودیوں کو ٹیکس دینا پڑیں گے اور نتیجتاً وہ نمائندگی اور سیاسی کیک میں حصے کا مطالبہ کریں گے۔ ابھی کوئی بیس سال پہلے ہیلر اور سیفرن نے پیش گوئی کی تھی کہ سیاسی نمائندگی کی جو وبا جدید ہوتی معاشرتوں کو لاحق ہے، جلد ہی سعودی عرب کو بھی لگ جائے گی۔ سعودی عرب میں موجود حالات کو دیکھتے ہوئے ہیلر اور سیفرن کے اس نتیجے سے اتفاق کرنا پڑتا ہے کہ جوں جوں متوسط طبقے میں اضافہ ہوگا اور شہزادے جدید تعلیم پائیں گے، موجودہ سیاسی نظام بحیثیت مجموعی ان کے لیے ناقابل ہونے لگے گا۔ اگر بن لادن کو اپنی سیاسی پوزیشن کی نمائندگی کا موقعہ ملا ہوتا یعنی امریکی دستوں کے ٹھہرنے یا نکل جانے پر بحث کے دروازے بند نہ رہے ہوتے تو گیارہ ستمبر کے واقعات رونما نہ ہوتے۔ کم از کم فریڈ ہالیڈے یہی سمجھتا ہے۔ یہ سوال تو خیر درسگاہی نوعیت کا ہے اور اس کا درست جواب دینا خاصا مشکل ہے لیکن اسے پیش کرنے کا اصل مقصد اس امر پر زور دینا ہے کہ چیلنج اور حزب اختلاف دونوں سے نمٹنے کے لیے سعودی عرب کو اپنی حکمت عملی بدلنا ہوگی۔ ناقدین سے شہریت چھین لینا، انھیں ملک بدر کرنا یا جیل بھجوا دینا ایسے اقدامات ہیں جن پر مکالمے کی ضرورت ہے۔ جب مکالمے، سیاسی اظہار اور تنظیم کے دروازے بند ہوتے ہیں تو بہت سے سیاسی کارکن انتہا پسندی کی راہ اختیار کرتے ہیں۔ اگر ۱۹۹۶ء کے خبر ٹاورز میں بم دھماکوں، ۱۹۹۸ء میں کینیا اور تنزانیہ کی امریکی سفارت خانوں پر بم پھینکنے اور گیارہ ستمبر کے حملے میں بن لادن کو ملوث کرنا ہے تو پھر سیاسی عمل میں شریک نہ کیے جانے والے مذہبی انتہا پسندی کی راہ اختیار کرسکتے ہیں۔ ایک سعودی ترجمان کا کہنا ہے:

۱۹۹۰ء تک بن لادن سعودی عرب واپس آ کر اپنے خاندانی کاروبار کو چلانے لگا تھا۔ کویت پر عراق کے حملے کے بعد اس نے شاہی خاندان کو قائل کیا کہ سلطنت کے تحفظ کے لیے ایک عوامی دفاع کا بندوبست کیا جائے اور افغان جنگ میں حصہ لینے والے لڑاکوں پر مشتمل ایک فوج تشکیل دی جائے۔ اس کی بجائے شاہ فہد نے امریکیوں کو دعوت دے دی۔ اس پر بن لادن کو شدید صدمہ ہوا۔ ۵،۴۰،۰۰۰ امریکی فوجیوں کی سعودی عرب آمد شروع ہوئی تو بن لادن نے شاہی خاندان پر تنقید شروع کر دی اور سعودی علما کو اپنے ساتھ ملانے لگا کہ وہ ملک میں غیر مسلموں کی موجودگی کے خلاف فتوے دیں۔

> کویت کی آزادی کے بعد بھی کوئی بیس ہزار امریکی فوجی سعودی عرب میں اپنے اڈوں پر جم گئے تو لادن کی تنقید تیز ہوگئی۔ ۱۹۹۲ء میں وزیر داخلہ پرنس نائف کے ساتھ اس کی ایک گرما گرم ملاقات ہوئی اور لادن نے اسے اسلام کا غدار قرار دیا۔ نائف نے شاہ فہد سے شکایت کی اور بن لادن کو ناپسندیدہ شخصیت قرار دے دیا گیا۔ اس کے باوجود بن لادن کے حمایتی شاہی خاندان میں موجود رہے۔ ۱۹۹۲ء میں بن لادن سوڈان چلا گیا۔ شاہی خاندان پر اس کی تنقید جاری رہی اور بالآخر وہ

اتنے دق ہو گئے کہ ۱۹۹۴ء میں اس کی شہریت منسوخ کر دی گئی۔

اس پیراگراف سے بھی پتہ چلتا ہے کہ اگر ادارے اور جمہوری یا کم از کم مشاورتی راستے موجود نہ ہوں تو دباؤ کس طرح اپنے لیے راستہ بناتا ہے۔ایک بار پھر اس سارے فرسودہ نظام کی ذمہ داری سعودی حکومت پر جاتی ہے۔معاشرے کو کمزور کرنے کے عمل میں سعودی ریاست نے انجانے میں خود کو کمزور کر لیا ہے۔سعودی حکمرانوں نے اپنی تاریخ میں داخلی چیلنجوں کا مقابلہ کرنے کے لیے معاشرے مُس عوامی طاقت کی بنیاد تعمیر کرنے کی بجائے سوسائٹی کو ٹکڑوں میں تقسیم کرنے کو ترجیح دیے رکھی۔

شہزادے ملکی اقتصاد کا حصہ ہیں۔ان کے پاس بلینیوں کے شیئر اور سینکڑوں کمپنیوں کی ملکیت ہے۔انھیں بھی سیاست میں نیچے سے اوپر آنے کا حق ملنا چاہیے۔یہ بھی پارٹیاں بنائیں اور سعودی معاشرت کی ترقی میں حصہ لیں اور تکثیری سیاست کی ترویج کریں۔یہ بھی عام شہری یا رہنما کی حیثیت سے ملک کے سیاسی منظر نامے کی تقلیب میں حصہ لے سکتے ہیں۔کاروباری منافع کی طرح سیاسی سرگرمی کا منافع بھی ہوتا ہے۔شخصی سیاست پر انحصار کے نتیجے میں سعودی حکمرانوں نے اس امر کو نظر انداز کر دیا ہے کہ باقی دنیا کے ساتھ میل جول نے معاشرے کی ساخت پر انقلابی اثر ڈالا ہے۔تیل کی دولت کے گرد متحد معاشرت بالآخر اس دولت کی تقسیم پر لڑنے لگتی ہے اور ایسے مسائل اٹھ کھڑے ہوتے ہیں، جنھیں شخصی سیاست حل نہیں کر سکتی۔سعودی عرب میں اب تک کوئی خود مختار اور نمائندہ تنظیم موجود نہیں جو ادارہ جاتی انداز میں پیچیدہ سیاسی مطالبوں کو پرکھ اور سمجھ سکے۔

ریاست کی طرف سے ردعمل کے طور پر تین طرح کے اقدامات دیکھنے کو ملتے ہیں۔ان میں سے اہم کو انضباطی کہا جا سکتا ہے۔کوئی بھی ایسا اقدام جو قانونی اور ادارہ جاتی ڈھانچے کو مضبوط کرتا ہے، وہ انضباط کو بھی تقویت دیتا ہے اور تعزیری اقدامات کی ضرورت کم ہونے لگتی ہے۔مثبت ردعمل میں شاہ فہد کا یہ فیصلہ بھی شامل تھا کہ ۱۹۹۰ء کے احتجاج میں حصہ لینے والی خواتین کو درس گاہوں سے نکال دیے جانے کا عمل ختم کیا جائے اور انھیں یونیورسٹیوں میں واپس لے لیا جائے۔علاوہ ازیں اس نے ان کے مالی نقصان کی تلافی بھی کی۔۱۹۹۳ء میں مجلس شوریٰ بنائی گئی جو سعودی سیاسی نظام میں اہم ترین اختراع ہے۔عجیر سمجھتا ہے کہ اس مجلس کی ساخت نوے کے عشرے کے اوائل میں ہونے والی عرضداشت کا نتیجہ ہے۔چونکہ یہ مجلس منتخب نہیں بلکہ نامزد اراکین پر مشتمل ہے، چنانچہ اس میں اساسی سطح کی کمزوری موجود ہے۔لیکن اس کے باوجود یہ درست سمت میں ایک اہم اور مثبت قدم ہے۔۱۹۹۷ء میں اس مجلس کے اراکین کی تعداد بڑھا کر نوے کر دی گئی اور ۲۰۰۱ء میں ایک سو بیس۔ناممکن نہیں کہ کوئی دس سالوں کے بعد سعودی حکمرانوں کی ایک نئی جماعت جزواً منتخب کونسل کا راستہ اختیار کرے۔سیاسی جواز خیزی اور ریاستی معاشرتی تعلقات کے حوالے سے موجود نازک مسائل کے حل کا ایک طریقہ یہ بھی ہے۔بہتر حکومت کے یہ مطالبات نئے نہیں ہیں۔ساٹھ کے عشرے میں بھی روشن خیال شہزادوں نے شہزادہ طلال کی سربراہی میں آئینی بادشاہت کا مطالبہ کیا تھا تا کہ شاہی خانوادے کی مراعات کو محدود کیا جا

سکے اور جزواً منتخب پارلیمنٹ بنائی جا سکے۔ روایت کی بقا کو جمہوری حکومت کے لیے ضروری انتظامات کے ساتھ متصادم خیال کرنا درست نہیں ہوگا۔ اسی طرح شوریٰ اور جمہوریت کو باہم الگ خیال کرنا بھی غور طلب مسئلہ ہے۔ امین ساعتی نے شوریٰ کو جمہوریت سے بہتر قرار دیا۔ وہ کہتا ہے کہ شوریٰ خدائی نظام ہے اور تمام زبانوں اور جگہوں کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ وہ قرار دیتا ہے کہ سیاسی جماعت مسلمانوں کو تقسیم کرتی ہے، جب کہ مسلمانوں کو اپنی صفیں متحد کرنے کا کہا گیا ہے۔ جمہوریت پر اس کا اعتراض یہی ہے کہ یوں مسلمان تقسیم ہوتے ہیں۔ اس طرح کی علیت مسلم معاشرت میں جمہوریت کے مسئلے کی ضرورت سے زیادہ اور گمراہ کن سادہ معنوں میں دیکھتی ہے۔ نتیجتاً شوریٰ کا نظام اچھی حکومت کے دیگر تصورات کے ساتھ آہنگ پیدا نہیں کر پاتا؛ ساعتی کے نزدیک جمہوریت کے غیر موزوں ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے۔ اس کا اصرار ہے کہ سعودی عرب میں اچھی حکومت کا قیام شوریٰ اور نامزد شوریٰ کی مدد سے بھی ممکن ہوسکتا ہے۔

تعزیر و تعذیب بھی موجود ہے لیکن عراق وغیرہ کے مقابلے میں سعودی عرب اور گلف کی دیگر ریاستوں نے یہ طریقہ بہت زیادہ نہیں اپنایا۔ لیکن جب ریاست انضباط اور تقسیم کے لیے کام کرتی ہے تو تعذیب کا عمل اہم ہوجاتا ہے۔ اصل چیلنج یہ ہے کہ سیاسی اور اقتصادی تقسیم کو بہتر بنایا جائے۔ جیسا کہ نوے کے عشرے کے اوائل کی عرضداشت سے بھی پتہ چلتا ہے کہ سیاسی نظام اور معاشرے کی کشادگی کی خاصی گنجائش موجود ہے۔ اب وہ زمانے نہیں رہے کہ حکومت لوگوں کو روٹی دے کر یا سیاسی حلیف خرید کر نچنت ہو بیٹھے۔ سیاسی عمل میں شمولیت کا راستہ ہی سیاسی اقدار، استحکام، جواز اور شہریت کے اشتراک کا راستہ ہے۔ اس کے بعد بھی دولت یا دیگر اقتصادی فلاح کی تقسیم میں مساوات کی اہمیت کم نہیں ہوتی۔ سنی حلیفوں اور شیعہ مخالفوں دونوں کو اس عمل میں شریک ہونا ہوگا۔ یادداشت میں مالی بدعنوانی اور دولت کی مساوی تقسیم کی ضرورت دونوں کا نمایاں انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ سعودی حکمرانوں نے بین الاقوامی سطح پر فلاح کے کاموں میں دل کھول کر خرچ کیا ہے۔ غریب مسلم ممالک کی مدد کی گئی ہے اور یورپی یونیورسٹیوں میں عربی اور اسلام کے مطالعات کے لیے کئی ادارے قائم کیے گئے ہیں۔ انھوں نے یہ سب کام اسلام کے نام پر کیا۔ انھیں چیلنج کرنے والے بھی اسلام کا نام ہی استعمال کررہے ہیں۔ سعودی عرب میں ریاست اور معاشرت کے درمیان کشاکشن روز افزوں ہے اور سیاسی عمل میں اسلام کو مزید دخیل کیا جارہا ہے۔ اس کشمکش کے نتائج پر قبل از وقت کچھ کہنا مشکل ہے۔ حالاں کہ شاہی گھرانے کے نوجوان اور بردبار شہزادے حکومتی مشینری میں زیادہ سے زیادہ حصہ لینے لگے ہیں۔ کوئی وجہ نہیں کہ مستقبل میں کسی الحوالی یا الاوٗدہ کو اپنے جیسے روشن خیال اور سیاسی آزادی کے داعی شہزادے سعودی فیصلہ سازوں میں نہ مل سکیں۔ کچھ آثار تو ابھی نظر آنے لگے ہیں۔ جنوری ۲۰۰۳ء میں شاہی خانوادے نے پہلی بار ہیومن رائٹس واچ کو ملک میں کام کرنے کی اجازت دی۔ ان تمام معلومات کے پیش نظر کہا جا سکتا ہے کہ فقط انضباط کے ذریعے ہی سعودی حکومت اور عوام سیاست کو ممکنات کا فن بنا سکتے ہیں۔ اسلام کی صورت میں ان کے پاس ایک مشترکہ

پلیٹ فارم موجود ہے۔ان کے لیے اصل چیلنج یہ ہے کہ مکالمے، باہمی رواداری اور بقائے باہمی جیسی اقدار کو اس مشترکہ پلیٹ فارم پر کس طرح تلاش کریں۔

[بشکریہ'اسلامی ریاست: جواز کی تلاش'، مرتبہ شاہرام اکبرزادے، عبداللہ سعید]

اسلامی جمہوریہ ایران میں اصلاح کی سیاست

فریدہ فرحی

ترجمہ: محمد ارشد رازی

مصنفہ نے ۱۹۸۰ء میں کلوریڈو یونیورسٹی سے ماسٹرز حاصل کی۔ ۱۹۸۶ء میں سیاسیات پڑھاتی رہی ہیں۔ انھوں نے تہران یونیورسٹی اور شہید بہشتی یونیورسٹی میں بھی پڑھایا ہے۔ ۱۹۹۳ء سے ۱۹۹۸ء تک یہ تہران میں پولیٹیکل اینڈ انٹرنیشنل اسٹڈیز سے وابستہ رہیں۔ اب وہ ہونولولو میں مقیم ہیں اور آزادانہ تحقیق کررہی ہیں۔ ان کی تصنیفات میں 'Statis amd Urban Based Rovolution: Iran and Nicaragua' زیادہ معروف ہے۔ انقلابوں کے تجزیے اور ایرانی سیاست اور خارجہ پالیسی کے حوالے سے ان کے مضامین؛ 'Comparative Political Studies'، 'Theories and Societies'، 'General of Developing Societies'، 'Iranian Journal of Cultural International Affairs'، اور 'International Journal of Politics' میں باقاعدگی سے چھپتے رہے ہیں۔

زیر نظر مضمون میں مترجم نے حوالوں کے ماخذ اپنی ترجمہ شدہ کتاب 'اسلامی ریاست: جواز کی تلاش' میں شامل نہیں کیے ہیں، لیکن قارئین انگریزی زبان میں شائع اصل کتاب 'Islam and Political Legitimacy' میں شامل ان تمام حوالوں کی تفصیلات اور ماخذ سے استفادہ کرسکتے ہیں۔

۱۹۹۹ء کے اواخر میں آیت اللہ حسینی علی منتظری نے حجتہ الاسلام عبداللہ نوری کے باپ کو ٹیلی فون پر اپنی حمایت کا یقین دلایا اور کہا؛ ''ثابت قدم رہو کیوں کہ تمھارا بیٹا اپنے عقیدے اور مذہب کے باعث قید کیا گیا ہے۔'' نمایاں انقلابی خدمات سرانجام دینے والے عبداللہ نوری کو مختلف طرح کے الزامات لگا کر پانچ سال کے لیے جیل بھجوایا گیا تھا۔ انھوں نے آزادیٔ اظہار کے دفاع، مذہبی رواداری کی ضرورت اور بے ضابطہ طرز حکومت

کے استرداد میں علما کی ایک خصوصی عدالت میں بیان دیا تھا۔ ان پر لگنے والے الزامات کا تعلق اس بیان سے تھا۔ صورت حال سے بے خبر شخص یہی سمجھے گا کہ آیت اللہ مذہبی جذبات اور راست بازی سے غافل ایک حکومت اور اس کی اپوزیشن کے تعلقات پر بات کر رہے ہیں۔ لیکن آیت اللہ منتظری اہل تشیع کے نزدیک ایک ممتاز مرجع تقلید ہیں اور کبھی ایران کا طاقتورترین مذہبی رہنما بننے کی راہ پر گامزن تھے۔ لیکن اب انھیں گھر پر نظر بند رکھا گیا ہے کیوں کہ وہ مذہبی حکومت پر جبر کا الزام لگا رہے تھے۔ انھوں نے یہ سارا بیان ایک اسلامی حکومت کے خلاف دیا جس کے برسر اقتدار آنے میں انھوں نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تھا۔ ایران میں ہر کسی نے ان کے الفاظ کی قوت اور ان میں چھپی ستم ظریفی کو محسوس کیا۔ ابھی صرف ایک نسل پہلے دیگر بہت سے لوگوں کے ساتھ ساتھ ایک ایسی حکومت کی مخالفت پر عالموں کو بھی قید و بند سے گزرنا پڑا جسے وہ ناجائز اور لادین سمجھتے تھے۔ اسلام پسندوں نے تاثر دیا تھا کہ اقتدار میں آنے کے بعد ہی وہ عوام میں مقبول ایک جائز حکومت تشکیل دے سکتے ہیں۔ بیس برس کے بعد اسی اسلامی حکومت کے اپنے جواز کے چیلنج کا سامنا ہے۔ اسلام کی مختلف شکلوں کے درمیان کھلی مسابقت اور واضح تصادم سے ہی ایرانی سیاسی افکار میں اسلامی سیاسی اقدار کے حوالے سے موجود ہلچل کا پتہ چلتا ہے۔ اس طرح کی ہلچل مسلمانوں کے دیگر ممالک میں ابھی شاید موجود نہیں۔ اسلام کی ان شکلوں میں سے ایک کے علمبردار قرار دیتے ہیں کہ اہل ایمان کی رہنمائی کے لیے مذہبی احکام کی تعبیر اور مختلف مذہبی اور سیاسی اصولوں کی تشکیل و تعبیر ہی مذہبی رہنماؤں کی ذمہ داری ہے، جب کہ دوسرے گروہ کا اصرار ہے کہ جمہوری عمل کی بنیاد پر سیاسی فیصلہ سازی کا حق بھی مذہبی کمیونٹی کے پاس ہونا چاہیے۔ شورش، بدامنی اور سیاسی جمود سے تھکی ہوئی آبادی کے شکوک بڑھتے جا رہے ہیں کہ اس طرح کا اختلاف بذریعہ گفت وشنید حل نہیں ہو پائے گا۔ بعض اوقات ختم نہ ہونے والا اختلافات کا یہ سلسلہ ایرانی ریاست کی تعمیر نو کے منصوبوں کو مشکوک کر دیتا ہے۔ اس کی دعویدا حکومت کو اپنے وجود کے جواز کا سامنا ہونے لگتا ہے۔

عوامی تشکیک، مقابلہ بازی اور کشمکش آج کی ایرانی سیاست کا امتیازی نشان بن چکے ہیں اور اس مضمون میں انھی کا جائزہ لینا مقصود ہے۔ عجب بات یہ ہے کہ اسلام کی مختلف شکلوں کے مابین اس کشمکش کے منابع بیس برس پہلے آنے والے انقلاب کے اسلامی کے ساتھ ساتھ جمہوری پہلوؤں میں بھی دیکھے جا سکتے ہیں۔ شخصیت پرستی پر مبنی ریاست کے خلاف ۱۹۷۹ء کا انقلاب اس لیے کامیاب ہوا تھا کہ اسے قوتوں کے ایک کثیر طبقاتی اتحاد کا سامنا تھا۔ کم از کم ظاہری طور پر اور آغاز میں انقلاب برپا کرنے والی قوتوں نے جمہوریت اور عوامیت پر آمادگی ظاہر کی تھی۔ ظاہر ہے کہ جمہوریت؛ شخصی، تاعمر وراثتی اور بے ضابطگی سے متصف نظام حکومت کے متضاد نظام ہے۔ تاہم جس پیچیدہ گفت وشنید کے نتیجے میں عارضی انقلابی حکومت کی تشکیل کو عوامی حمایت میسر آئی تھی، اسے دو مضبوط بنیادوں پر مسترد کیا گیا تھا کہ نہ شخصی حکمرانی اور نہ ہی آمریت۔

یہ تو انقلاب کے بعد ہوا کہ شخصی حکومت اور آمریت الگ الگ ہو گئیں لیکن آمریت کو دوبارہ نافذ کر دیا

گیا۔ اس بار یہ کام اسلامی جمہوریت جیسی عجوبہ روزگار تخلیق کے نام پر کیا گیا۔ اسے، ایرانی انداز کی جمہوریت یوں کہا جا سکتا ہے کہ شخصی، وراثتی اور تاعمر حکمرانی ختم کی گئی اور صدر اور پارلیمنٹ جیسے جمہوری ادارے عام انتخابات کے ذریعے وجود میں آئے۔ ساتھ ہی کھیل کے کلیدی کھلاڑیوں اور منظر عام پر موجود سیاسی طبقات کے درمیان قواعد کا پیچیدہ نظام بھی تشکیل پایا اور اس نے بادشاہت کے تحت چلنے والے نظام کی جگہ لے لی۔ اس کے اسلام ہونے کی حیثیت پر بحث بعد میں آئے گی کہ یہ کس طرح ایک نہایت بارسوخ اور غیر انتخابی سیاسی مذہبی رہبر اور شوریٰ نگہبان جیسے اداروں پر مشتمل تھی جنھیں جمہوری اداروں کے پہلو بہ پہلو قائم کیا گیا اور آئینی طور پر اس طرح کے اختیارات دیے گئے کہ جمہوری آئینی طریقے غیر اسلامی نتائج نہ دینے لگیں۔ چونکہ نیا آنے والا نظام بالائی انقلابی طبقے کے ایک تنگ حلقے پر مشتمل ہونا تھا اور اہل ایمان سے ایک سخت ضابطہ اخلاق کا متقاضی تھا، چنانچہ یہ اپنے اس پہلو میں آمرانہ تھا۔ نوری کے مقدمے اور بیس برس پہلے کے حقیقی یا تصوراتی جمہوری اصولوں پر اس کے ڈٹ جانے کے نتیجے میں ایرانی انقلاب نے اپنا چکر پورا کرلیا ہے۔ ایک بار پھر جمہوری حکومت کا ایک انقلابی مطالبہ سامنے آیا ہے۔ وراثت کے بغیر قانون پر مبنی ریاست کا مطالبہ جس میں آمریت کا استرداد بھی شامل ہے، اس بار مطالبہ کیا گیا ہے کہ مطلوبہ حکومت کسی بھی شکل میں ہوسکتی ہے۔ نوری کو آیت اللہ منتظری کی حمایت حاصل ہوئی۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ نوری کا مطالبہ کسی تنہا سیاسی منحرف کی آواز نہیں تھی۔ یہ آواز اندر کے حلقے سے ایک مذہبی رہنما نے اٹھائی تھی۔ یہ آواز ایک ایسے شخص نے اٹھائی جو بہت سے انتظامی اور قانون سازی کے مناصب پر فائز رہ چکا تھا۔ پھر اسے عالموں کے حلقے سے تعلق رکھنے والے ایک اور اصلاح پسند حکومت کے علمبردار حجتہ الاسلام محمد خاتمی نے وزیر داخلہ بنا دیا۔ خود خاتمی غیر متوقع طور پر ۱۹۹۷ء کے انتخابات میں بھاری ووٹ لے کر صدر بنے تھے۔ انھوں نے قانون پر مبنی معاشرے اور حکومت کے وعدے پر یہ کامیابی حاصل کی تھی۔

ایران میں ہونے والے حالیہ واقعات کو بیس سال پہلے شروع ہونے والے انقلابی عملوں کا نقطہ ارتکاز کہا جائے یا یہ محض بے ربط وقوعات ہیں؟ مستقبل کے مؤرخ کو یہ فیصلہ کرنے کے لیے ماضی پر متانت بھری نظر ڈالنا پڑے گی۔ نوری کے مقدمے نے ایک بات بہرحال پوری طرح واضح کردی ہے۔ آمرانہ اسلامی ریاست کے داعی بعض علما اور دیگر بہت سے حامی ہر طرح سے ایران کے مستقبل اور اس کے پُر ہنگام سیاسی نظام کا حصہ رہنا چاہتے تھے؛ اور وہ نہایت شدت کے ساتھ جمہوریت پسند تھے۔ جیسا کہ نیچے بھی واضح کیا جائے گا کہ یہ وابستگی سیاست میں مذہب کی جمہوری شراکت کے ساتھ تھی اور سیاست سے مذہب کی علیحدگی کے ساتھ نہیں تھی۔ اس کے باوجود اس سیاسی کھیل کے جمہوری پہلو اور اسے داخل سے درپیش چیلنج نظر انداز نہیں کیے جاسکتے۔

آگے چل کر میں اسلامی قوتوں کے پیچیدہ باہمی تعاملات اور ان کے ساتھ وابستہ اسلام کی مختلف شکلوں پر روشنی ڈالوں گی۔ میری کوشش ہوگی کہ ایران میں موجودہ 'جمہوری چیلنج' اور ایران کی مذہبی مقتدرہ کے اندر اس

چیلنج کے مقام کی وضاحت کروں گی کہ اگر چہ سیاسی جدوجہد میں مصروف سیاسی گروہ نے اپنی بقا کے لیے پیدا کیا لیکن یہ ان کے ہاتھ سے پھسلا اور وسیع تر جمہوری مضمرات اور امکانات کی حامل کسی شے میں ڈھل گیا۔ ظاہر ہے کہ امکانات محض امکانات ہی ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود قوتوں کے مابین مسابقت کے اس سیاسی کھیل کے وجود سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ساری سیاسی قوتیں خود کو اسلامی اصولوں کی علمبردار قرار دیتی ہیں۔ کوشش کی جائے کہ اس باب میں مابعد ایرانی انقلاب کے تجربے کے خصائص بیان کیے جائیں۔ اس تجربے کے خصائص جسے ابھی تک اپنے جواز کو چیلنج درپیش ہے اور اس ملک کا تجربہ اسلامی ریاست ہے۔

ایک متحدہ اسلامی ریاست، جاگیروں کا مجموعہ یا دونوں؟

ایران میں تکثیری سیاست کے موجودہ رجحان کی جڑیں کہاں تلاش کی جائیں؟ عجب بات ہے کہ یہ جڑیں انقلاب کے بعد کی اسلامی ریاست میں ہی تلاش کرنا ہوں گی، اور یہ جڑیں معاشرے پر ریاستی کنٹرول کی اصطلاحات میں بیان ہونے والی اتحاد خیز اقتدار کے قیام کی کامیابی میں بھی تلاش کی جا سکتی ہیں۔ میں نے لفظ عجب سوچ سمجھ کر برتا ہے، کیوں کہ انقلاب کے بعد کی اسلامی ریاست کو بالعموم آبادی کو دبا کر رکھنے کی صلاحیت کی اصطلاحات میں سمجھا جاتا ہے اور اسے ادارہ جاتی تقصیر کے انداز سے نہیں دیکھا جاتا۔ یقیناً سوسائٹی میں اتحاد کے حصول اور اکائیت کی تشکیل انقلاب کے بعد کا اہم تجربہ تھا لیکن اس کامیابی کے کچھ نتائج وعواقب ان چاہے بھی تھے اور پھر یہ بھی ضروری نہیں تھا کہ اس کامیابی کے ساتھ مربوط اور مرکزیت کے حامل ادارے بھی وجود میں آئیں۔

سیاسی یکجائی کا عمل بڑی تیزی اور بے رحمی سے مکمل ہوا۔ پرانی حکومت کا انہدام ہوا تو اس وقت موجود اداروں اور ایرانی ریاست کے وافر وسائل قبضائے گئے اور انھیں تطہیر کے عمل سے گزارا گیا۔ متوازی حفاظتی اور عسکری ادارے قائم کیے گئے تا کہ پرانی حکومت کے اداروں میں موجود باقیات کسی طرح کا انحرافی عمل شروع نہ کریں۔ قانونی نظام کو مذہبی عملداری میں دے دیا گیا۔ سیال انقلابی تناظر سے معرض وجود میں آنے والی ادارہ جاتی تنظیم وترتیب کو اسلامی جمہوریہ ایران کے آئین کی صورت میں مجسم کیا گیا جو بقول اصغر شیرازی تضادات سے بھرا پڑا تھا اور ایرانی انقلاب میں شامل متضاد سیاسی قوتوں کا علمبردار تھا۔ شیرازی آئین میں موجود دو بنیادی تضادات کی نشاندہی کرتے ہیں، جنھوں نے بعد از انقلاب کے ایران کی پیش رفت پر اہم اثرات مرتب کیے۔ ایک تضاد آئین میں موجود اسلامی قانون اور غیر اسلامی عناصر کے درمیان تھا۔ دوسرے تضاد کا تعلق جمہوری اور غیر جمہوری عناصر سے تھا جن کی بنیاد مقتدرہ کے متعلق تصورات پر تھی۔ ان میں سے ایک تصور عوام کا تھا اور دوسرا سلامی فقہ کے ماہرین کا۔ جمہوری اور غیر مذہبی عناصر کی مثال کے طور پر آئین بنانے کی ضرورت، صدارتی انتخابات میں لوگوں کی شمولیت، پارلیمنٹ، مقامی کونسلوں اور مذہبی رہنماؤں کی کونسل کی صورت دیکھی جا سکتی

ہے۔ دیگر اداروں کی برتری کے باوجود جمہوریت اور غیر مذہبی عناصر پارلیمنٹ کو حاصل اختیارات اور انسانی حقوق کو جزوی طور پر ماننے پر بھی آمادہ نظر آتے ہیں۔ ان انسانی حقوق میں ایرانیوں کے مابین مساوات اور رائے، پریس اور سیاسی جماعتوں کی تشکیل جیسی آزادیاں شامل ہیں۔

آئین کے انسانی قانونی عناصر بھی بڑے واضح ہیں۔ سب سے پہلے تو یہ کہ ریاست کو واضح طور پر اسلامی قرار دیا گیا ہے۔ اس کی قانون سازی کے عمل شریعت کے ماتحت ہیں اور ان پر مسلم قانون کے ماہرین کو فوقیت حاصل ہے۔ علاوہ ازیں آئین میں افراد اور گروپوں کے جمہوری حقوق کو اسلام کی مطابقت میں محدود کیا گیا ہے۔ رہبر یعنی ولی، فقیہہ اور گارڈین کونسل کا قیام اس پر مستزاد ہے جو ریاست کی اسلامی ماہیت کے ذمہ دار ہیں۔

زیادہ وضاحت کے ساتھ بات کی جائے تو یوں کہا جا سکتا ہے کہ آئین کے آرٹیکل ۲ کے تحت اہل فقہ کا مسلسل عمل اجتہاد اسلامی نظام حکومت کا بنیادی اصول ہے۔ اس آئین کے آرٹیکل ۵ سے اخذ ہوتا ہے کہ انصاف اور اہلیت سے متصف فقیہ کو اہل تشیع کے بارہویں امام کے منصۂ شہود میں آنے تک حکومت کا حق حاصل ہے۔ یہ فقیہہ فرد واحد بھی ہوسکتا ہے اور فقہا کی کونسل بھی۔ فقیہہ یعنی رہبر کے اختیارات آئین میں بیان شدہ ہیں اور یہ اسے محض نگران ہونے سے کہیں برتر مقام دیتی ہیں۔ مثال کے طور پر اسے گارڈین کونسل کے فقہا کے ساتھ ساتھ ملک کی اعلیٰ ترین عدالتی منصب پر تقرری کا حق حاصل ہے۔ وہ ملک کی مسلح افواج کا سپریم کمانڈر ہے۔ اگر سپریم کورٹ قرار دیتا ہے کہ صدر نے اپنے قانونی فرائض کی خلاف ورزی کی ہے یا پارلیمنٹ قرار دیتی ہے کہ وہ سیاسی طور پر نااہل ہے تو رہبر کو صدر کو برطرف کرنے کا اختیار بھی حاصل ہے۔ اس کے باوجود رہبر کے اختیارات کی بھی اپنی حدود ہیں۔ مثال کے طور پر اسے قانون سازی کا اختیار حاصل نہیں اور نہ ہی وہ عدالتی اختیارات براہ راست استعمال کرسکتا ہے۔ ہاں، البتہ مسلم فقہا کی زیر نگرانی چلنے والے دیگر غیر منتخب ادارے موجود ہیں جو قانون سازی اور عدالتی عمل کو کنٹرول کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر گارڈین کونسل پارلیمانی قرار دادوں کو ویٹو کرسکتی ہے۔ اس کے بارہ ارکان میں سے چھ کا فقیہہ ہونا لازمی ہے اور فقہ انھیں ووٹ دینے کا حق حاصل ہے کہ پارلیمنٹ کی کوئی قرارداد کس حد تک شریعت کے ساتھ موافقت میں ہے یا نہیں۔ آئین کی تعبیر اور صدارتی اور پارلیمانی انتخابات اور ریفرنڈموں کی نگرانی بھی اس کونسل کے پاس ہے۔

انقلاب کے فوراً بعد آئین کے اسلامی رنگ کو مزید گہرا کرنے کے لیے ایک اور طریقہ اختیار کیا گیا۔ بظاہر یہ طریقہ معاشرت اور معاشرتی اداروں کو اسلامیانے کے لیے تھا لیکن اس کے نتیجے میں اسلامی انقلابیوں کی بالا دستی قائم ہوئی۔ یہ انقلابی آیت اللہ خمینی کی مطلق العنان رہنمائی کو تسلیم کر چکے تھے۔ ابتدا میں اس کا مقصد اسلامی جمہوری پارٹی کے ادارہ جاتی واسطے کے فرائض سرانجام دینا تھا اور اسے پارٹی کے اندرونی اختلافات طے کرنے کے ساتھ ساتھ اس کی پیش رفت کو قابو رکھنا تھا۔ عورتوں کے جبری پردے اور انھیں پہلے سے حاصل

کچھ حقوق کو معطل کرنے کے عمل جیسی حرکات کے علاوہ تہران کی امریکی سفارت خانے پر قبضہ کیا گیا جس نے مہدی بازرگام کی معتدل عارضی حکومت کو انجام سے دوچار کیا۔ اس کے علاوہ ۱۹۸۰ء میں عراقی حملے سے دفاع کے لیے عوام کو سامنے لانے کی کامیاب تحریک بھی اسی ادارے نے پیش کی تھی۔ ۱۹۸۰ء اور ۱۹۸۸ء کے درمیان اس جنگ میں بے شمار قربانیاں دی گئیں۔ اس جنگ کی قیادت ایک متوازی فوجی ادارے اسلامک ریپبلک گارڈز کور کے پاس تھی۔ یہ سارا کام مقدس دفاع کے نام پر ہوا۔ مخالفین کو کچلنے اور بعد کی سیاسی جدوجہد میں بطور حوالہ برتنے کے لیے اس جنگ سے بہادرانہ کارناموں کا ایک پورا ذخیرہ تیار کیا گیا۔ درحقیقت ایران عراق جنگ ایک نئے سیاسی عہد کا آغاز ثابت ہوئی جو جنگ کے بعد بھی باقی رہا۔ ہاں، البتہ سیاست کی فہم اور اس کے متعلق تصورات بدل گئے۔ ایران کی جنگی مشینری نے جنگی تمدن کا ماحول پیدا کرنے کے لیے کئی نئے عناصر متعارف کرائے۔ محمد جواد غلام رضا کاشی نے شیعہ اقدار کے حوالے سے جنگ کے ماتم، شہادت، عمل، خلوص اور استقامت سمیت ایسی کئی علامتوں کو شناخت کیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جو مثالی کردار مشتہر کیا گیا، وہ اسلامی انقلاب کے دوران سامنے آنے والے انقلاب پسند سے کچھ بہت زیادہ دور نہیں تھا۔ یہ اور بات ہے کہ انقلاب کے نتیجے میں اٹھنے والی آوازوں میں وحدت سے زیادہ کثرت پائی جاتی تھی۔ اسلام اور روحانی رہنما کے ساتھ جمہوریت اور آزادی کے ساتھ وابستگی جیسے متضاد جذبات سب ابھر کر سامنے آ گئے تھے۔ اس جنگ نے ملکی حزب اختلاف کو کچلنے کا راستہ بھی فراہم کیا اور بین الاقوامی جارحیت کے خلاف جہاد کا جذبہ بھی۔ کاشی کا کہنا ہے کہ یہ راستہ مخصوص عملی مضمرات کا حامل تھا جن میں سے اہم ترین جنگ اور حوصلے، عبادت، جذبات کی تہذیب، شہرت اور مادی فوائد سے گریز، قیادت کے غیر مشروط اتباع اور اس حوالے سے سوال کے نہ اٹھانے کو بنیادی اہمیت حاصل تھی۔

معاشرے نے جنگ سے گہرے اثرات قبول کیے۔ اس کے اثرات فقط محاذ جنگ تک محدود نہیں تھے۔ جن شہروں سے رضا کار جنگ کے لیے بھرتی کیے جاتے تھے اور جہاں فوجی دستے تیار کیے جاتے تھے، سب معاشرتی میل ملاپ کے مرکز بن گئے۔ علاوہ ازیں ریڈیو، ٹیلی ویژن، لاؤڈ سپیکروں، تدفین کی تقریروں اور یوم شہادت منانے کے ساتھ ساتھ نصابی کتب از سر نو لکھنے کے عمل میں محاذ جنگ کی اقدار کو ایران کی روزمرہ زندگی میں شامل کرنے کے لیے کام کیا گیا۔

انقلاب کے بعد کے عہد کے دو نمایاں خصائص رفتار اور کارکردگی تھے۔ اپوزیشن کو باضابطہ اور منظّم طریقے سے ختم کیا گیا یا مرحلہ وار جلاوطن کر دیا گیا۔ حکومت کو بھی کسی مخالفت یا قابل ذکر انقلاب دشمن قوت سے واسطہ نہ پڑا تھا۔ نتیجتاً حکومت کے لیے اپنے انقلابی ساتھیوں سے چھٹکارا پانا آسان ہو گیا۔ ان ساتھیوں میں وہ سب روشن خیال سوشلسٹ اور اسٹالن اسٹ ذہن کے لوگ تھے جنھوں نے انقلاب لانے کے لیے ابتدا میں کوشش کی تھی۔ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ اس طرح کی تطہیر کے ساتھ ساتھ آئیڈیالوجی بھی بے سکت ہوتی چلی

گئی۔ مختلف طرح کی حزب اختلاف کی قوتیں غیر معتبر ہوگئیں۔ شاہ مخالف انقلاب کے بعد شاہ کی حزب اختلاف اتنی جلدی موثر قوت نہیں بن سکتی تھی۔ سیکولر حزب اختلاف جلاوطن اور تنقید کا مسلسل نشانہ بننے کے باعث غیر معتبر ہوئی۔ ریاستی اداروں نے ان کے کلیدی رہنما منظم طریقے سے قتل کر دیے۔ حزب اختلاف کے لیے یہ نقصان بھی اہم تھا۔ بائیں بازو کے سیکولر، اسلام پسند اور اسٹالن اسٹ انداز کے حامی بھی غیر موثر ہو گئے کیوں کہ انقلاب کے آغاز میں ہونے والی زیادتیوں کو ان کے ساتھ منسوب کیا گیا۔ منظّم ترین حزب اختلاف بائیں بازو کے انقلاب پسندوں یعنی مجاہدین کی تھی۔ اس نے بھی عراق کے ساتھ جنگ کے دوران مخالفین کی حمایت کرنے کا فیصلہ کیا جو اس کی تباہی کا سبب بنا۔ اس کی کمزوری کی ایک اور بڑی وجہ اس کا غیر جمہوری داخلی ڈھانچہ بھی تھا۔

یوں انقلابی حکومت نے حزب اختلاف کی تحریکوں اور انقلاب کے مخالفین کو بڑی تیزی سے اور موثر طور پر ختم کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ اس کے بعد کوئی ایسی قوت نہ رہی جو انقلابی حکومت کے اندر موجود مفاد اور آئیڈیالوجی کے بڑھتے ہوئے بنیادی اختلافات کو قابو میں رکھ سکے۔ ایک اور اہم بات یہ تھی کہ حکمران طبقہ بجائے خود مختلف سماجی قوتوں کا آمیزہ تھا۔ ان میں متوسط طبقے کے تاجر، مذہبی رہنما، سرکاری ملازمین اور معاشرے کی اقتصادی طور پر بدحال جماعت شامل تھی۔ حقیقی زندگی میں یہ سب ریاستی اقتصادی ذرائع سے استفادے کے لیے باہم مسابقت کے عمل میں تھے۔ باہم کشاکش اور مفادات کے اختلاف میں الجھے طبقات پر مشتمل حکومت کا موثر ہونا مشکل ہو جاتا۔ یقیناً ایران عراق جنگ اور آیت اللہ خمینی کی کرشماتی شخصیت کے سبب یہ ڈھیلا ڈھالا اتحاد بھی کچھ عرصہ تک چلتا رہا، لیکن بالآخر اختلافات نے ایسا زور پکڑا کہ انقلابی پارٹی کے اندر ان اختلافات کو مراتبی یا مربوط کنٹرول میں رکھنے کا خیال متروک کرنا پڑا۔ ایرانی انداز کی جمہوری مرکزیت صرف عارضی طور پر قائم رہ سکتی تھی۔ اس قیام کی بنیاد بھی نظریاتی جواز پر نہیں بلکہ آیت اللہ خمینی کے پُر زور شخصیت کے باعث تھی جن کا حکم مرکزی کمانڈر کا حکم سمجھا جاتا تھا۔ ولایت فقیہہ کا اصول بھی تمام سیاسی قوتوں کو متحد نہیں رکھ سکتا تھا۔ وجہ یہ تھی کہ اس ادارے کے قیام کے زمانے سے اس کی تعبیر پر اختلافات موجود تھے۔ اوپر بھی بیان ہو چکا ہے کہ اس قانون کی توثیق آئین میں بھی کی گئی تھی لیکن ولایت فقیہہ اور ایک مطلق ولایت فقیہہ کے درمیان امتیاز کے حوالے سے بحث موجود تھی اور پتہ چلتا تھا کہ آیت اللہ خمینی کی وفات کے بعد کس طرح کے مسائل سامنے آسکتے ہیں۔ دوران حیات بھی آیت اللہ خمینی نے اس تنازعے سے بالاتر رہنے کو ترجیح دی۔ اس کی وجہ ان کا ذاتی مزاج بھی ہوسکتا ہے، مذہبی ایقان بھی اور سیاسی تقاضے بھی۔ بالآخر معاملات پر ان کی گرفت نہ رہی اور 'آئی آر پی' کے نام سے حکومت میں شامل مختلف دھڑے آزاد کر دیے گئے۔ ۱۹۸۶ء میں پارٹی کو باقاعدہ ختم کرنے کا اعلان کر دیا گیا۔

آیت اللہ خمینی کی وفات کے بعد مقابلے کی سیاست اپنے عروج پر پہنچی۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے

کہ اسلامی انقلابیوں میں معاشرے پر گرفت کی اہلیت موجود تھی لیکن اس اہلیت کو بروئے کار لا کر ریاستی اداروں اور ڈھانچوں کو مرکزی شکل نہ دی گئی۔ یقیناً یہ لوگ اہلیت کے حامل ریاست ساز تھے لیکن ان کا انداز انتہائی درجے کے موقعہ پرستوں کا تھا۔ ریاست کا بیوروکریسی ڈھانچہ اپنی روح پر قائم چلا آ رہا تھا۔ یہ ابھی تک اقتصادی وسائل پر کنٹرول کا اہم ذریعہ تھا۔ تیل کی پیداوار اور تقسیم کا نظام اس کے پاس تھا۔ انقلابیوں نے ریاست کو انھی وجوہات کی بنیاد پر اور انھی کے طفیل قوت کے حصول اور آمدن کے ذریعے کے طور پر برتا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ریاستی ساخت کو مرکزیت دینے کی بجائے حکومت میں شامل دھڑوں نے ریاست کو توڑنا شروع کر دیا اور بالآخر یہ ایسی کثیر تہی ساخت بن گئی جس کے مختلف پرت متوازی اور اکثر و بیشتر حریفانہ انداز میں دست و گریباں تھے۔ پہلے سے موجود اداروں پر نظر رکھنے کے لیے نئے اور متوازی ادارے بنائے گئے۔ ان کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ پہلے سے موجود اداروں کو براہ راست قابو میں رکھنا مشکل نظر آنے لگا تھا۔ اس کے علاوہ 'بنیاد مستضعفین' جیسے اداروں پر مشتمل ایک بالائی تہہ بھی تشکیل دی گئی۔ یہ ادارے سیاسی اثر ورسوخ کے حامل اقتصادی ادارے ہیں اور ان کی بنیاد شاہ کے خاندان اور دیگر بہت سے لوگوں کے مالی اثاثوں پر رکھی گئی ہے۔

ضرورت کے مطابق ایرانی اسلامی جمہوریہ کا سیاسی نظام محض ان اداروں پر مشتمل نہیں جنھیں انقلاب کے ابتدائی مراحل میں وسیع تر آئینی ڈھانچے کی مطابقت میں قائم کیا گیا۔ اس سیاسی نظام میں گارڈین کونسل اور پارلیمنٹ اداروں کے علاوہ ہراول کونسل (Expediency Council) جیسے ادارے بھی شامل ہیں جنھیں تاریخ کے کسی خاص موڑ پر نظام کے بحران سے بچ نکلنے یا اسے کم کرنے کے لیے تراشا گیا اور پھر وہ نظام کے مستقل لوازمات میں شامل ہو گئے۔ ایرانی سیاسی نظام اس اعتبار سے بے نظیر ہے کہ دنیا میں کسی اور جگہ اتنے زیادہ متوازی اور باہم مستقل سیاسی ادارے موجود نہیں۔ اس صورت حال پر مستزاد یہ ہے کہ کوئی ایسا شفاف چارٹ موجود نہیں جو آئینی اعتبار سے ایک ادارے کی فوقیت کو دوسروں کی اصطلاح میں بیان کرے، اور نہ ہی کوئی انقلابی جماعت موجود ہے جو عملاً کسی ایک ادارے کی فوقیت دوسرے اداروں پر ثابت کر سکے۔ یہ سب کچھ دیکھتے ہوئے حیرت ہوتی ہے کہ انقلاب کے بعد کی حکومت قائم کس طرح ہو گئی تھی۔

پس انقلابی اتھارٹی اور جواز کے منابع

درحقیقت پس انقلابی ریاستی اتھارٹی ایسے منقسم ریاستی ڈھانچے کی مدد سے قائم کی گئی جس میں مختلف سماجی گروپوں کے درمیان اقتصادی اور سیاسی مسابقت کو اہم مقام حاصل تھا۔ ان گروپوں میں روایتی کاروباری لوگوں سے لے کر جدید پیشہ ور متوسط طبقہ اور نئی ایرانی سیاسی اقتصادیات کے وابستگان سب شامل تھے۔ نئی اسلامی ریاست ان مختلف مفادات کے حامل طبقات کے مسابقت کے عمل کو باقاعدہ بنانے والا ادارہ نہ بنی جسے

جدید ریاست کا اہم فریضہ سمجھا جاتا ہے بلکہ ادارہ جاتی مجموعہ بن گئی اور ایک ایسا اکھاڑہ ثابت ہوئی جس میں ریاست کے مختلف حصوں پر آنے والے دعووں پر گفت وشنید ہوتی تھی۔ اور جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ ریاستی نظریاتی اور استبدادی اداروں کو استعمال کرتے ہوئے ریاستی قوت واقتدار پر مذہبی رہنماؤں کے حق کو جبراً جائز ثابت کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہمیں یہاں مذہبی رہنماؤں کی اصطلاح نہایت محتاط طور پر استعمال کرنا ہوگی۔ آغاز میں ان کی گارڈین شپ کا منشا یہ نہیں تھا کہ تمام مذہبی رہنماؤں کو سیاست میں شامل کرلیا جائے یا یہ کہ مذہبی رہنماؤں کی حکومت میں سبھی کی شمولیت کو ممکن بنایا جائے۔ بات کا مطلب صرف یہ ہے کہ شروع میں حکومت کا عزم موجود تھا اور اس سے کچھ غرض نہ تھی کہ کیا قیمت ادا کرنا پڑتی ہے۔ دوسرے یہ کہ ایک ایسا بین الشخصی اور غیر شفاف نظام بھی رہنماؤں کے درمیان موجود تھا جو سیاسی اختلاف اور بحران کی صورت میں گفت و شنید کو بروئے کار لاسکتا تھا۔ مختصر یہ کہ مذہبی رہنماؤں کی گارڈین شپ سے ایسے انقلابی رہنما جھلکتے تھے جن کے حکومت کے دعوے میں عزم اور لچک دونوں موجود تھے اور جو جنگ اور انقلاب کے بعد کے عہد میں استحکام کے متلاشی معاشرے میں سیاسی جواز کے اہم ماخذ کے طور پر قائم نہ رہے۔ مذہبی گارڈین شپ کے تصور کی تعمیر بلاشبہ آیت اللہ خمینی کی شخصیت کے گرد ہوئی اور وہ اس اہم طرز فکر کا نمائندہ بھی تھے۔ انھوں نے نہ صرف اس خیال کو ولایت فقیہہ کی شکل میں سیاسی سطح پر متشکل کیا بلکہ اس خیال پر گوشت پوست بھی چڑھایا۔ وہ بجائے خود بھی خاصے لچک دار رویے کے حامل تھے۔ حتمی ثالث کی حیثیت میں وہ اس تمام کشاکش سے اوپر اٹھ سکتے تھے۔ اس کے باوجود اس امر کی ضرورت باقی رہی کہ ان کے وجود کا سایہ مذہبی مقتدرہ کے نظریاتی پہلو کو دبا نہ دے۔ ان کی عدم موجودگی میں بھی ایران کی انقلابی قیادت نے اپنے جواز کے استنباط کے لیے غیر مرئی اتھارٹی پر بھروسہ کیا، خواہ اسے افراد کی صورت دینا پڑے، اداروں کی یا پھر پردے کے پیچھے ہونے والے مذاکراتی عمل کی۔ انھیں ہمیشہ ایسے جواز کی تلاش رہی جسے روزمرہ کی پارٹی بازی سے بالاتر سمجھا جا سکے اور جو سرکاری سطح پر مسلمہ قول وفعل کے لیے معیار بن سکے۔ بنیادی تصور یہ تھا کہ مذہبی رہنماؤں کے درمیان ایک غیر شفاف اور غیر محسوس سطح پر موجودہ لائحہ عمل پالیسی پر عدم اتفاق کو وجود میں نہیں آنے دیا جائے گا اور اس سے بھی زیادہ اہم یہ کہ اقتدار کے لیے ہونے والی جدوجہد کو قابو سے وہ باہر نہیں ہونے دیں گے۔

داخلی اور اندرونی کشاکش سے کھلے مقابلے اور اختلاف رائے تک

مذہبی مقتدرہ کے درمیان اختلاف کا پہلا مظاہرہ ۱۹۹۵ء کے پانچویں پارلیمانی انتخاب کے دوران سامنے آیا۔ ان انتخابات کے دوران امیدواران کی فہرست پر ہونے والے اختلافات کے نتیجے میں ایک نیا سیاسی فرقہ 'کارگزاران سازندگی' یعنی تعمیر کے کارکنان کے نام سے سامنے آیا۔ اس سے پہلے یہ لوگ 'جمیع روحانیت مبارز' کی چھتری تلے کام کررہے تھے۔ اس واقعے سے حوصلہ پاکر ایک اور گروہ 'مجمع' روحانیات مبارز

کے نام سے بنا جو پہلے ہی الگ ہو چکا تھا۔ الیکشنوں کے پہلے راؤنڈ میں اس نئے گروہ کو خاصی اہم کامیابی ملی۔ تاہم رہبر آیت اللہ سید علی خامنہ ای نے مداخلت کی اور روشن خیال اور سیکولر قوتوں کے سرایت کرتے اثر ونفوذ پر انتباہ جاری کیا۔ مسابقت کی کھلی کھڑکی بند ہوگئی اور پہلے راؤنڈ میں ہونے والی کچھ کامیابیاں پلٹ گئیں۔ الیکشن کے نتائج کے اس طور پلٹ جانے پر بھی صورت حال کے اصل کو متاثر نہ کیا۔ یہ امر واضح ہو چکا تھا کہ مسابقت کے عمل میں موجود گروہوں کے درمیان ثالث کی حیثیت سے علما اپنا گارڈین کا کردار کھو بیٹھے ہیں۔

۱۹۹۷ء کے صدارتی انتخابات میں پانچویں پارلیمانی انتخابات کے دوران ہونے والا یہ نقصان کھل کر سامنے آیا؛ واضح ہونے لگا تھا کہ مذہبی گارڈین شپ کے تصور کو جماعتی ریاست نے قیدی کرلیا ہے اور وہ اس سے بالاتر ہو کر عمل پیرا نہیں ہوسکتا۔ دراصل مذہبی گارڈین شپ نے انتخابات کے نتائج کو من مانی تعبیر دینا چاہی تھی۔ تاجروں اور قدامت پسند مذہبی رہنما چاہتے تھے کہ سیاسی نظام پر ان کی گرفت مضبوط رہے اور گروہی جھگڑے اور مسابقت زیر زمین چلی جائے۔ ان کی نمائندہ سیاسی قوتوں نے دلیل دی کہ معروف مذہبی رہنما (یعنی دراصل رہبر) کو فیصلہ کرنا چاہیے کہ مذہبی طور پر کون سے امیدوار اہل ترین ہیں۔

یہ سیاسی چال غیر دانشمندانہ تھی اور اس نے مذہبی گارڈین شپ کے تصور کے جواز کو دو طرح سے متاثر کیا۔ یوں نہایت واضح طور پر کسی ایک امیدوار کی حمایت ہوتی تھی اور اس کا جواز مذہبی اصطلاحات میں لایا جاتا تھا۔ قدامت پسند علما پر اس الزام کی راہ کھلی کہ وہ مذہب کو اپنے مقاصد کے لیے استعمال کر رہے ہیں۔ تب سے ان پر یہ الزام لگتا چلا آ رہا ہے۔ دوسری طرف جب وہ انتخابات کے نتائج پر حاوی نہ ہو سکے تو لوگوں پر عیاں ہوگیا کہ ایران میں کم از کم کچھ چیزوں پر ان کی دسترس نہیں۔ یہ دوسرا نکتہ بالخصوص اہم ہے، اس لیے کہ ایرانی ووٹ دہندگان انتخابی نتائج میں دھاندلی کی توقع کر رہے تھے۔

انتخابات میں دو امیدواروں کے الیکشن پلیٹ فارم بھی ایرانی سیاست میں آنے والے تغیر کے عکاس تھے۔ مقتدرہ کے امیدوار علی اکبر نطق نوری اس جھگڑے میں فقط اعتماد کے بل بوتے پر آ گئے۔ عامتہ الناس کے خیالات کی پرواہ کیے بغیر تحفظ، خوش حالی اور منصفانہ اسلامی حکومت کے نعرے لگائے گئے۔ دوسری طرف مکمل طور پر مٹ جانے کے خوف میں مبتلا قوتوں کی نمائندگی محمد خاتمی کے پاس تھی۔ انھیں بنا بنایا نعرہ مل گیا کہ وہ محض اجارہ داری یعنی انحصار کے خلاف ہیں۔ اپنے اس عمل میں وہ ایک موزوں صدارتی امیدوار بھی سامنے لانے میں کامیاب ہوگئے جس نے اجارہ داری کے خلاف اس نعرے کو قدرے وسیع اور لوگوں کے لیے زیادہ قابل قبول شکل دی کہ سیاسی کھیل کے قواعد کو بدلنے کی ضرورت ہے۔ ان کا دعویٰ تھا کہ وہ سیاست کو زیادہ بردباری اور جمہوری اقدار دینا چاہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان کے پاس واپس آنے کا کوئی اور راستہ نہیں تھا۔ انھیں سیاسی طور پر مقتدر اور اعلیٰ حلقوں سے باہر معاونت طلبی کرنا تھی۔

سیاسی اور اقتصادی طور پر باہر رکھے گئے عامتہ الناس کے لیے یہ نعرہ دلکش تھا بعض ایرانی مذہبی گروہ بھی

بردباری اور جمہوریت کے لیے اٹھائی گئی اس آواز سے متاثر ہوئے۔عبدالکریم سروش جیسے عامی مفکر اور محمد مجتہد شبستری اور محسن کادیور جیسے اصلاح پسندوں کے زیر اثر ان حلقوں نے الزام لگایا کہ ایران میں ایمان کی اصل کی بجائے بعض فقہ کو ترویج دی جارہی ہے۔ یہ سمجھتے تھے کہ درشت اور سخت اسلام کے نفاذ کے عمل میں حکمران علما سوسائٹی کو سیکولرزم کی راہ پر ڈال رہے ہیں۔ وہ قرار دیتے تھے کہ یوں عام بالآخر انھیں مسترد کردیں گے۔ان کا خیال تھا کہ اسلام بطور عقیدہ محض فقہ سے کہیں بلند ہے اور ریاست کو ناقابل تغیر مذہبی قوانین بنانے سے گریز کرنا چاہیے۔تعریف کی رو سے سیاسی اسلام نے اس دنیا اور اس کی تنظیموں کے ساتھ معاملہ کرنے کے لیے اسلام کو سیکولر کردیا ہے۔اسلام کی ہمہ تن بدلتی دنیا کے ساتھ ہم قدم رکھنے کے لیے اس کی تعبیر نو ہوتی رہنی چاہیے۔ یہ تبھی ہوسکتا ہے جب اسلام لوگوں پر محض ذمہ داری نہ ڈالے بلکہ انفرادی حقوق کو تسلیم کرے۔

اتنا اہم کام محض لوگوں کے ایک طبقے یعنی مذہبی مقتدرہ پر نہیں چھوڑا جاسکتا، کیوں کہ یہ لوگ اپنی اقتصادی اور سیاسی بقا کے لیے ایک خاص طرح کی تعبیر کرتے رہیں گے۔اس کام کی ذمہ داری ایسے لوگوں پر ہونی چاہیے جن کے انفرادی حقوق محفوظ ہوں اور وہ مذہبی ترنگ سے مالا مال ہونے کے ساتھ ساتھ اپنی روزمرہ زندگیوں میں بھی روح اسلام پر نظر رکھتے ہوں۔ یوں تعبیر کیے جانے پر مذہبی یا اسلامی جمہوریہ محض ایک حق نہیں رہے گی بلکہ ایک متقی طبقے کے تحرک کی ضرورت بن جائے گی۔اگرچہ خاتمی نے علما کی حکومت پر تنقید کے لیے ان دلائل کو اس انداز میں نہیں برتا تھا لیکن مذہبی جمہوریت کے لیے اس کے دلائل میں یہ عناصر موجود تھے۔جیسا کہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے، سیاسی طور پر ناپید ہونے کے خطرے سے دوچار ایک طبقہ بالا یہی نعرہ بلند کرسکتا تھا کہ قانون کی حکمرانی پر مبنی ایک ایسی حکومت جو مذہب کو زیادہ جمہوری انداز میں سمجھنے کی کوشش کرے،خود خاتمی اور ان کے ساتھیوں کو بھی اندازہ نہیں تھا کہ ان کے اس نعرے میں لوگوں کے لیے کتنی کشش ہے۔ان لوگوں نے سیاسی اور ثقافتی کشادگی کے لیے فوراً ان کا ساتھ دینے کا فیصلہ کیا۔کئی پارلیمانی، صدارتی، مقامی اور ٹاؤن کونسل الیکشنوں میں اس نقطۂ نظر کے حامیوں نے بار بار اور کئی طریقوں سے اس خواہش کا اظہار کیا کہ ریاست اپنا حلقۂ اثر سمیٹتے ہوئے معاشرے کو زندہ رہنے کا موقع دے۔ان کا ایک کام اس سے بھی بنیادی تھا۔انھوں نے خود کو ایک کھلاڑی بلکہ زیادہ بہتر کہا جائے تو کھلاڑی کے ایک سیٹ کے طور پر منوایا۔انھوں نے ثابت کردیا کہ اقتدار کی کشاکش میں حریفوں کو مزید خاموش نہیں رکھا جاسکتا۔لیکن ظاہر ہے کہ قدامت پسند قوتیں اس صورت حال کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ تھیں اور اس کا کچھ اندازہ پہلے سے بھی تھا۔۱۹۹۷ء میں ششدر کن شکست کے بعد ان قوتوں نے اپنا انداز مزید دفاعی کرلیا۔اب بازار کی روایتی قوتیں اور انقلابی گارڈز اور سیکورٹی فورسز کے بعض حصوں سمیت ریاست کے مختلف شعبوں میں موجود ان کے حلیفوں نے رائے دہندگان کے ساتھ تعلقات کو ناقابل اعتبار گردانا۔انھوں نے جمہوری اداروں میں عوامی شرکت کو کم از کم رکھنے کے لیے مختلف اداروں کو استعمال کرنے کی ٹھانی۔اس مقصد کے لیے عدالتی نظام، گارڈین کونسل اور ولایت فقیہہ کے ادارے

موجود تھے اور ان پر انحصار بھی کیا جا سکتا تھا۔ علاوہ ازیں پانچویں پارلیمنٹ پر ان کی گرفت اب بھی مضبوط تھی۔ ساتھ ساتھ مصلحین نے بھی سیاسی کھیل میں حصہ لینا شروع کیا اور کلیدی اداروں پر اپنی گرفت مضبوط کرنے لگے۔ انھوں نے ۱۹۹۷ء کے صدارتی انتخاب میں عوام کی بھاری شرکت سے سبق سیکھا، وہ جان گئے کہ معاشرہ بدل چکا ہے اور ان کی بقا ایسے ریاستی ڈھانچے میں ہے، جہاں لوگوں کی شراکت کا عمل زیادہ سے زیادہ کیا جا سکے۔

اس تفہیم نے خاتمی کی کابینہ کی تشکیل میں کلیدی کردار ادا کیا۔ مذاکرات اور سودا کاری مزید پیچیدہ ہوگئی۔ خاتمی نے اقتصاد جیسے معاملات میں نرمی دکھائی۔ اس کا رویہ صرف دو وزارتوں کے سلسلے میں سخت تھا جن کا تعلق عوام کی شراکت سے براہ راست بنتا تھا۔ ان میں سے ایک وزارت داخلہ اور دوسری ثقافت اور اسلامی رہنمائی کی وزارت تھی جسے اسلام میں 'ارشاد' کہا جاتا ہے۔ خمینی نے ان وزارتوں پر سمجھوتے سے انکار کردیا۔ نتیجتاً 'ارشاد' نے جمہوریت پسند اخبارات کو اجازت نامے جاری کیے۔ یہ اور بات ہے کہ ساتھ ساتھ عدالتیں انھیں بند کرتی رہیں۔ وزارت داخلہ نے بھی صوبائی اور مقامی سطح پر اصلاح پسند افسران تعینات کیے۔

اصلاح پسندوں نے وزارت اطلاعات کو بھی نشان زد کیا لیکن اس پر حاوی نہ ہو سکے۔ ریاست اس وزارت کو مخالفین کو کچلنے کے لیے استعمال کرتی چلی آئی تھی۔ اس کے متعلق انکشاف ہوا کہ خاتمی کے منتخب ہونے کے بعد قتل کرنے کا ایک سلسلہ یہیں سے شروع ہوا تھا۔ خاتمی حکومت نے اسے بھی بڑی حد تک اعتدال پر لانے میں کامیابی حاصل کی۔

ان سارے اقدامات کا نتیجہ یہ نکلا کہ فروری ۲۰۰۰ء کے انتخابات میں اصلاح پسندوں کے وسائل پچھلے تمام انتخابات کی نسبت بہتر تھے۔ سب سے پہلے تو یہ کہ وہ خود انتخابات میں حصہ لینے لگے تھے اور اس ادارہ جاتی عمل میں شریک تھے۔ تمام تر دھاندلی کے باوجود اس ادارے کو نظام کے جواز کا درجہ حاصل تھا۔ علاوہ ازیں ۱۹۹۷ء کے صدارتی انتخابات کے موقع پر ہونے والے اقدامات نے اسے کسی حد تک دھونس دھاندلی سے مبرا کر دیا تھا اور دوبارہ اس طرف لوٹنا مشکل تھا۔ اہم ترین بات یہ تھی کہ غیر متشدد طریقے سے لوگوں کے پاس جانے کا مناسب ترین اور آسان طریقہ الیکشن ثابت ہوا تھا۔ اصلاح پسندوں کو پتہ چل گیا تھا کہ بند کمرے اور تنگ گلی کی سیاست سے کہیں بہتر مقابلے کا میدان بیلٹ بکس ہے۔ اس آگہی کو اصلاح پسندوں کی اہم تزویری فتح سمجھا جا سکتا ہے۔ علاوہ ازیں وزارت داخلہ پر کنٹرول بھی مفید ثابت ہوا۔ اب گارڈین کونسل کے لیے امیدواروں کو اندھا دھند نااہل قرار دینا ممکن نہیں رہا تھا اور نہ ہی وہ کھلم کھلا نچلی سطح پر دھاندلی کر سکتے تھے۔ 'ارشاد' کے تحت چلنے والی حکمت عملی نے آزاد اور اصلاح پسند پریس کو تقویت دی تھی اور اس کا فائدہ بھی بالآخر اصلاح پسندوں کو ہی ہوا تھا۔ عوام نے اجارہ داری ختم کرنے کے ان کے وعدوں پر مثبت ردعمل کا اظہار کیا تھا۔ یہ اور بات ہے کہ پہلے انتخابات میں ان کے اقدامات بہت محدود رہے۔ اب انھوں نے ایک قدم مزید آگے بڑھایا اور آئیڈیا

لوجی کی قلمرو میں داخل ہوئے۔ انھوں نے 'ایران سب ایرانیوں کے لیے' کا سادہ سا نعرہ اپنایا جو سیاسی مساوات کی ضرورت اور سیاسی کھیل کے منصفانہ قواعد کی طلب گار عوام میں مقبول ثابت ہوا۔ اسلامی جمہوریت پسند قوتوں کا کردار بھی فیصلہ کن ثابت ہوا۔ یہ لوگ خود کو مذہبی دانشور کہتے تھے۔ انھوں نے اپنے زیر تصرف اخبارات کو استعمال کیا اور عوامی رائے کی تشکیل میں مذہبی مبلغین کی جگہ لینے لگے۔ ان لوگوں کا کہنا تھا کہ وہ ریاستی قوت کے لیے اسلام کے نظریاتی استحصال کے خلاف ہیں۔ یہ لوگ قرار دیتے تھے کہ یوں اسلام آلہ کار کے طور پر استعمال کیا جا رہا ہے اور یہ اسلام کی توہین ہے۔ اس پیغام کو بھی ایسی پذیرائی ملی کہ ہر کوئی حیران رہ گیا۔ مئی ۱۹۹۷ء کے انتخابات اسلامی جمہوری قوتوں کے لیے فیصلہ کن موڑ ثابت ہوئے۔ ان انتخابات سے ایک بنیادی حقیقت آشکار ہوئی کہ معاشرے میں مذہبی اور سیکولر ہر دو طرح کے وسائل کا وسیع ذخیرہ موجود ہے۔ ۱۹۷۹ء کے انتخابات سے بہت پہلے موجود اسلامی جمہوری قوتوں کے لیے یہ خاصا اہم انکشاف تھا۔ انھیں اپنے سابقہ تجربے سے سبق ملا تھا کہ روایتی مذہبی مقتدرہ اور بازاریوں کے مقابلے میں سیکولر قوتوں کے ساتھ انتخابی اتحاد ان کے مقاصد کے لیے مناسب قوت فراہم نہیں کرتا۔ اس طرح کا اتحاد کرنے پر وہ انتہا پسندوں کے لیے تنقید کا آزان ہدف بن جاتے۔ ان انتہا پسندوں کو مذہبی مقتدرہ کی حمایت حاصل تھی جو منبر پر سے ان کی مذمت کرنے لگتی۔ جمہوری اسلام پسندوں کے لیے مدت سے چلا آنے والا یہ سوال اب بھی موجود تھا کہ آیا ان میں دباؤ، خدمت اور اپنے خلاف اٹھنے والی تحریک کی برداشت موجود ہے۔ ان کے پیشروؤں نے ایسا حوصلہ ہی نہ کیا یا پھر شکست کھا گئے۔

سیاسی جمود

اس امر میں تو کوئی شک نہیں کہ اصلاح پسند اسلامی قوتوں نے سیاست میں مذہب کے عمل دخل کے حوالے سے ایک نئی فکر متعارف کروائی ہے۔ ان کا کامیاب ہونا یا ناکام ٹھہرنا ایک قطعاً الگ بحث ہے۔ ۲۰۰۰ء کے پارلیمانی انتخابات میں اصلاح پسندوں کو بھاری کامیابی ملی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ایران میں سیاسی گروہ بندی یا گروہی سیاست کا خاتمہ ہو گیا ہے۔ درحقیقت اس نے کچھ قوت ہی پکڑی ہے۔ زیادہ تر لوگوں کو توقع تھی کہ ایگزیکٹیو اور قانون سازی دونوں پر حاوی ہونے کے بعد اصلاح پسند اپنے اہداف کے لیے زیادہ قوت سے کام کر سکیں۔ لیکن ثابت ہو گیا کہ مسترد کیے جانے کے باوجود قدامت پسند قوتوں نے ہار نہیں مانی بلکہ اپنی کوششوں میں زیادہ مستعد ہو گئے۔ ان کی پارلیمنٹ نے جاتے جاتے بھی ایک ڈراکونی قانون منظور کروا دیا جس کے تحت عدالتیں اخباری رپورٹروں سے ان کے ذرائع کے متعلق معلومات حاصل کرنے کی مجاز ہوں گی اور انھیں اختیار ہوگا کہ وہ ان میں سے کسی کو بھی ریاست کے خلاف سرگرمیوں کا مرتکب قرار دے کر پریس سے نکلوا دے۔ انھوں نے سیاسی مسابقت اور کشادگی اور راستہ روکنے کے لیے ایسے اداروں پر انحصار کرنا شروع

کر دیا جو ووٹ کے عمل سے آزاد تھے۔ انھوں نے اصلاح پسندوں کی قانون سازی میں رکاوٹ پیدا کی۔ اخبارات بند کیے۔ خاتمی کی کلیدی وزارتوں سے وابستہ افراد کو ختم کیا۔ طالب علموں کے جلسے بزورِ شمشیر کیے اور حکومتی اور ثقافتی حلقوں سے اصلاح پسند افراد کو چن چن کر نکالا۔ انھوں نے یہ سارے کام آیت اللہ خمینی اور سابق صدر علی اکبر ہاشمی رفسنجانی کی پشت پناہی سے سرانجام دیے۔

اس حکمت عملی کو طبقہ بالا کی رضامندی کے ساتھ لگنے والی ضرب کہا جا سکتا ہے جس نے خاتمی کو نہایت مشکل اور نازک حالات سے دوچار کیے رکھا۔ ہر بار جب کوئی اخبار بند ہوتا، کوئی سیاسی جلسہ منتشر کیا جاتا یا من گھڑت الزامات کے تحت ان کے کسی حامی کو گرفتار کیا جاتا تو خاتمی خود کو مجبور پاتے اور انھیں پتہ چلتا کہ جمہوری اداروں کے اختیارات کتنے محدود ہیں۔ براہ راست تصادم سے محترز خاتمی چاہتے تھے کہ اصلاح کی رفتار کو سست رکھا جائے اور صبر و تحمل کا مظاہرہ کیا جائے۔ خود ان کے اپنے بہت سے ساتھیوں کو اس حکمت عملی سے اختلاف تھا۔ یہ انقلابی اصلاح پسند چاہتے تھے کہ عوامی قوت پر زیادہ انحصار کیا جائے لیکن خاتمی کو علم تھا کہ اس کا نتیجہ قابو سے باہر ہو جانے والے فسادات کی صورت میں نکل سکتا ہے۔ ۱۹۹۸ء میں اسی طرح کے ایک واقعہ میں پولیس اور ملیشیا نے تہران یونیورسٹی میں طالب علموں کے جلوس پر حملہ کیا تھا۔

یہ حالات اس امر کے عکاس ہیں کہ ایرانی سیاست ایک سیاسی جمود کا شکار ہو چکی ہے۔ خاتمی کو اصلاح خلاف ہتھکنڈوں کے مقابلے میں اپنی کمزوری کا اتنا شدید احساس تھا کہ وہ مئی ۲۰۰۱ء میں دوبارہ صدر کا انتخاب نہیں لڑنا چاہتے تھے، حتیٰ کہ انھیں یقین دلایا گیا کہ اب کی بار صدارت کو ویسی مشکلات پیش نہ آئیں گی۔ لیکن ان کے مخالفین کے پاس بھی کوئی موزوں امیدوار موجود نہیں تھا۔ یہ لوگ بھی اپنے عمل کو کسی دوسرے صدر کی راہ میں روڑے اٹکانے تک محدود رکھنا چاہتے تھے۔ یہ لوگ اصلاحی اقدامات کو ملتوی رکھ سکتے تھے لیکن اصلاح کے لیے تیار ملک پر حکومت کرنے کے کسی بھی لائحہ عمل سے عاری تھے۔

اس تعطل اور جمود کا نتیجہ یہ نکلا کہ رائے دہندگان نے لاتعلقی کا رویہ اختیار کیا اور اسلامی جمہوریہ کو اپنا جواز خطرے میں نظر آنے لگا۔ اگرچہ ۲۰۰۱ء کے صدارتی انتخابات میں ایسی صورت حال نہیں تھی، کیوں کہ ۶۳ فیصد ووٹ پڑے اور ان میں سے ۷۹ فیصد خاتمی کے حق میں تھے۔ لیکن ۲۰۰۱ء کے بعد بھی اصلاح مخالفت طاقتور طبقے کا روڑے اٹکانے کا عمل ایسی شد و مد سے جاری رہا کہ ایران کی سیاسی مشکلات کا دور ختم ہوتا نظر نہیں آتا۔

کچھ مبصرین قرار دیتے ہیں کہ جب تک اصلاح مخالف قوتوں کے مالی مفادات محفوظ ہیں اور وہ مختلف حکومتی اور نیم حکومتی اداروں کی سوداکاری میں شامل ہیں، انھیں جمہوری جواز سے کچھ غرض نہیں۔ بعض تو یہ دلیل دیتے ہیں کہ اس مقتدر مافیا کے لیے انتشار اور ابہام کی سطح زیادہ سازگار ہے۔ اگرچہ اس طرح کی آراء جزواً درست ہو سکتی ہیں لیکن یہ امر یقینی ہے کہ پچھلے کئی سالوں کی سیاسی کشاکش نے ایران کو ایسے مقام پر پہنچا دیا ہے،

جہاں کوئی ایک سیاسی قوت ملکی وسائل پر قابو نہیں پا سکتی۔ ملک کو اس صورت حال سے نکالنے کے لیے کلیدی سیاسی کھلاڑیوں کے مابین کسی نہ کسی طرح کا سیاسی سمجھوتہ ضروری ہے۔ کئی سیاسی قوتیں باہم ہم پلہ ہیں اور ان میں سے کوئی بھی ایک دوسرے پر پوری طرح حاوی نہیں ہوسکتی۔ لیکن ان تمام قوتوں میں سے کوئی ایک بھی اپنے طور پر اسلامی حکومت کو مسترد نہیں کرسکتی۔ بہرکیف، حقیقی تشویش کی بات یہ ہے کہ ایرانی رائے دہندگان، جن میں سے ۶۵ فیصد کی عمر پچیس برس سے کم ہے، سمجھتے ہیں کہ اندرونی کشاکش نے ریاست کو مفلوج کر رکھا ہے اور وہ ان کے مطالبوں اور ضروریات پر کسی ردعمل کا اظہار کرنے کی اہل نہیں۔

نتیجہ

ایران کے متعلق جمہوریت کے حوالے سے ہونی والی بحث اس کے اسلامی آئین میں موجود بنیادی تضادات کے حوالے سے اٹھنے والے سوالات کا جواب نہیں دے سکتی۔ اس آئین میں جمہوری اور غیر جمہوری اور سیکولر اور مذہبی ہر طرح کے عنصر موجود ہیں۔ اس بات کا فیصلہ بھی ابھی نہیں کیا جا سکتا کہ آیا اس طرح کا آئین غیر جمہوری رجحانات پر کس طرح قابو پا سکتا ہے۔ ادارہ جاتی عمل میں آنے والا یہ تعطل بے چینی کا سبب بن رہا ہے اور اسلامی حکومت کا جواز متاثر کر رہا ہے۔

موجودہ سیاسی عمل کا سارا ابہام اپنی جگہ لیکن شفافیت کی طرح ہونے والی کچھ پیش رفت خاصی اہم ہے۔ ایرانی تناظر میں اس کے امکانات اپنی جگہ لیکن نسبتاً آزادانہ اور شفاف انتخاب قوت کے توازن کا فیصلہ کرنے کے لیے واحد طریقہ تسلیم کیا جانے لگا ہے۔ ووٹ کی جمہوریت کو فروغ ملا ہے۔ قدامت پسند علما گارڈین کونسل پر اپنے کنٹرول کے ذریعے الیکشن سے بھی پہلے امیدواروں کو ہٹا سکتے ہیں اور اس امر کے آثار موجود ہیں کہ اگلے پارلیمانی اور صدارتی انتخابات میں بھی وہ ایسے امیدواروں کو برداشت نہیں کریں گے جو ان کے مفادات کے لیے خطرہ ثابت ہوسکتے ہیں۔ لیکن اس امر کا خطرہ بھی موجود رہے گا کہ لوگ ووٹ نہ دینے کے عمل میں بھی اس طرز عمل کی مخالفت کریں گے اور یوں الیکشن کسی ایک امیدوار کے متعلق فیصلہ کرنے کی بجائے خود اسلامی جمہوریہ کے متعلق رائے دینے کا ذریعہ بن جائیں گے۔ اس وقت بھی یہ انتخابات لوگوں کو اجتماعی موڈ جانچنے کا خاص معتبر ذریعہ ہیں۔

ایران میں شفاف سیاست کی طرف سفر کا رجحان بھی موجود ہے۔ ایرانی سیاسی عمل میں طاقتور اور مقتدرہ شخصیتوں کے ساتھ تعلق کی نمائش خاصا عام عمل ہے۔ سیاسی عمل پر ہونے والی بحث کے سبب بھی انتخابی سیاست میں لوگوں کی دلچسپی برقرار ہے۔ عوامی بحث مباحثے کا یہ عمل بجائے خود زیادہ شفافیت کی تحریک ہے۔ اخبارات میں تمام تر پابندیوں کے باوجود سیاست میں مذہب کے کردار، اسلام کی مختلف تعبیروں، اسلامی عدل، انفرادی حقوق کے احترام، ریاستی قوت کی تحدید اور آزادیٔ اظہار پر اکثر بحث ہوتی ہے اور یہ جمہوریت کی طرف ایرانی

جھکاؤ کا اہم حصہ ہے۔ آئین میں دی گئی بنیادی آزادیوں اور حقوق پر ہونے والی بحث نے بھی لوگوں کو خاصا شعور دیا ہے اور وہ ان حقوق اور ضمانتوں کے اطلاق کا مطالبہ کرنے لگے ہیں۔

خاتمی کے منتخب ہونے کے نتیجے میں ایران میں ایک اہم تبدیلی کا آغاز ہوا ہے۔ لوگ محسوس کرنے لگے ہیں کہ ریاست اور معاشرت میں موجود کشاکش کو سیاست کی بنیاد نہیں بننا چاہیے اور اس ادارے کو آمرانہ ترغیب کی بجائے جمہوری مزاج اختیار کرنا چاہیے۔ بیشتر سیاسی آمروں اور قوتوں کے درمیان اتفاق رائے وجود میں آچکا ہے کہ ریاست اور معاشرت کے درمیان تعلقات کی تشکیل نو کے لیے جمہوری عمل ہی بہترین بنیاد ہے۔ ایرانی اصلاح پسندوں کا ایک معروف نظریہ ساز سعید حجریاں جمہوریت کی طرف بڑھنے کے اس عمل کو بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ نیچے سے دباؤ اور اوپر والوں کے ساتھ سودا کاری کا عمل ہے۔

تاہم اس طرح کا نتیجہ اخذ کرنا غلط فہمی کا سبب بھی بن سکتا ہے۔ جمہوریت عملی طور پر لوگوں کی شراکت کا نام ہے اور تعریف کی رو سے عوامی قوتوں کا رخ پہلے سے متعین نہیں کیا جا سکتا۔ ایرانی تناظر میں یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ محدود بالائی طبقے کے مابین مسابقت کا تصور شروع میں ہی رکاوٹ سے دوچار ہوگیا تھا۔ بالائی طبقے کے ایک حصے کو اس طبقے میں مناسب معاونت نہ ملی تو وہ لوگ حمایت کے لیے باہر دیکھنے لگے تھے۔ ایرانی معاشرت میں پہلے سے موجود جمہوری اسلامی فکر کی ایک لہر نے اس عمل کو معاونت دی۔ اسلامی جمہوریت کا حامل یہ طبقہ معاشرے میں پہلے سے موجود تھا لیکن مذہبی مقتدرہ کے معاملے میں تنظیمی کمزوری کا شکار تھا۔ عامتہ الناس کی حمایت میسر آنے پر اس مکتب فکر کو نہ صرف منظر عام پر آنے کا موقع ملا بلکہ اسے آمریت کے خاتمے اور معاشرتی اور سیاسی جمود اور تعطل کے خاتمے کا ذریعہ بھی سمجھا جانے لگا۔ نتیجتاً ایک ایسے خطے میں محدود اور منظّم سیاسی کھیل کی تحریک شروع ہوئی جس کے متعلق پیشگوئی نہیں کی جا سکتی۔ یہاں اصل مسئلہ یہ نہیں جمہوریت کے لیے جدوجہد کی حقیقت کیا ہے، کیوں کہ اسے تو ایک موثر اقلیت کی اندھی مخالفت کا سامنا ہے۔ اصل مسئلہ اس جدوجہد کے متلاطم مضمرات کا ہے۔ ایران میں تیزی سے وقوع پذیر ہوتے واقعات کے پیش نظر اس ذیل میں بہت کچھ کہا جا سکتا ہے۔ یہی واقعات طے کریں گے کہ بیس سال پہلے آنے والے ایرانی اسلامی انقلاب کے متعلق کس طرح کا فیصلہ دیا جا سکتا ہے۔

[بشکریہ 'اسلامی ریاست: جواز کی تلاش'، مرتبہ شاہرام اکبرزادے، عبداللہ سعید]

اسلام کی نئی اٹھان اور بنگلہ دیش میں سیاسی جواز خیزی

تاج آئی ہاشمی

ترجمہ: محمد ارشد رازی

۱۹۷۱ء میں بنگلہ دیش بنگالی قومیت کے نام پر بنا۔ یہ وقوعہ ۱۹۴۷ء سے ۱۹۷۱ء تک کے اسلامی آئیڈیالوجی کی بنیاد پر چلنے آنے والے پاکستانی دورانیے کا خاتمہ تھا۔ بعض ماہرین نے قرار دیا کہ بنگلہ دیش کی تخلیق نے دو قومی نظریے کو بے جواز کر دیا ہے جس کی بنیاد پر برصغیر ہندوستان کو انڈیا اور پاکستان میں تقسیم کیا گیا تھا۔ وجود میں آنے کے فوراً بعد بنگلہ دیش نے چو شاخہ ریاستی آئیڈیالوجی اپنائی جسے قومیت، جمہوریت، سوشلزم اور سیکولرزم پر مشتمل قرار دیا جا سکتا ہے، تاہم ریاست کو وجود میں آئے زیادہ دیر نہیں گزری تھی کہ ملک میں اسلام ایک بار پھر سماجی اور سیاسی ہر دو طرح سے ایک اہم عامل کے طور پر سامنے آیا۔ ۱۹۷۲ء سے ۱۹۷۵ء تک شیخ مجیب الرحمٰن کی ڈانواڈول جمہوریت چلتی رہی جس نے ساتھ ساتھ ریاستی اصولوں کے طور پر سیکولرزم، سوشلزم اور نیشنلزم کو بھی اپنائے رکھا۔ لیکن اگست ۱۹۷۵ء میں ایک فوجی انقلاب کے نتیجے میں ان کی حکومت الٹی اور وہ قتل ہوئے۔ اب سیکولرزم اور سوشلزم کی قیمت پر اسلام کو ریاستی آئیڈیالوجی میں شامل کیا گیا۔ ۱۹۷۵ء میں جنرل ضیاء الرحمان نئے حکمران بنے۔ انھوں نے سیکولرزم بنگالی قومیت کی جگہ بنگلہ دیشی قومیت کو متعارف کروایا۔ یہاں کہا جا سکتا ہے کہ 'بنگلہ دیشی' میں مختلف غیر بنگالی اقلیتوں کو بھی شامل کیا گیا تھا لیکن یہ حقیقت بھی اپنی جگہ ہے کہ اس اصطلاح کا اصل مقصد مسلم تشخص کو نمایاں کرنا تھا۔ اس کی مدد سے بنگالیوں کی مسلم اکثریت کو ہندوستان کے مغربی بنگال میں بسنے والی ہندو اکثریت سے متمیز و متشخص کیا گیا۔

یہ بات غور طلب ہے کہ زیادہ تر بنگلہ دیشی مسلمان تشخص کے شدید بحران کا شکار ہیں۔ وہ حتمی طور پر فیصلہ نہیں کر پاتے کہ ان کی وفاداری پہلے اسلام کے ساتھ ہے یا بنگلہ دیش کے ساتھ۔ ۱۹۷۵ء میں سوشلسٹ سیکولر بنگالی نیشنلسٹ مجیب حکومت ناکام ہوئی تو اس کے جانشین کو اپنی حکومت کے جواز کے طور پر اسلام کی اہمیت کا احساس ہوا۔ نتیجتاً ریاستی ہیئت کی تیز رفتار اسلامائزیشن کا آغاز ہوا۔ جب اسلام کو اس طور ریاستی

سرپرستی میسر آتی ہے تو صورت حال سول اور فوجی امراشاہی کی عکاسی ہو جاتی ہے جو سیاسی جواز خیزی کی کوشش میں ہوتی ہے۔ مجیب کی جانشین نے فلاحی ریاست یا معودہ سوشلسٹ یوٹوپیا کی ناکامی کے بعد اسلام اختیار کر لیا۔

بنگلہ دیشی مسلمانوں میں اسلام کو کئی طرح سے ماننے والے لوگ شامل ہیں۔ فلاحی ریاست کے قیام کے بعد انھوں نے بطور متبادل اسلام کو اپنایا تو وابستگی کے ان مختلف اطوار کے باعث فرار پسند، جبریے، تطہیر پسند (Puritan) اور عسکریت پسند وجود میں آئے۔ ان متغیرات کی بنگلہ دیشی تناظر میں تفہیم کے لیے یہ علم ہونا ضروری ہے کہ بنگلہ دیش میں ساٹھ کے عشرے سے چلی آنے والی علیحدگی کی تحریک کے رہنماؤں نے لوگوں سے کس طرح کے وعدے کیے ان کی ضروریات کیا ہیں۔ اگر ہمیں یہ پتہ چل جائے کہ لبرل ڈیموکریٹ، سوشلسٹ سیکولر اور (بنگالی اور بنگلہ دیشی دونوں) نیشنلسٹ رہنماؤں کے وعدوں اور آزادی کے بعد سے لوگوں کے لیے اس کی برکات میں کتنا فرق ہے تو ہمیں بنگلہ دیشی مسئلے کے حل کی کلید مل جاتی ہے۔

یہ باب بنگلہ دیش میں اسلام کے از سر نو اٹھنے کا ایک مطالعہ ہے جس میں مقامی اور خارجی عوامل کی کھوج لگا کر اسے سماجی اور سیاسی قوت کے طور پر دیکھا جائے گا۔ اپنے اس مطالعے میں ہمیں ریاست، اسلام اور علما کے تعلق کو تاریخی تناظر میں دیکھنا ہوگا تاکہ اس میں آنے والی بتدریج تبدیلی کو سمجھا جا سکے۔ اس مطالعے کی صورت میں سامنے آتا ہے کہ ریاست اور آبادی کا ایک بڑا حصہ دونوں اسلام کو سیاسی مقاصد کے لیے استعمال کرتے رہے۔ اگر چہ سیکولرزم، جمہوریت اور ملکی آزادی سیاسی اکھاڑے کے اہم مسائل ہیں لیکن بنگلہ دیش میں اسلام کے سیاسی اور ثقافتی پہلوؤں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ قوم پرستوں کے مختلف گروپ، سیاسی وغیر سیاسی تنظیموں کے نمائندہ عالم اور حتیٰ کہ مسلح افواج کے اراکین بھی وقتاً فوقتاً اسلامی مقاصد کی علمبرداری کرتے رہتے ہیں۔ ان میں سے کچھ واضح طور پر ملک کو مبنی بر شریعت ریاست بنانے کا مطالبہ کرتے ہیں، جب کہ بعض اسلام کی علمبرداری میں لبرل، جمہوری اور سیکولر اداروں کی مخالفت پر اکتفا کر لیتے ہیں۔

چونکہ بنگلہ دیش (انڈونیشیا اور پاکستان کے بعد) دنیا میں تیسرا بڑا مسلم ملک ہے، چنانچہ یہ مفروضہ عین فطری ہوگا کہ اس کے سیاسی و ثقافتی تغیرات میں اسلام اہم کردار ادا کرے گا، اور خاص طور پر جب یہاں کی نوے فیصد آبادی مسلمان ہے اور اس سے بھی اہم بات یہ کہ بنگلہ دیش دنیا کی غریب ترین اور پسماندہ ترین آبادیوں میں سے ایک ہے۔ اگر عوامی غربت ناخواندگی اور دولت کی غیر مساوی تقسیم کا کوئی بھی انتہائی تعلق نئی اسلامی اٹھان اور عسکریت سے ہوسکتا ہے تو پھر بنگلہ دیش اس رویے کے لیے نہایت زرخیز زمین ہے جسے غلط طور پر اسلامی بنیاد پرستی کہہ دیا جاتا ہے۔ عوامی لیگ، جس نے مشرقی پاکستان کے لیے زیادہ خودمختاری کی جدوجہد اور پھر بالآخر بنگلہ دیش کی آزادی میں کامیابی حاصل کی، اپنے بنگلہ دیش نیشنلسٹ پارٹی (BNP) اور جماعت اسلامی جیسے بڑے سیاسی مخالفین کو بنیاد پرست کہتی چلی آ رہی ہے۔ اکتوبر ۲۰۰۱ء کے پارلیمانی انتخابات

میں بری طرح ناکامی کے بعد عوامی لیگ نے اپنے اس طرح کے نعرے شدید کر دیے۔ تاہم اپنی تمام غربت، پسماندگی اور غالب اسلامی سماجی اخلاقیات کے باوجود اپنی سیاست اور تمدن میں بنگلہ دیش کو اور افغانستان، ایران، سعودی عرب یا حتیٰ کہ پاکستان بھی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ دنیا میں دیگر جگہوں پر چلنے والی اسلامی تحریکوں کے ساتھ مشابہتیں اپنی جگہ لیکن بنگلہ دیشی تحریکیں کئی طرح سے مختلف و منفرد بھی ہیں۔

بنگلہ دیش میں اسلامی تاریخ کی ماہیت

بنگلہ دیش میں اسلامی تحریک کی ایک اور جہت بھی ہے۔ یہ تحریکیں بنیادی طور پر دیہی علاقوں کی تحریکیں ہیں اور کاشتکار تمدن اور رویے کی عکاس ہیں۔ بنگلہ دیش غالب طور پر ایک زرعی ملک ہے۔ اس کی ۸۰ فیصد سے زائد آبادی دیہات میں رہتی ہے۔ یہ کاشتکار زیادہ تر انتہائی غریب ہیں اور بنیادی طور پر کاشتکاری کے انتہائی پسماندہ طریقوں پر انحصار کرتے ہیں۔ ذرائع پیداوار تک ان کی رسائی نامکمل ہے۔ بیشتر صورتوں میں انھیں قوت، دوراندیشی کے تحفظ اور گزارے کے دیگر ذرائع و روزگار تک رسائی حاصل نہیں۔ بنگالی کاشتکاری روایتی اور اسی لیے خود مکتفی نہیں تو جبریت پسند اور مذہبی ضرور ہے۔ فطرت میں شامل کسی مذہب کے باعث وہ اپنی شناخت کے لیے اس کا سہارا لیتا ہے۔ دیہی سیاسی رویہ اور تمدن بھی مذہب سے خالی نہیں۔ ان کی روزمرہ کی سرگرمیاں، بشمول سیاست، ان کی 'اخلاقی اقتصادیات' سے تحریک پاتی ہیں جو بجائے خود ان کے مذہبی نظام عقائد پر مبنی ہے۔ نتیجتاً کسانوں میں مذہب کے نام پر متشددانہ حرکات اور انتشاری حرکات کا رجحان ملتا ہے، جنھیں 'قبل جدید' کی 'قبل سیاسی سرگرمیوں' کا نام دیا جاتا ہے۔ اگر وہ کاشتکار طبقہ مسلمان ہو تو انھیں پر اسلامی عسکریت، متشدد اور بنیاد پرستی کا لیبل چسپاں کر دیا جاتا ہے۔ چنانچہ بنگلہ دیشی معاشرے اور سیاست میں اسلام کو سمجھنے کے لیے 'کاشتکار عامل' کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

ریڈ فیلڈ نے کاشتکاروں کے اسلام کو روایات صغیر (Little Tradition) کا نام دیا تھا۔ یہ بنگلہ دیش میں اسلام کے مرکزی دھارے کے نمائندہ ہیں۔ شہری مسلم بالائی طبقہ اور ان کے دیہی ہم مقام اسلام کی روایات کبیر کے نمائندہ ہیں اور انھیں ملک میں اسلام کے محافظ اور سرپرست قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ امر خاصی دلچسپی کا باعث ہوگا کہ نہ صرف بنگلہ دیش کی روایات صغیر دنیا میں کسی بھی اور جگہ اپنی ہم مقام روایات سے مختلف ہیں بلکہ رویات کبیر بھی منفرد و متشخص ہیں۔ ان دو روایات کے ملاپ نے ایک طرح کی موافقیت کو جنم دیا اور یہی اسلام بنگلہ دیش میں غالب ہے۔ اپنی سر دھڑ کی بازی لگانے کے باوجود وہابی، فرائضی اور دیگر اسلامی تطہیر پسند انیسویں صدی کے اوائل سے لے کر اب تک اس معاشرے پر کوئی قابل ذکر اثر مرتب نہیں کر سکے۔ اگرچہ مسلمانوں کے انتہائی قدامت پسند حصے روایات کبیر کے ساتھ وابستگی کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن ان کی ساخت میں بھی توفیقی قواعد و رسوم موجود ہیں۔ یہ بالکل اسی طرح کا عمل ہے، جیسے ان کے نظریاتی اجداد عرب، وسط

ایشیا، ایران اور شمال مغربی ہندوستان اور بنگال کی روایات صغیر سے دامن نہ بچا پائے تھے۔

اسلام کے دعویدار کون ہیں؟

اسلام کی دعویداری دو جماعتوں کو ہے۔ ان میں سے ایک ۱۹۷۵ء کے بعد سے یہ کام حکومت کی طرف سے کر رہی ہے اور دوسری جماعت مختلف اسلامی گروپوں، سیاسی جماعتوں اور افراد پر مشتمل ہے جن میں حکومت کے حمایتی اور مخالف دونوں شامل ہیں۔ موخر الذکر گروپوں، جماعتوں اور افراد کی تقسیم کچھ اس طرح کی جا سکتی ہے: (۱) مقدر پرست/فراریت پسند (۲) صوفی / پیر (۳) عسکریت پسند مسلم (بنیاد پرست) اور (۴) 'اینگلو محمڈن' (نتائجیت پسند/موقع پرست)۔ مقدر پرست/فراریت پسند گروپوں میں غریب، بے روزگار اور کم آمدن کے ایسے ہی دیگر طبقے شامل ہیں۔ ان کا نقطہ نظر اور فلسفہ اگلے جہان پر بہت کچھ انحصار کرتا ہے۔ ان کا تعلق اکثر تبلیغی جماعت سے ہوتا ہے۔ بہت نچلے طبقے میں جڑوں کی حامل اس جماعت کا آغاز پچھلی صدی کے بیس کے عشرے میں شمالی ہندوستان سے ہوا اور اس کے کروڑوں وابستگان بنگلہ دیش میں موجود ہیں۔ جماعت اسلامی اور دیگر گروپوں کی اصلاحی اکثریت کے برعکس تبلیغی جماعت امن پسند، تطہیری، مشنری تحریک ہے۔ ہر سرما میں ان کا بہت بڑا اجلاس ڈھاکہ کے نزدیک تنگی کے علاقے میں ہوتا ہے۔ بنگلہ دیش اور دیگر ممالک سے لاکھوں مسلمان اس میں شریک ہوتے ہیں۔ صوفی اور پیر متصوفانہ اسلام کی پیروی کرتے ہیں۔ ان کا تعلق کئی ایک صوفیانہ سلسلوں یا طریقوں سے ہے اور بالخصوص کسانوں میں ان کے وابستگان کی بڑی تعداد موجود ہے۔ اپنے مریدین پر ان کا اثر ورسوخ بہت زیادہ ہے۔ چونکہ بہت سے سیاست دان ان کے مرید ہیں، چنانچہ یہ سیاست پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ جنرل ارشاد بھی مریدین میں شامل تھا۔ اگرچہ صوفی بالعموم جماعت اسلامی اور تبلیغی تحریک کے خلاف ہیں لیکن کچھ جماعتی اور تبلیغی حضرات پیرون کی تعظیم بھی کرتے ہیں۔ اگرچہ جماعت اسلامی سمیت عسکری اصلاح پسند اسلامی ریاست کے حمایتی ہیں اور اسے بنگلہ دیش کے موجودہ نظام حکومت کا متبادل سمجھتے ہیں لیکن مغرب پسند مسلمان یعنی اینگلو محمڈن دنیاوی مفادات کے لیے اسلامی اور مغربی روایات، اقدار کی تالیف کے قائل ہیں۔ ان لوگوں میں اہل ایمان متشکک اور حتیٰ کہ دہریے بھی شامل ہیں لیکن سیاسی جواز خیزی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ سماجی قبولیت اور قوت کے لیے اکثر نظریات کے مابین ڈولتے، ڈگمگاتے پائے گئے ہیں۔ یہ اسلام کی ایسی شکل کو فروغ دیتے ہیں جو واضح طور پر انڈیا مخالف اور ہندو مخالف ہے۔ یہ پاکستان کے حکمران طبقے سے مشابہ ہیں جو آزادی کے بعد سے فرقہ وارانہ، انڈیا مخالف/ ہندو مخالف اسلام کو اپنی جواز خیزی میں برت رہا ہے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ اس گروپ کے لیے اپنی وفاداری تبدیلی کرنا بہت آسان ہے۔ مثال کے طور پر ایک تبلیغی جماعت اسلامی میں جا سکتا ہے (جس طرح جماعت کے رہنما غلام اعظم نے کیا) اور ایک اینگلو محمڈن کسی دن تبلیغی ہو سکتا ہے۔

تاہم اپنے باہمی اختلافات اور معاندت کے باوجود ان گروپوں میں کچھ باتیں مشترکہ ہیں۔ یہ اشتراک بالخصوص قدامت پسند علما/ پیروں اور جماعت اسلامی میں دیکھنے کو ملتا ہے۔سوائے اینگلومحمڈن کے یہ لوگ عورتوں کی آزادی، مغربی ضابطہ کار (بشمول لباس اور تمدن) قوانین اور اخلاقیات کی مخالفت کرتے ہیں اور اسلامی قانون یعنی شریعت کے نفاذ کے حمایتی ہیں۔ چار گروپوں میں اہم ترین پہلو پاکستان اور ہندوستان کے حوالے سے نقطہ نظر ہے۔ یہ سب بالاستثنا انڈیا کے خلاف اور پاکستان کے حامی ہیں۔ یہاں یہ ذکر کرنا بھی ضروری ہے کہ انتہائی قدامت پسند نصاب کے حامل سینکڑوں دینی مدرسوں کے روح رواں وہابی جماعت اسلامی اور اس کے بانی مولانا مودودی کے بھی سخت خلاف ہیں۔ پاکستان اور افغانستان میں اس طرح کے مدرسوں کو قومی مدرسے کہا جاتا ہے اور طالبان انھی کی پیداوار تھے، لیکن نظریاتی بنیادوں پر طالبان کی حمایت کرنے والے بنگلہ دیشی گروپ بھی پاکستان کے خلاف ہیں۔ تاہم پاکستان کی طرح، اسلام اور دیگر قوتوں کی تقطیب کی صورت میں، یہ سب گروپ مشترکہ دشمنوں کے خلاف متحد ہوسکتے ہیں۔ بالخصوص ۱۱ستمبر، افغانستان کی جنگ اور مارچ/اپریل ۲۰۰۲ء میں فلسطینی علاقے میں اسرائیل کی دراندازی کے بعد اس طرح کے امکانات بڑھ گئے ہیں۔

تاریخی جائزہ

مسلمان کاشتکار اور اقتصادی محرومی کے شکار دوسرے لوگ ہندو زمیندار، متوسط طبقے اور تاجروں کے چنگل سے بچ نکلنے کے لیے پاکستان کی تحریک میں شامل ہوئے تھے۔ بعد ازاں جب ان دشمنوں کی جگہ نسبتاً کمزور/ نئے پھوٹتے مسلم متوسط طبقے اور نسبتاً امیر کاشتکار نے لی تو نتائج وعواقب کے نتیجے میں بنگالی مسلم کے کسان یوٹوپیا نے جنم لیا۔ غالب غیر بنگالی مسلمان بالائی طبقے کو ہٹانے کے بعد بنگلہ دیش وجود میں آیا۔ لیکن اس کے باوجود برصغیر کے مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان موجود خط تقسیم ختم نہ ہوا۔ بنگلہ دیش کی تخلیق نے بانیان پاکستان کے دوقومی نظریے کو ختم نہیں کیا۔ اس حوالے سے معروف ہندوستانی صحافی بیسنٹ چٹرجی نے یوں استدلال کیا ہے:

> یوں ان منافقوں سے یہ پوچھے کہ دوقومی نظریے کی تباہی کے بعد ان کے پاس بنگلہ دیش کے الگ وجود کی کوئی ایک بھی معقول دلیل موجود ہے۔ اگر یہ نظریہ واقعی ختم ہو چکا ہے اور ان کا دعویٰ درست ہے تو پھر، جیسا کہ بنگلہ دیشی ہندوؤں کا نقطہ نظر ہے، بنگلہ دیش کو ہندوستانی بنگال کے ساتھ دوبارہ مل جانا چاہیے تھا کیوں کہ لوگ جانتے ہیں کہ اگر پاکستان نہ بنا ہوتا تو اب بنگلہ دیش بھی وجود میں نہ آیا ہوتا۔

چٹرجی مزید دلیل دیتا ہے کہ ملک میں ہندو مخالف جذبات کی تقویب کے باعث بنگلہ دیشی ہندو

ہندوستان منتقل رہے ہیں اور نتیجتاً بنگلہ دیش بجائے خود مسلم بنگال بن جاتا ہے۔ لگتا ہے کہ برطانوی نوآبادیات کے زمانے سے چلا آنے والا ہندوفوبیا بنگلہ دیش بن جانے کے بعد اور پاکستان کے دورانیے میں انڈوفوبیا بنا اور ایک عام بنگلہ دیشی مسلمان کی نفسیات میں اب تک چلا آ رہا ہے۔ ملک کے اسلامائزیشن کے عمل کو سمجھنے کے لیے کسان عامل کو سمجھنا جتنا ضروری ہے، اتنی ہی ضرورت انڈیا عامل کو سمجھنے کی بھی ہے۔ اسی طرح اس معاشرے پر غالب پیٹی بورژوا اور لمپن ثقافت کو سمجھنا ضروری ہے۔ اپنے انتشاری اور بھڑک اٹھنے والے رویے میں یہ کسانوں سے بڑھ کر نہیں تو ان کے برابر ضرور ہیں۔

انیسویں صدی کے اوائل سے مختلف اسلامی تحریکوں کو حاصل بنگالی کسان معاونت نہ صرف کسان کمیونٹی کے متشدد قبل سیاسی اور ناوابستہ پہلوؤں کو بیان کرتی ہے بلکہ یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ یہ لوگ اسلام یا کسی دیگر نظریے کے نام پر لوگوں کو ابھارنے والے رہنماؤں کے ہاتھوں کس طرح استعمال ہوتے رہے ہیں۔ دیکھنے کی بات یہ ہے کہ انیسویں صدی کے اوائل میں مسلم اصلاحی، عسکری، وہابی اور فرائضی تحریک کے بانیان کے ہاتھوں سیاسی طور پر متحرک ہونے سے پہلے مشرقی بنگالی کاشتکار اور قبائلی ازمنہ وسطیٰ کے اواخر کے جنگجو صوفیا کے زیر اثر آ چکے تھے۔ جنگجو صوفیوں نے یہاں کی آبادی کو بڑی تیزی سے مسلمان کیا اور یہاں کے قبائل لوگوں کو بھی کاشتکاری کی طرف مائل کیا۔ جنگلوں کو صاف کروانے اور انھیں کاشتکاری کے لیے زیر استعمال لانے میں بھی ان صوفیا کا بڑا ہاتھ ہے۔ یہاں کے قبائلی باسی کاشتکار اور اس سے وابستہ طرز حیات سے واقف نہ تھے۔ انھوں نے نیا مذہب اسلام ہی متعارف نہ کروایا بلکہ زراعت کے نئے آلات اور ٹیکنالوجی بھی دی۔ اس علاقے میں ہل انھی کے بدولت آیا۔ علاوہ ازیں انھوں نے مشرق کی طرف راستے بدلتے دریاؤں کو حدود میں رکھنے کے ابتدائی طریقے میں بھی مقامی آبادی کو سکھائے۔

وہابی اور فرائضی رہنماؤں میں سے مولانا کرامت علی جونپوری (۱۸۰۰-۱۸۷۳ء) بالخصوص قابل ذکر ہیں۔ اس سابقہ وہابی اور پھر 'وفادار' ہو جانے والے اسلامی مصلح نے تالیفی مذہب کے پیروکار بنگالی مسلمانوں اور بالخصوص کاشتکاروں کو شریعت پر مبنی قدامت پسند اور تطہیری اسلام سے ہمکنار کیا۔ وہابی اور فرائضی رہنماؤں نے عام بنگالی مسلمانوں کو نہ صرف برطانوی آبادکاروں کے خلاف ابھارا بلکہ انھیں مقامی استحصالی طبقوں مثلاً (ہندو) زمینداروں، بھدر لوگ اور مہاجنوں کے خلاف بھی منظّم کیا۔ متحرک کرنے کے اس عمل کا آغاز لوگوں کی اسلامائزیشن سے ہوا۔ ۱۸۵۷-۵۸ء کی ہندوستانی بغاوت ناکام ہو جانے کے بعد کرامت علی جونپوری اور ان کے سینکڑوں پیروکاروں نے نتائجی فلسفے کے زیر اثر برطانوی وفاداری اختیار کی۔ انھوں نے نہ صرف بنگالی مسلمانوں کو اسلام سے متعلق ہونے کا احساس دیا بلکہ برصغیر میں دیگر جگہوں پر بسنے والے مسلمانوں کے ساتھ وابستہ کر دیا۔ انیسویں صدی کے بنگال میں طاقتور جدید مسلم قیادت موجود نہیں تھی۔ چنانچہ علما سیاست اور مذہب دونوں رہنما کے طور پر سامنے آئے۔ ہندوؤں میں احیا کی تحریکیں چلیں جن کا رویہ مسلم مخالف بھی تھا۔ انیسویں

اور بیسویں صدی کے بالائی اور متوسط طبقے کا ہندو سماجی، اقتصادی اور سیاسی ہر طرح سے مسلمان کے محاصرے کی قیمت پر اپنا وجود مستحکم کرنا چاہتا تھا۔ اس رویے بھی بنگالی مسلمانوں پر، عالموں اور ان کے سرپرستوں یعنی اشراف کہلانے والے اریسٹوکریٹوں اور بالائی طبقے کی گرفت مضبوط کر دی۔ برطانوی حکومت نے بنگالی مسلمانوں کے مفاد میں قانون سازی کے کچھ اقدام کیے جن کی ایک مثال ۱۸۸۵ء کا بنگال قانون لگان داری (Bengal Tenancy Act) ہے۔ ہندوؤں نے اس طرح کی ہر کوشش کی راہ میں روڑے اٹکائے۔ انھیں مفت دیہی پرائمری تعلیم کے بل اور مسلم اکثریت کے مشرقی بنگال میں ڈھاکہ یونیورسٹی کے قیام پر بھی اعتراض تھا۔ یوں مسلم رہنماؤں کا مخاصمانہ رویہ بھی شدید تر ہوتا چلا گیا۔

۱۹۱۹ء میں بنگالی سیاست کے اکھاڑے میں علما دوبارہ نمودار ہوئے۔ تب یہ لوگ برطانیہ مخالف تحریک خلافت کی رہنمائی کر رہے تھے۔ ۱۹۴۷ء میں تقسیم تک اسلام اور علما نے بنگالیوں کو سیاسی طور پر متحرک رکھا۔ مسلمان قیادت کے تین اجزائے ترکیبی اشراف، علما اور جوٹے دار تھے۔ بالترتیب مسلم اشرافیہ، مذہبی مقتدرہ اور امیر زمینداروں اور کاشتکاروں کے نمائندہ ان مسلمانوں نے غالب ہندو زمیندار- بھدر لوگ- مہاجن تثلیث کے خلاف بنگالی مسلمان کو قیادت مہیا کی۔ الگ مسلم تشخص کے نام پر جاری رہنے والی اس تحریک کے نتیجے میں مشرقی بنگال ۱۹۴۷ء میں پاکستان کا مشرقی بازو بن گیا۔ بنگالی مسلمانوں میں مسلم کمیونٹی کی بنیاد پر اتحاد کے جذبے نے طبقاتی اتحاد کا متبادل مہیا کیا۔ ثابت ہوا کہ اگر یہ صورت حال پیدا ہو جائے تو مذہب اور نسلیں طبقاتی فرق سے زیادہ اہم اور طاقتور ہو جاتے ہیں۔

اسلامی وحدت اور الگ مسلم تشخص کا راگ پاکستان کے حکمران طبقے نے اپنایا اور ۱۹۴۷ء سے ۱۹۷۱ء تک اسے مسلسل الاپتا رہا۔ اس کے باوجود مشرقی بنگال کے مسلمانوں کی ایک بھاری اکثریت نے خود کو اس طرح کے فرقہ وارانہ اسلام سے الگ کر لیا۔ ۱۹۴۷ء کی تقسیم کے فوراً بعد وہ اپنے بنگالی تشخص کے لیے مذہبی کی بجائے سیکولر اداروں پر بھروسہ کرنے لگے۔ اسلامی (پاکستانی) اور سیکولر (بنگالی) تشخص کے درمیان یہ مخاصمت بالآخر بنگلہ دیش کی تخلیق پر منتج ہوئی۔ یہ امر مذکورہ بالا زمیندار- بھدر لوگ- مہاجن تثلیث کے ہندوستان چلے جانے اور مشرقی بنگال میں تقسیم کے بعد بچ جانے والے ہندو طبقے کے کمزور ہونے کے بعد وقوع پذیر ہوا۔ تقسیم کے فوراً بعد مشرقی بنگال کے مسلم بالائی طبقے پر القا ہوا کہ علیحدگی پسند مسلم رہنماؤں کا پاکستان کا یہ یوٹوپیا محض سراب ہے۔ جنوبی ایشیا کے مسلمانوں کی ارض موعود مشرقی بازو کے لیے ایک استحصالی فریب ثابت ہوا اور مغربی بازو نے اسے اپنی نوآبادی بنائے رکھا۔

اسلام، سیکولرزم اور بنگالی قومیت پرستی (۱۹۷۲-۷۵ء)

بنگالی قوم پرستی بلکہ زیادہ صحیح طور پر، مشرقی بنگالی قوم پرستی شیخ مجیب کی عوامی لیگ کے لیے رہنما اصول

کے طور پر کام کرتی رہی۔ حتیٰ کہ اس نے بنگلہ دیش میں پہلی آزاد حکومت بنالی۔ جب ہندوستانی بنگالیوں کو عوامی تعریف کے مطابق بنگالی قومیت سے نکال دیا گیا تو عملاً اس امر کا اظہار کیا گیا کہ اس وقت کے مشرقی پاکستان کی مسلمان اکثریت بنگالی اقتصادی، سیاسی اور ثقافتی فرق کے باعث غالب اور استحصالی غیر بنگالی مغربی پاکستان سے علیحدگی چاہتے ہیں۔ یہاں بنگالی قوم پرستی کی تحریک کے رہنما ثقافت کو فقط لسانی اور بعض دیگر پہلوؤں کے فرق کے طور پر لے رہے تھے اور اس میں مذہب کو شامل نہیں کرتے تھے۔ ان کا مطلب تھا کہ وہ بنگالی تھے (اور ہیں) لیکن اس کے باوجود وہ مسلمان تھے (اور ہیں)۔ انھوں نے کبھی سیکولر/سوشلسٹ بنگلہ دیش کا تصور نہ کیا اور نہ ہی اس مقصد کے لیے جدوجہد کی گئی۔ اگر ۱۹۷۱ء میں پاکستان کے حکمران طبقے نے اکثریتی جماعت عوامی لیگ کے رہنما شیخ مجیب کو پاکستان کا وزیر اعظم مان لیا ہوتا تو بنگالی قوم پرستی نے قطعاً نئے معانی اختیار کر لیے ہوتے۔ تاہم بنگلہ دیش کی نئی قوم کے حکمرانوں نے کئی وجوہات کی بنا پر جن میں زیادہ تر سیاسی تھیں، چوشاخہ ریاستی آئیڈیالوجی اختیار کی یعنی بنگالی قومیت، سوشلزم، سیکولرزم اور جمہوریت۔ اسے ملا کر بنگالی جمہوری سوشلزم کا نام دیا گیا اور اکثر مجیب ازم کے نام سے متعارف کرایا گیا۔

مجیب ازم غربت کے خاتمے اور امن و امان کی بحالیت میں بری طرح ناکام رہا اور ریاست میں اسلامیت کا مطالبہ فروغ پانے لگا۔ فلاحی ریاست کی ناکامی نے آبادی کے ایک بڑے حصے کو مجبور کر دیا کہ وہ سنگلاخ حقیقت سے فرار کے لیے یا پھر سنہرے بنگال کو بذریعہ تقویٰ حاصل کرنے کے لیے اسلام سے وابستگی اختیار کریں۔ تب تک بنگلہ دیش کی پچاس فیصد سے زیادہ آبادی خط غربت سے نیچے زندگی بسر کر رہی تھی۔ حالات زندگی میں کسی بھی طرح کی تبدیلی کے بغیر دنیا میں سرد جنگ کے بعد اٹھنے والی گلوبلائزیشن کی موج بھی اسلامیت کا جذبہ کم نہ کر سکی۔ نوے کے عشرے کے اوائل میں تیسری دنیا کے باسیوں کو پتہ چل گیا کہ آمریت اور لنگڑی لولی جمہوریت کے متبادل کے طور پر سوشلزم/کمیونزم متروک ہو چکا۔ اس کے بعد احیائے اسلام نے اچانک زور پکڑا جو حالیہ برسوں میں دہشت گردی پر منتج ہوا۔ ان دو عوامل نے بنگلہ دیش میں اسلامیت کو شدید تر کر دیا۔

۱۹۷۱ء میں آزادی کے بعد ملک کے مجموعی صورت حال لوگوں کی اکثریت کے لیے ناقابل برداشت تھی۔ اگرچہ انھیں پاکستانی فوج کے نو ماہ طویل اور دہشت گردی پر مشتمل تسلط سے نجات ملی لیکن آزادی کے ساتھ استحصال اور ابتلا کا خاتمہ نہ ہوا۔ آزادی کے اصلی اور جھوٹے مجاہدوں کے جتھے عوامی لیگ کی چھتر چھایا میں بدعنوانی، اقربا پروری اور لاقانونیت پر کمربستہ ہوئے۔ عوامی لیگ کے رہنما سوشلزم کے نام پر قومیائی گئی صنعتوں، بینکوں، انشورنس کمپنیوں اور سابقہ بہاری، اردو دانوں، گجراتیوں، اتر پردیشیوں اور دیگر غیر بنگالیوں کی متروکہ جائداد قبضانے اور سنبھالنے میں مصروف تھے۔ یوں بنگالی بحیثیت مجموعی جلد ہی بھوکے اور ناراض ہجوم میں بدل گئے جن پر اپنی قسمت کی خرابی عیاں ہو چکی تھی۔ ۱۹۷۴ء کے آتے آتے بنگلہ دیش ہنری کسنجر کا باسکٹ

کیس بن چکا تھا۔ سیلابوں اور اس کے بعد پڑنے والے ۱۹۷۴ء کے قحط نے ہزاروں بنگلہ دیشی ہلاک کیے اور آبادی کا بیشتر حصہ مزید غریب ہوگیا۔ ستر کے عشرے کے وسط میں اشیائے صرف کی قیمتیں دس سے بیس گنا بڑھ گئیں۔ خوفناک افراط زر، بدعنوانی اور بنیادی ضروری اشیا کی عمومی قلت نے ایک عام بنگلہ دیشی کو انڈیا اور عوامی لیگ دونوں کے خلاف کردیا۔

لوگ حصول آزادی کے خمار سے جاگے تو حزب اختلاف کی جماعتوں اور گروپوں کے حجم میں اضافہ ہوا جن میں بائیں بازو کی نیشنل سوشلسٹ پارٹی، (JSD) اور زیر زمین سرگرم سراج سکدر کی ماؤسٹ پارٹی بھی شامل تھی۔ حزب اختلاف میں سے ایک بڑی تعداد مولانا بھاشانی کے ساتھ مل گئی جو اسلامی سوشلزم کے علمبردار تھے۔ ان میں وہ لوگ بھی شامل تھے جو پاکستانی قابض افواج کے ساتھی رہے تھے۔ مولانا بھاشانی نے اس گروہ کو ساتھ لے کر عوامی لیگ اور ہندوستان کے خلاف ایک مہم کا آغاز کیا۔ بھاشانی کی مقبولیت اور وزیراعظم مجیب کی مقبولیت میں آنے والی کمی نے مختلف اسلامی گروپوں کے لیے راہ ہموار کی۔ ۱۹۷۵ء میں قتل ہونے والے شیخ مجیب کا نقطۂ نظر اسلام کے بارے میں بہت پیچیدہ تھا۔ وہ ایک طرف قرار دیتے تھے کہ سیکولرزم کا مطلب مذہب کی عدم موجودگی نہیں۔ اس رو میں شیخ مجیب نے مدرسہ نظام تعلیم کو ریاستی سرپرستی فراہم کی۔ دوسری طرف وہ مذہب کو ایک سایہ سمجھتے اور ایسی بدروح آسیب جو ماضی میں کبھی زندہ تھی اور جس سے نمٹنا دشوار تھا۔

اوائل ۱۹۷۵ء میں مجیب حکومت نے JSD اور ماؤسٹ پارٹی یعنی سیکولر اور بائیں بازو کے گروپوں کو کچل دیا۔ JSD کے رہنما ابھی جیل میں تھے کہ جنوری ۱۹۷۵ء میں سراج سکدر کو پولیس کی تحویل میں قتل کردیا گیا۔ شیخ مجیب کے زیر قیادت یک جماعتی حکومت کا آغاز اونٹ کی کمر پر آخری تنکا ثابت ہوا۔ شیخ مجیب نے یہ حکومت بنگلہ دیش کسان مزدور عوامی لیگ (BAKSAL) کے نام سے بنائی تھی۔ اس کے نتیجے میں ایک ایسی حکومت قائم ہوئی جس میں تمام اعلیٰ افسران یونیورسٹی اساتذہ اور حتیٰ کہ افواج کے چیف اور ڈپٹی چیف کو بھی (BAKSAL) میں شامل ہونا پڑا۔ یوں جنوری ۱۹۷۵ء میں رہی سہی جمہوریت بھی قتل کردی گئی اور دوسری طرف سیکولر اور اسلامی دونوں طرح کی سیاست کو زیر زمین جانا پڑا؛ لوگوں کے پاس یہی ایک چارہ تھا۔

اسلام اور بنگلہ دیشی قومیت پرستی (۱۹۷۵-۸۱ء)

اگست ۱۹۷۵ء میں BAKSAL حکومت کا تختہ الٹ دیا گیا۔ اپنی بہتر تیاری کے باعث اسلامی جماعتیں موقعہ سے فائدہ اٹھانے میں مختلف سیکولر اور بائیں بازو کی جماعتوں پر سبقت لے گئیں۔ اس کے بعد سے ملک کی فوجی اور سول دونوں طرح کی حکومتوں نے عسکریت کو محدود کرنے کے لیے اسلام کو پروان چڑھانا شروع کیا۔ ان میں منظم تر جماعت اسلامی بھی شامل تھی۔ جنرل ضیاء کی (۱۹۷۵ء سے ۱۹۸۱ء تک) کی حکومت نے اسلامی تشریق کی حامل سیاسی جماعتوں پر سے وہ پابندی اٹھالی جو ۱۹۷۱ء میں پاکستانی قابض افواج کے

ساتھ تعاون کرنے پر مجیب حکومت نے لگائی تھی۔ ضیاء اور اس کے جانشینوں نے جواز خیزی اور عوامی لیگ کو قابو میں رکھنے کے لیے جماعت اور مسلم لیگ سمیت اسلام اور اسلامی جماعتوں کو فروغ دیا۔ ضیاء کو اپنے خیالات، پروگرام اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اپنی حکومت کو مقبول بنانے میں خاصی تیز رفتار کامیابی ہوئی۔ لگتا تھا کہ اسلام اس کے لیے سودمند رہا ہے۔ ضیاء کو لگا کہ ملک ابھی سوشلزم اور سیکولرزم کے لیے تیار نہیں۔ عجب بات ہے کہ جو بات فوجی ضیاء نے بھانپ لی، وہ بات سیاست داں مجیب نہ سمجھ پائے تھے۔ ان کے زیادہ تر ساتھی نیم تعلیم یافتہ، سیاسی شورش پسند اور قصباتی چاپلوس تھے جنھیں حقائق کا دور کا ادراک بھی نہیں تھا۔ مزید برآں انھوں نے قومیائی گئی صنعت اور مالیاتی اداروں سے سوشلزم کے نام پر ہتھیائے گئے اثاثوں کو بھی ہاتھ سے چھوڑنا گوارا نہ کیا۔ عوامی لیگ کی ایک اجتماعی ناکامی یہ بھی تھی کہ وہ ریاستی سیاست میں سے اسلام کے نام کو خارج کرنے کے مضمرات کا ادراک بھی کر پائی۔ مثال کے طور پر مجیب حکومت نے ڈھاکہ یونیورسٹی کے ایمبلم قرآن کی ایک آیت (پڑھ اپنے رب کے نام سے) نکال کر وہاں (علم نور ہے) لکھوادیا۔ اس طرح کی سطحی کوششیں کرنے اور غیر اسلامی ہونے کی بدنامی کمانے والی جماعت اسی طرح ناکام رہی جس طرح چالیس کی دہائی سے چلی آنے والی کمیونسٹ پارٹی کسانوں اور مزدوروں میں مقبولیت حاصل نہ کر پائی تھی۔ مزدوروں اور کسانوں سمیت بنگالی مسلمانوں کی اکثریت نے پوری دلجمعی کے ساتھ پاکستان کی علیحدگی پسند تحریک کا ساتھ دیا تھا۔ شیخ مجیب اور اس کے ضرورت سے زیادہ جوشیلے ساتھی قطعاً نہ جانتے تھے کہ مسلم اکثریت کے بنگلہ دیش میں جہاں نجی ملکیت اور مذہب دونوں کو دل و جان سے چاہا جاتا تھا، سیکولرزم اور سوشلزم کا نفاذ کس طرح کریں۔ بنگلہ دیش کی جنگ آزادی کے دوران لوگوں کو کبھی ان اجنبی تصورات کی قبولیت کے لیے تیار نہ کیا گیا تھا، انھوں نے جنگ آزادی کے لیے لڑی تھی نہ کہ سوشلزم و سیکولرزم کے لیے۔

بعد کی حکومتوں نے ترقی کی رفتار برقرار رکھنے اور اپنے جواز کے لیے تیل کی دولت سے مالا مال مشرق وسطیٰ کی مسلم ریاستوں اور مغرب کی طرف رخ کیا۔ بالخصوص سعودی حکومت نے شیخ مجیب کے قتل اور اس کی حکومت کے ختم ہونے کے بعد بنگلہ دیش کو تسلیم کرلیا تھا۔ اس اثنا میں بنگلہ دیش نے سوشلزم اور سیکولرزم کو باقاعدہ مسترد کیا۔ ظاہر ہے کہ ۸۰ء کے عشرے کے شروع میں امریکہ اور مغرب کے لیے مغرب پسند اسلامی حکومتیں کمیونزم پسند سوشل جمہوریت کے مقابلے میں زیادہ قابل قبول تھیں۔ جنرل ضیاء نے آئین میں سے سوشلزم اور سیکولرزم کو نکالا اور اس میں سماجی انصاف اور خدائے مطلق پر مکمل یقین کو شامل کیا۔ علاوہ ازیں انھوں نے آئین کے آغاز میں عربی میں تسمیہ لکھوادیا۔

اسلام، فوجی حکومت اور جواز خیزی

مئی ۱۹۸۱ء میں جنرل ضیاء ایک ناکام فوجی انقلاب میں مارے گئے۔ مارچ ۱۹۸۲ء میں آرمی چیف

جنرل ارشاد نے بننے والی نئی منتخب حکومت کا تختہ الٹ دیا۔ انھیں جنرل ضیاء جیسی مقبولیت حاصل نہ تھی۔ وہ اپنی جنسی بے مہار سرگرمی اور بدعنوانی کے لیے بدنام تھے۔ نتیجتاً اپنی حکومت کو جواز دینے کے لیے انھوں نے ۱۹۸۸ء میں آئین میں ترمیم کی اور اسلام کو ریاستی مذہب کے طور پر متعارف کرایا۔ اس عمل میں انھیں اسلامی گروپوں کے ساتھ ساتھ سیکولر تنظیم بنگلہ دیش ٹیچر فیڈریشن کی حمایت بھی حیران کن طور پر حاصل تھی۔

کوئی یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ ارشاد نے اسلامی کارڈ کھیل کر بنیاد پرست قوتوں اور اپنے سیکولر مخالفین کے خلاف بنگلہ دیش عوام سے براہ راست رابطہ کیا جو اسلام کی غیر روایتی شکل کے حامی انگریزی تعلیم یافتہ، ہندوستان مخالف اور اسلامی تشریق کے حامل رہنماؤں کو پسند کرنے لگے تھے۔ ارشاد نے اسلامی تعلیمات کے ساتھ مطابقت کا اظہار کرتے ہوئے زکوٰۃ فنڈ قائم کیا۔ انھوں نے جمعہ کو چھٹی قرار دی اور مسجدوں اور درگاہوں پر کثرت سے آنے جانے لگے۔ علاوہ ازیں وہ حج بیت اللہ کے لیے بھی گئے۔ ارشاد نے انڈیا کارڈ بڑے اچھے طریقے سے کھیلا۔ ۱۹۸۲ء میں ہندوستان کے ساتھ سفارتی تعلقات میں مشکلات پیش آنے کے بعد انھوں نے گنگا پر ہندوستان کے فرخہ برج کی تعمیر پر تلخ تنقید کرتے ہوئے بنگلہ دیشی عوام کو بتایا؛''آج کہا جا رہا ہے کہ اگر ہمیں فرخہ سے پانی نہیں ملتا تو بنگلہ دیش کے شمالی اور جنوبی حصے صحرا بن جائیں گے۔ میں ہر متعلقہ شخص کو یاد دلادینا چاہتا ہوں کہ اسلام صحرا میں پیدا ہوا اور زندہ رہا۔ اسلام کو تباہ نہیں کیا جا سکا تھا۔''

ارشاد نے اتر شی، چارمونائی اور سارسینا سلسلے کے پیروں سے بھی دوستانہ تعلقات بنائے اور کچھ محمڈن رہنماؤں نے بھی انھیں ریاستی مذہب کے ایکٹ پر مبارک باد دی۔ لیکن جماعت اسلامی اور ایران کے حمایتی مولانا محمد اللہ (حافظ جی حضور) نے انھیں اسلام کے ساتھ غیر مخلص قرار دیا۔ عوام میں اثر ورسوخ کے حامل اس مذہبی رہنما نے اسلام کو ریاستی مذہب قرار دینے کے متعلق ان کے نافذ کردہ ایکٹ کو ناکامی اور فریب قرار دیا۔ مزے کی بات یہ ہے کہ مسلم لیگی رہنما یعنی اینگلو محمڈن قاضی قادر کو لگا کہ اس ایکٹ کا مطلب خدا خوفی مسلمانوں کو دبانا ہے۔ انھوں نے مطالبہ کیا بنگلہ دیش کو اسلامی ریاست بنانے کا اعلان فی الفور کیا جائے۔ اگرچہ حقوق نسواں اور انسانی حقوق کے لیے کام کرنے والی کئی این جی اوز نے ریاستی مذہب کے ایکٹ کے نام پر شدید تنقید کی لیکن بنگالی مسلمانوں کی ایک بڑی اکثریت نے اسے قبول کرلیا۔ تاحال بعد میں آنے والی کسی حکومت نے اس میں ترمیم کا حوصلہ نہیں کیا۔ عورتوں کی دو تنظیموں 'ناری پکھیو' اور 'آکیو بدھو ناری سماج' نے اس ایکٹ کے خلاف احتجاجی مظاہرے کیے۔ ان کی دلیل تھی کہ اس ایکٹ کے نتیجے میں آزاد کے لیے جدوجہد کی روح اور ملکی خودمختاری کو خطرہ لاحق ہو گیا ہے۔ تاہم مردوں کی ایک بڑی تعداد نے اس طرح کی ریلیاں نکالنے پر ان کی حوصلہ شکنی کی اور انھیں پردے کی پابندی کا مشورہ دیا۔ بنگلہ دیش کو اسلامی ریاست قرار دیے جانے کے امکان پر بہت سے مردوں کو خوشی بھی ہوئی کہ یوں انھیں روزگار کی مارکیٹ میں عورتوں سے مقابلے سے نجات ملے گی۔

ریاستی مذہب کے ایکٹ کو نافذ ہوئے زیادہ دیر نہیں گزری تھی کہ لبرل ڈیموکریٹوں اور عورتوں کی

تنظیموں نے ارشاد کی آمریت کے خلاف اور آزادی کی جنگ کی روح کی بحالی کیے مظاہرے شروع کر دیے۔ بیرون ملک سے امداد پانے والی کئی این جی اوز ان مظاہروں کی معاونت کرنے لگیں۔ اس ایکٹ کو ختم کروانے میں ناکامی کے بعد ڈھاکہ یونیورسٹی کے ریٹائرڈ پروفیسر احمد شریف اور آزادی کے مجاہد ریٹائرڈ کرنل نور الزماں کی قیادت میں بائیں بازو کے دانشوروں نے ارشاد حکومت کے خلاف ہونے والے مظاہروں کا ساتھ دینے کا اعلان کیا۔ انھوں نے جنگ آزادی کی روح کو برقرار رکھنے کے لیے بنائے گئے مرکز کے جھنڈے تلے عورتوں کے کئی جلوسوں سے خطاب کیا۔ یہ لوگ جمہوریت، سوشلزم اور سیکولرزم کے حق میں تحریر و تقریر کی پُر زور جد و جہد کر رہے تھے۔ احمد شریف کا اصرا تھا کہ ''اسلام کو ریاستی مذہب کی بجائے خوراک کی فراہمی کا حق آئین کا حصہ بنایا جائے۔''

اگر چہ جماعت اسلامی سمیت مذہبی گروپوں نے بھی ارشاد کو انڈین سوویت ایجنٹ اور اسلام دشمن کہا لیکن انھوں نے عورتوں کے گروپوں، لبرل ڈیموکریٹوں اور سوشلسٹوں کا ساتھ دینے کا فیصلہ نہ کیا۔ سوشلسٹ اور لبرل ڈیموکریٹ جماعت اسلامی کے کھلے مخالف تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ جماعت اسلامی نہ صرف بنیاد پرست ہے بلکہ اس نے ۱۹۷۱ء میں پاکستانی حکمرانوں کا ساتھ دیا تھا۔ ۸۰ء کے عشرے کے اواخر میں ۱۹۷۱ء کے کے قاتلوں اور سازشیوں کی فہرست پر مشتمل ایک کتاب چھپی۔ تب سے سیاست میں آزادی پسند اور ان قوتوں کے خلاف ہونے کے حوالے سے ایک واضح تفریق پیدا ہوئی ہے۔ اول الذکر میں سیکولر اور روشن خیال کہلانے والی جماعتیں شامل ہیں اور وہ افراد بھی جن کا رویہ پاکستان کے متعلق سخت اور انڈیا کے متعلق نرم ہے۔ موخر الذکر گروپ میں خود کو محبان اسلام کہلانے والے گروپ اور افراد شامل ہیں جو انڈیا کے شدید خلاف ہیں۔ ۱۹۹۱ء کے پارلیمانی الیکشنوں کا اعلان دسمبر ۱۹۹۰ء میں ارشاد حکومت ختم ہونے کے بعد کیا گیا۔ عوامی لیگ کی تمام تر توقعات کے برعکس صدر ضیاء کی بیوہ خالدہ ضیاء الیکشن جیت کر برسر اقتدار آئی۔

خالدہ ضیاء کی جماعت بنگلہ دیش نیشنلسٹ پارٹی (BNP) جماعت اسلامی کی حمایت سے اقتدار میں آئی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ کمیونسٹ پارٹی سمیت زیادہ تر سیاسی جماعتوں نے انتخابات میں اسلام کے نعرے استعمال کیے۔ اسلامی جماعتوں کو ۵۴ اعشاریہ ۱۳ فیصد ووٹ پڑے۔ عوامی لیگ کی قیادت میں آٹھ پارٹیوں کے اتحاد کو صرف ۴۳ اعشاریہ ۸۱ ووٹ ملے۔ ان میں سے کوئی دس فیصد ووٹ اقلیتی تھے جو روایتاً عوامی لیگ کو پڑتے چلے آ رہے ہیں۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ ۱۹۹۱ء میں بنگلہ دیشی مسلمانوں کے ۷۵ فیصد ووٹ عوامی لیگ کو نہیں پڑے۔

جماعت اسلامی عامل

جماعت اسلامی چالیس کے عشرے کے اوائل میں شمالی ہندوستان میں قائم کی گئی۔ اس کے بانی مولانا

مودودی کو ابتدا میں پاکستان کے تصور سے سخت اختلاف تھا۔ بعد ازاں وہ شمالی ہندوستان سے ہجرت کرتے ہوئے پاکستان پہنچے اور شرعی قانون پر مبنی اسلامی ریاست کے لیے کام کرنے لگے۔ پوری سرد جنگ کے دوران اسلامی جماعت مغرب پسند اور کمیونسٹ مخالف پالیسی پر عمل پیرا رہی۔ اس جماعت نے مشرقی پاکستان میں فوجی تسلط کے ساتھ مل کر کام کیا اور کئی لبرل ڈیموکریٹ ۱۹۷۱ء میں اس کے کردار کی وجہ سے اسے ناپسند کرتے ہیں۔ ۱۹۷۵ء میں مجیب حکومت کا تختہ الٹنے کے بعد بنگلہ دیش میں اس جماعت کو قانونی قرار دے دیا گیا۔ ہندوستان اور پاکستان میں اپنی ہم مقام جماعتوں کے برعکس بنگلہ دیش میں اس کی قیادت زیادہ تر اونچے طبقے کے کاشتکار اور نچلے متوسط طبقے کے پاس ہے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ بنگلہ دیش کے طول وعرض میں کئی این جی اوز، کلینک اور رفاہی اداروں کی روح رواں جماعت اسلامی مقبولیت حاصل کر رہی ہے اور سیکولر تنظیموں کا متبادل ثابت ہو سکتی ہے۔ بعد ازاں جماعت کے کئی کارکنوں نے امریکہ مخالف طرز عمل اپنایا جو ۲۰۰۱-۲۰۰۲ء کی جنگ افغانستان کے بعد راسخ ہوا۔

جماعت اسلامی پر تین طرف سے سخت حملے ہوئے۔ ایک طرف جنرل ارشاد کی مخالفت تھی۔ دوسری طرف سیکولر/سوشلسٹ/لبرل گروپ تھے اور تیسری طرف دیوبند مکتب فکر پارٹی اپنے قدم مضبوط کرتی چلی گئی۔ سیکولر لبرل گروپوں کا الزام تھا کہ یہ جماعت بنگلہ دیش کے خلاف جنگی جرائم میں ملوث رہی ہے۔ علما کا ایک گروہ مولانا مودودی کو مرتد اور جماعت کو بدعتی سمجھتا ہے۔ اس کے باوجود ۸۰ء کے عشرے کا اواخر اور نوے کے عشرے کا اوائل جماعت کا سنہرا دور کہا جا سکتا ہے۔ اس وقت تک جماعت کے طالب علم ونگ نے اپنے مخالفین کے متحدہ محاذوں کو شکست دے کر چٹا گانگ اور راج شاہی یونیورسٹیوں میں اپنا مقام بنا لیا تھا۔ یونیورسٹی یونین ان کے قبضے میں چلی گئی تھی۔ اس دورانیے میں جماعت کو سعودی عرب اور اس سے بھی زیادہ یہ کہ امریکی آشیرواد حاصل تھا۔ ۱۹۹۱ء کے پارلیمانی انتخابات میں جماعت نے ۱۸ نشستیں اور ۱۲ فیصد سے زیادہ ووٹ لیے یعنی اسے چار ملین سے زیادہ ووٹ پڑے۔ ۱۹۸۶ء میں اسے ۱۰ نشستیں ملیں اور کوئی ایک ملین ووٹ پڑے تھے۔ ۱۹۹۱ء میں جماعت کو حاصل ہونے والے ووٹوں کے اعتبار سے تیسری بڑی جماعت بن گئی تو اس کے حریفوں کو تشویش ہوئی۔ مارچ ۱۹۹۲ء میں جنگ آزادی کی روح کے علمبرداروں نے ریٹائرڈ کرنل نورالزماں کی قیادت اور احمد شریف کی پشت پناہی سے جماعت کے لیڈر غلام اعظم کے خلاف ایک عوامی مقدمہ منظّم کیا کہ انھوں نے جنگ آزادی کے دنوں میں پاکستان کا سرگرم ساتھ دیا تھا۔ جوں ہی غلام اعظم بنگلہ دیش میں جماعت کے سربراہ بنے، اس مقدمے کے منتظمین نے گھاتک دلال نرمل کمیٹی بنانے کا اعلان کیا۔ عوامی لیگ نے سیاسی مفاد کے لیے اس خاتمہ کمیٹی کے ساتھ تعاون کیا۔ یہ مقدمہ جماعت اور اس کی حلیف بی این پی کی حکومت کے لیے خفت کا باعث تھا۔ مزے کی بات یہ ہے کہ ۱۹۹۱ء میں ڈھاکہ یونیورسٹی کے بعض طالب علموں نے جماعت کے رہنما مطیع الرحمان نظامی پر قاتلانہ حملہ کیا تھا تو عوامی لیگ نے صلح صفائی کے لیے جماعت کو مشورہ دیا تھا کہ ماضی کو

بھول کر مستقبل پر نظر رکھیں۔ ۱۹۹۱ء کے اوائل میں عوامی لیگ نے اپنے صدارتی امیدوار کے لیے جماعت سے حمایت نہ لینے کا فیصلہ کیا۔ تب جماعت کے پاس پارلیمنٹ میں بیس رکن موجود تھے اور غلام اعظم کے ساتھ ان کی وفاداری غیر متزلزل تھی۔ ۱۹۹۱ء کی جنگ خلیج کے بعد بنگلہ دیش میں اسلام پسندوں کو مغرب کی مخالفت کا سامنا بھی کرنا پڑا۔ ظاہر ہے کہ مغرب کو بنگلہ دیشی مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد کا صدام کے حق میں نعرے لگانا پسند نہ آیا تھا۔ صدام دوستی کے نعرے بلند کرنے والوں میں بی این پی اور عوامی لیگ جیسی لبرل ڈیموکریٹک پارٹیاں بھی شامل تھیں۔ ۱۹۹۱ء کے پارلیمانی انتخابات کے دوران انھوں نے خود کو صدام کے امیدوار قرار دیا اور اس عراقی آمر کی قدآدم تصاویر کی نمائش کرتے رہے۔ تاہم جماعت کو کویت پر صدام حسین کا حملہ پسند نہیں تھا۔ جماعت کے ایک رہنما نے کہا کہ یہ حملہ جماعت کو بھی بہت مہنگا پڑا ہے، کیوں کہ بنگلہ دیش کے عوام صدام کے حمایتی اور مغرب کے کڑے نقاد ہیں۔ تاہم پچھلے اور اس کے بعد کے انتخابات میں جماعت کی کمزور کارکردگی ان کے اس دعوے کو جھٹلاتی ہے۔ تاہم یہ حقیقت اپنی جگہ موجود ہے کہ نوے کے عشرے تک ۱۹۷۱ء میں اپنے آزادی مخالف کردار کے باوجود جماعت اپنا کھویا ہوا وقار بحال کر چکی تھی لیکن اس نے شاہ ساز کا کردار ادا کرنا شروع کر دیا۔ کم از کم ۱۹۹۱ء کے انتخابات سے یہی پتہ چلتا ہے کہ اس نے دو بڑی سیاسی جماعتوں بی این پی اور عوامی لیگ کے ساتھ مل کر حکومت سازی میں کیا کردار ادا کیا۔

۸۰ء کے عشرے کے اواخر اور نوے کے عشرے کے اوائل میں ہی اسلام پسندوں اور خود کو سیکولر/ آزاد خیال قوتیں کہلوانے والوں کے مابین کھلی چپقلش کا آغاز ہوا۔ موخر الزکر قوتیں بالترتیب انڈیا اور مغرب کی وفادار ہیں اور یہ عوامی لیگ اور این جی اوز کی نمائندگی کرتی ہیں۔ یہ آزاد خیالی، عورتوں کے حقوق، انسانی حقوق، اقلیتوں کے حقوق اور سیکولرزم کی علمبرداری کے نام پر جماعت کی مخالفت کرتی رہی ہیں۔ تسلیمہ نسرین کا واقعہ، این جی او- ملا کشمکش اور عوامی- این جی اور لابیوں کی ایک دوسرے پر الزام تراشی کی جنگ سب غلام اعظم کے عوامی مقدمے کا حصہ تھے۔ جہاں ملا عوامی- این جی او لابیوں کی ایک دوسرے پر الزام تراشی کی جنگ سب غلام اعظم کے عوامی مقدمے کا حصہ تھے۔ جہاں ملا عوامی- این جی او لابی کو عوام دشمن، ہندوستانی ایجنٹ اور نوسامراجی ایجنٹ کہہ کر مطعون کرتے ہیں، وہاں جماعت مخالف اسے آزادی دشمن/ پاکستانی ایجنٹ، بنیاد پرست/ طالبان اور فرقہ پرست (ہندو مخالفت اور اقلیت مخالف فاشسٹ) کہتے ہیں۔ جماعت کے خلاف ان الزامات پر مشتمل کئی تحریریں چھپ چکی ہیں۔ ملک میں چلنے والے زیادہ تر بنگالی اور انگریزی روزنامے سیکولر/لبرل گروپوں کی ملکیت ہیں۔ خاصی بڑی اشاعت کا حامل اخبار 'جنا کنتھا' ہندوستان کے ریلائنس گروپ کی ملکیت ہے۔

بنگلہ دیش میں جماعت کو فرقہ پرست اور آزادی دشمن کہنے کا رجحان عام ہے۔ جمی کارٹر کا خیال تھا کہ الیکشنوں پر یقین رکھنے والی اسلامی جماعتیں اپنے بنیاد پرست عقائد اور شرعی قوانین پر مصر ہونے کے باوجود انتہا پسند نہیں سمجھی جا سکتیں۔ اور ان میں سے جنھوں نے بنگلہ دیش کو بطور حقیقت قبول کر لیا ہے، آزادی مخالف نہیں

ہوسکتیں۔ اس کے باوجود یہ حقیقت اپنی جگہ موجود ہے کہ جماعت کے بعض طاقتور رہنما جمہوری اقدار کونہیں مانتے۔ ان میں سے بعض حصول اقتدار کے لیے مسلح جدوجہد یا دیگر ذرائع کا امکان بھی مسترد نہیں کرتے۔ جماعت کے کارکنوں کی عسکریت اور لبرل ڈیموکریٹوں بالخصوص عوامی لیگ کے ساتھ تصادم میں ہتھیاروں کے استعمال نے بہت سے متعلقہ افراد کو متشوش کردیا ہے کہ جماعت بالآخر ملک پر حاوی ہوسکتی ہے۔ بہت سے بنگلہ دیشی دانشوروں کا خیال ہے کہ اکتوبر ۲۰۰۱ء میں حکومت بنانے والا بی این پی جماعت اتحاد جماعت کے لیے ناروا اور ناجائز مراعات کا سبب بنا۔ یہ بھی سمجھا جاتا ہے کہ مدرسہ تعلیمی نظام کو منفی انداز میں پیش کی جانے والی فلم 'Matir Moina' پر مئی ۲۰۰۲ء میں لگائی پابندی بی این پی کو لاحق عوامی لیگ کے دباؤ کے تحت نہیں لگی بلکہ حکومت سے جماعت کے نکل جانے کے خدشے کے پیش نظر لگائی گئی۔

عوامی اسلام، فتویٰ، عورتیں اور این جی اوز: دیہی کمیونٹی

نوے کے عشرے کے اوائل میں پیشے کے اعتبار سے ڈاکٹر تسلیمہ نسرین حقوق نسواں کی علمبردار بنی اور اس نے بنگلہ دیش میں اسلام، پدرسری معاشرت اور سماج میں خواتین کی حالت پر لکھا اور اچانک منظر عام پر آگئی۔ اپنی تحریروں میں وہ اس گروپ کی رکن ہے جو خود کو سیکولر/لبرل ڈیموکریٹ کہتا ہے اور بڑی شدت کے ساتھ اسلام کے خلاف انڈیا کا حمایتی اور مرد مخالف تعصب کا حامل ہے۔ انھوں نے آزاد جنسی تعلق کا پرچار کیا اور ہندوستانی مغربی بنگال کے بنگلہ دیش کے انضمام کے حق میں دلائل دیے۔ اس حوالے سے وہ بنگلہ دیش میں بدنام، متنازعہ اور غیر مقبول شخصیت بنیں۔ ۱۹۹۳ء میں نسرین نے بنگلہ دیش میں ہندو اقلیت پر ایک ادب پارہ 'لجا' (Lajja) کے نام سے چھپوایا۔ امر متناقض یہ تھا یہ عین انھی دنوں میں چھپا جب ہندوستان میں ہزاروں مسلمان قتل کردیے گئے اور بابری مسجد کو منہدم ہوئے بھی زیادہ وقت نہ گزرا تھا۔ اس تحریر نے نسرین کو ہندوستان کے ہندوستانی عسکریت پسندوں میں مقبول کیا۔ بہت جلد اس کا ترجمہ انگریزی اور کئی ہندوستانی زبانوں میں ہوا۔ نسرین نے بنگلہ دیش میں ہندو اقلیت کی حالت زار بیان کرتے ہوئے بڑی مبالغہ آرائی سے کام لیا اور بالخصوص جماعت اسلامی کے اراکین کو قتل، زنا بالجبر اور اغوا کے عادی غنڈے کا گروہ بتایا۔ 'لجا' کو چھپے زیادہ دیر نہ ہوئی تھی کہ نواحی علاقوں کے دو گمنام اور غیر معروف ملاؤں نے مصنفہ کے قتل کا فتویٰ دے دیا۔ اگرچہ ہندوستان اور مغربی پریس اس خبر کو لے اڑے، گویا بنگلہ دیش ایک اور اسلامی ملک بن گیا ہے جس میں اس کے ساتھ مختص تمام منفی خصائص موجود ہیں۔ یوں نسرین کو سلمان رشدی اور ان کے دو ملاؤں کو آیت اللہ خمینی کے جانشین بنا دیا گیا۔ ہندوستانی پریس نے ۱۹۹۴ء میں اس کے ساتھ قرآن کو از سر نو لکھنے کے مترادف کوئی تبصرہ وابستہ کیا۔ بنگلہ دیشی مسلمان مشتعل ہوگئے اور نسرین اور اہل خانہ کو بنگلہ دیش سے نکلنا پڑا۔ تسلیمہ نسرین کے اس واقعے کو ہندوستانی اور مغربی ذرائع ابلاغ نے یوں بیان کیا گویا بنگلہ دیش اور دیگر اسلامی ممالک کے مابین کوئی فرق

موجود نہیں اور سب ایک سی تنگ نظری اور عدم رواداری کے حامل ہیں۔

جن دنوں دنیا کی نظریں نسرین کے واقعے پر لگی تھیں، انھی دنوں اسلامی عدل کے نام پر بنگلہ دیشی دیہی عورتوں پر ظلم وستم ہو رہا تھا۔ انسانی حقوق کے لیے کام کرنے والے اور دوسرے لوگ روایتی دیہی عدالتوں کے ہاتھوں عورتوں پر ظلم کے غیر قانونی اقدامات پر پریشان تھے۔ گاؤں کے وڈیرے اور ملا غریب عورتوں پر کھلے مقدمے چلا رہے تھے جس کے نتیجے میں کئی اموات واقع ہوئیں۔ اسی اثنا میں مغربی فنڈوں سے چلنے والی این جی اوز ملک میں پھیلنے لگیں۔ انھوں نے دیہی عورتوں کو مائیکرو کریڈٹ کے نام پر قرض دیے (یہ اور بات ہے کہ قرضوں کی شرح بہت زیادہ یعنی کوئی ۳۲ فیصد سالانہ کے قریب تھی۔) انھی این جی اوز نے اسکول کھولے اور روزگار پیدا کیے جو زیادہ تر عورتوں کے لیے تھے۔ یوں ملک کا سیاسی شعور ایک بار پھر این جی اوز کے حق میں اور این جی اوز کے مخالف گروپوں میں بٹ گیا۔ ان میں سے اول الذکر سیکولر لبرل ڈیموکریٹ گروپوں کے نمائندہ تھے اور اکثر این جی اوز سے استفادہ کرنے والوں میں شامل تھے۔ موخر الذکر کا تعلق زیادہ تر اسلامی تشریق کے حامل گروپوں سے تھا جو مغرب مخالف/گلوبلائزیشن مخالف بھی تھے۔ این جی اوز کا طرز کار بھی خاصا متنازعہ تھا۔ خاص طور پر گرامین بینک، بی آر اے سی اور پروشیکا نے عورت کو با اختیار بنانے اور غربت مٹانے کے نام پر قرضے دینے کے معاملے میں عورتوں کو مردوں پر ترجیح دی۔ اس عمل نے بھی دیہات کے وڈیروں اور دوسرے لوگوں کو این جی اوز سے متنفر کر دیا۔ بظاہر یہی لگتا تھا کہ ملا اور گاؤں کے وڈیرے این جی اوز کو ان کی سرگرمیوں کے باعث ناپسند کرتے ہیں، جنھیں وہ غیر اسلامی سمجھتے ہیں۔ ان میں سے اہم ترین عورتوں اور مردوں کے مشترک وقوع کار اور مسیحی سرگرمیوں کا فروغ بتایا جاتا ہے۔ تاہم اس تنازعہ کو غالب شہری اور کمزور دیہی بالائی طبقے کے درمیان موجود زمانوں پرانے اختلاف کی ایک اور جہت بھی بتایا جاتا ہے۔ این جی اوز مردوں پر عورتوں کو ترجیح دیتی ہیں اور یوں مستحکم پدرسری نظام پر ضرب پڑتی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ دیہی وڈیروں اور ملاؤں سے ان کے روایتی موکلان بھی چھینے جاتے ہیں۔ این جی اوز کی لابی نے ملاؤں کو بنیاد پرست، عورت مخالف اور تنگ نظر قرار دیا۔ نتیجتاً ان کے خلاف جذبات بھڑکے اور فتوے آنے لگے۔ دیہی علاقوں میں ان کے کارکنوں پر حملے کیے گئے۔ ایک موثر مذہبی رہنما افضال الحق امینی نے ایک جلسہ عام میں ایک این جی او کارکن قاضی فاروق احمد پر غیر اسلامی سرگرمیوں کا الزام لگاتے ہوئے اسے سزا دینے کا اعلان کیا۔

فتوے کا تنازعہ نوے کی دہائی میں منظر عام پر آیا جب این جی اوز اور معطی حضرات نے اسلام کے نام پر دیہاتی عورتوں پر ظلم وستم کا مسئلہ اٹھایا۔ غریب دیہاتی عورتیں جو اپنے علاقوں کے بااثر افراد کے ہاتھوں زنا بالجبر کا شکار ہوتی ہیں یا جن پر طلاق کے بعد اپنے سابقہ خاوندوں کے ساتھ جنسی تعلق کا الزام لگتا ہے، اکثر ناجائز جنسی تعلقات کی سزا پاتی ہیں۔ بعض اوقات بااثر دیہی وڈیرے پنچایت کے ذریعے زنا کے جرم میں انھیں کسی شخص کے ساتھ دوبارہ شادی پر مجبور کرتے ہیں۔ اپنی روٹی کے لیے دیہات کے وڈیروں کے محتاج ملا اس قسم

کے فیصلوں کو شریعت کے مطابق قرار دینے میں مرکزی کردار ادا کرتے ہیں۔ ۲۰۰۰ء کے اواخر میں شمالی بنگلہ دیش کے ضلع نوگاؤں کی ایک دیہاتن پنچایت کے فیصلے کا شکار ہوئی اور اسے خودکشی پر مجبور کیا گیا۔ اس واقعے کو بڑی شہرت ملی۔ نتیجتاً ہائی کورٹ نے یکم جنوری ۲۰۰۱ء کو فتویٰ جاری کرنے پر پابندی لگا دی۔ موثر اسلامی جماعت، دیگر اسلامی گروپوں اور سینکڑوں علما نے اس فیصلے کی مذمت میں بیان دیے اور ججوں کو مرتد کہا۔ چار مونائی کے بااثر پیر مولانا فضل الکریم، اسلامی آئین تحریک کے سربراہ نے اس فیصلے کو مذموم سازش کہا اور مفتی امینی نے اسلام دشمنوں کا مقابلہ کرنے کے لیے بنگلہ دیش میں طالبان اسٹائل انقلابی مہم شروع کرنے کا اعلان کر دیا۔ کئی مقامات پر اسلام پسند باہر نکل آئے۔ یہ لوگ حکومت کے خلاف اور طالبان کے حق میں نعرے لگا رہے تھے؛ ''ہم سب طالبان ہیں اور بنگلہ دیش ایک اور افغانستان بنے گا۔'' اگرچہ زیادہ تر لبرل ڈیموکریٹوں نے اس فیصلے کی تائید دی لیکن ردعمل سے خوف زدہ حکومت ۲۰۰۱ء میں اس فیصلے پر نظر ثانی کا سوچنے لگی۔

جلد ہی قطبین میں بٹی معاشرت نے فتویٰ پسند مذہبی رہنماؤں اور این جی او پسند 'ناگرک اندولن' یعنی تحریک شہریان کے مابین مقابلے کی فضا کا مشاہدہ کیا۔ دیگر حلقوں میں سے چار مونائی پیر، مفتی امین اور مفتی عزیز الحق نے ۲ فروری ۲۰۰۱ء کو ڈھاکہ میں فتوے کے حق میں مظاہرے منعقد کیے۔ این جی اوز کو اسلام اور بنگلہ دیش کے بدترین دشمن قرار دیا گیا۔ دینی علما نے عوامی لیگ حکومت پر اسلام کے حوالے سے متعصب جج مقرر کرنے کا الزام لگایا۔ این جی او دوست اور فتویٰ مخالف 'ناگرک اندولن' نے مذہب سے تحریک پانے والی سیاسی جماعتوں پر پابندی کا مطالبہ کیا۔

اس دوران حکومت اسلام کے مطابق اور ریاست کی طرف سے فتوے جاری کرنے کے لیے ایک بورڈ بنانے کے لیے غور کرتی رہی۔ لبرل ڈیموکریٹوں اور بائیں بازو کے وابستگان نے ریاستی مشینری کے ذریعے فتوے کو ادارہ جاتی شکل دینے کی ہر کوشش کو قابل مذمت گردانا۔ تاہم فتویٰ جاری کرنے کے حوالے سے ملت کے اختیار پر لبرل ڈیموکریٹوں کے اعتراض کو ایک اقلیتی نقطۂ نظر قرار دے کر مسترد کیا جا سکتا ہے کہ ان میں سے زیادہ تر کا تعلق شہری اور بالائی طبقے سے ہے۔ مسلم کمیونٹی کا نچلا طبقہ فتوے کو انصاف کے حصول کا تیز ترین اور سستا طریقہ خیال کرتا ہے۔ یہ طبقہ این جی اوز سے اتنا ہی متنفر ہے جتنا کہ ملا۔ یہ امر مولانا دلاور حسین سعیدہ، پیر فضل الکریم، مفتی فضل الحق امینی اور مفتی عبیداللہ سمیت سینکڑوں ملاؤں کی مقبولیت سے منعکس ہوتا ہے۔ انتہا پسند نظریات کی حامل اشتعال انگیز تقریروں پر مشتمل مولانا سعید کی آڈیو اور ویڈیو کیسٹیں ملک بھر میں ہزاروں کی تعداد میں بکتی ہیں۔ فتویٰ مخالف کے فیصلے کے ایک سال کے بعد اس متنازعہ عالم نے اپنا نقطۂ نظر بیان کرتے ہوئے کہا کہ عدلیہ کو فتاویٰ سے رہنمائی حاصل کرنی چاہیے۔

اسلامی عسکریت: حقیقی یا خیالی؟

دیہی پس منظر کے حامل شہری ملا این جی اوز اور ان کے شہری شرکا اور سرپرستوں کے خلاف مہم چلاتے رہے ہیں۔ دانشور اور پیشہ ور حضرات بالخصوص ان کا نشانہ بنے۔ انھیں اکثر مرتد، دشمن اسلام اور نو سامراجی مغرب کے ایجنٹ قرار دیا گیا؛ اور اسلامی قانون کے مطابق مرتد سزائے موت کا مستحق ہے۔ ۱۹۹۱ء اور ۲۰۰۱ء کے دوران اس طرح کے مرتدوں کے خلاف ڈیتھ وارنٹ اور بم حملے کافی عام ہوئے۔ این جی اوز اور 'مہذب معاشرے' کے حامیوں اور این جی او مخالف اسلام پسندوں کے درمیان جاری اختلافات نے ۲۰۰۱ء کے اوائل میں امریکی اسٹیٹ ڈیپارٹمنٹ اور ایشیائی ترقی بینک سمیت کئی معطی ایجنسیوں کو چوکنا کر دیا۔ بنگلہ دیشی معیشت پر اس کے برے اثرات کا حوالہ دیتے ہوئے انھوں نے 'انسانی حقوق کی خلاف ورزی' کی مذمت کی۔

بنگلہ دیش میں بھی اسلامی انقلاب پسندی کے حوالے سے سیاسی تشدد کے مظاہرے ہوئے۔ ۲۰۰۱ء کی دہشت گرد سرگرمیوں میں ایک نسبتاً غیر معروف گروپ حرکت الجہاد الاسلامی کو ملوث بتایا جاتا ہے۔ طالبان کی طرح کے انقلاب اور جہاد کے لیے آوازیں بھی اٹھتی رہتی ہیں جنھیں ذرائع ابلاغ سنسنی خیز انداز میں بیان کرتے ہیں۔ تاہم ایسی کوئی بات نہیں کہ امن وامان کی صورت حال منہدم ہونے کو ہے۔ اپریل ۲۰۰۲ء میں فار ایسٹرن اکنامک ریویو نے اپنی ایک کور اسٹوری میں اس طرح کی صورت حال کی عکاسی کی ہے۔ تھائی لینڈ میں مقیم سویڈش صحافی برٹل لنٹر نے اپنے مضمون میں لکھا ہے:

> بنگلہ دیش میں ایک انقلاب جنم لے رہا ہے جسے روکا نہ گیا تو علاقے میں اس کے باہر بھی مشکل پیدا کر سکتا ہے۔ اسلامی بنیاد پرستی، مذہبی عدم رواداری، بین الاقوامی دہشت گرد گروپوں کے ساتھ متعلق مسلمان عسکری گروپ، عسکریت پسندوں کے ساتھ رابطوں کی حامل طاقتور فوج، انقلاب پسند طالب علم، اگلتے پھوٹتے دینی مدارس، متوسط طبقے کی لاتعلقی، غربت اور قانون کی بے چارگی سب مل کر اس قوم کی تقلیب ہیئت کر رہے ہیں۔

رپورٹ میں بتایا گیا ہے کہ مغربی سفارت کاروں اور معطیوں کا اصل مسئلہ یہاں ترقی اور کارگر حکومت کا ہے۔ بنگلہ دیش میں اسلامی عسکریت کا مسئلہ ان کی نظر میں ثانوی ہے۔ بنگلہ دیش کے متوسط طبقے میں ملک پر منڈلاتے طالبانی خطرے سے لاتعلقی کا ذکر کرتے ہوئے یہ صحافی کہتا ہے کہ سترہ نشستوں کی حامل جماعت اسلامی انتخابی عمل کے ذریعے حکومت میں آ سکتی ہے۔ رپورٹ میں مولانا عبید الحق اور زیر زمین حرکت الجہاد کا تعلق پاکستان، افغانستان، چیچنیا اور جنوب مشرقی ایشیا میں سرگرم ایسے ہی گروپوں کے بارے میں بتایا گیا ہے جنھیں اسامہ بن لادن کی سرپرستی حاصل ہے۔ ۲۲ جنوری ۲۰۰۲ء کو کلکتہ کے امریکن سنٹر پر حملے میں بھی حرکت کے ایک رکن پر شک کیا جا رہا ہے۔ ۲۰۰۱ء کے اواخر میں افغان جنگ کے دوران امریکہ مخالف مظاہروں میں

جماعتی عنصر اور عبیدالحق کے ملوث ہونے کی طرف بھی خاص اشارہ کیا گیا ہے۔ عبیدالحق نے دسمبر ۲۰۰۱ء میں ڈھاکہ میں نماز عید کے خطبے میں صدر سمیت ہزاروں افراد کے سامنے امریکی صدر کو دنیا کا مکروہ ترین دہشت گرد قرار دیا۔ اس نے یہ بھی کہا کہ امریکہ اور بش کا تباہ ہونا لازم ہے۔ اس نے حاضرین کو اکسایا کہ ایک سو بیس ملین مسلمان محض تھوک کر بھی امریکہ کو تباہ کر سکتے ہیں۔

لگتا ہے کہ مذکورہ بالا رپورٹ کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں۔ یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ اگر اس طرح کی رپورٹنگ کے پیچھے انفرادی یا گروہی مقاصد موجود ہیں تو وہ کیا ہیں؟ اس رپورٹ کے انٹرنیٹ اقتباسات چھپنے کی دیر تھی کہ خالدہ ضیا کی بی این پی۔ جماعت مخلوط حکومت نے رپورٹ کو بے بنیاد قرار دیا اور بنگلہ دیش میں اس رسالے کی ۱۴ اپریل کی اشاعت پر پابندی لگا دی۔ تاہم جوں ہی حزب اختلاف کی عوامی لیگ کی حسینہ شیخ نے بی این پی۔ جماعت مخلوط حکومت بطور دہشت گرد بنگلہ دیش کی امیج کی ذمہ داری ڈالی، وزیر اعظم خالدہ ضیا نے فوراً عوامی لیگ کی حسینہ واجد پر ایف پی ای آر اسٹوری کو پھیلانے کا الزام لگایا۔ اسی طرح کی سنسنی خیز رپورٹ ۲ اپریل ۲۰۰۲ء کے وال اسٹیٹ جنرل میں چھپی۔ رپورٹ میں بتایا گیا تھا کہ پاکستان کی طرح بنگلہ دیش میں بھی اسلامی دہشت گردی کو فروغ مل رہا ہے۔ یہ سب دیکھ کر خیال آتا ہے کہ آیا اس طرح کی سنسنی خیز تحریروں اور حسینہ شیخ کی پارٹی کی سرگرمیوں میں کوئی تعلق موجود ہے جو بی این پی اور اس کی سیاسی حلیف جماعتوں کو اسلامی بنیاد پرست اور اسامہ بن لادن کے مقامی مہرے قرار دے رہی ہے۔ مزے کی بات یہ ہے کہ اس رپورٹ میں عوامی لیگ کو بائیں بازو کی حامل سیکولر جماعت بتایا گیا ہے۔ اس طرح کا مفروضہ اختیار کرتے وقت یہ امر نظر انداز کر دیا گیا ہے کہ نوے کے عشرے کے اوائل میں عوامی لیگ نے خود کو اسلام کی علمبردار ثابت کرنا چاہا تھا اور ۱۹۹۶ء کے پارلیمانی انتخابات میں حسینہ نے حجاب اختیار کیا تھا۔ لگتا ہے کہ رپورٹر حسینہ شیخ کے اس نظریے کا پرچار چاہتا ہے کہ بی این پی کی سربراہی میں چلنے والی مخلوط حکومت نے عوامی لیگ کو انتخابی شکست نہیں دی تھی بلکہ اسے اقتدار سے نکالنے کے بعد اوپر آئی تھی۔ علاوہ ازیں وہ حسینہ شیخ کا ہم خیال ہو کر 'بی این پی' پر الزام لگاتا ہے کہ اس نے ہندو مخالف اور بنیاد پرست دوست رویے کو ہوا دی ہے۔ یہ بھی دلچسپ بات ہے کہ وہ تسلیمہ نسرین کو ملنے والی دھمکیوں اور ۱۹۹۹ء میں مقبول شاعر شمس الرحمان پر ہونے والے قاتلانہ حملے کی ذمہ داری بھی حرکت الجہاد پر ڈالتا ہے، حالاں کہ اصل صورت حال کچھ اور ہے۔ ہفت روزہ ہالیڈے کے ایڈیٹر عنایت اللہ خان کا یہ خیال معقول نظر آتا ہے کہ شاعر پر ہونے والا حملہ محض ڈھونگ تھا اور اسے پروپیگنڈہ کے لیے مزید استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ برٹل لنٹر کے بارے میں مشکوک ہے کہ وہ ایک غیر جانبدار تجزیہ نگار ہو سکتا ہے۔ اس نے ہندوستانی انٹلی جینس کے جاری کردہ ایک بیان کو بنیاد بنا کر آئی ایس آئی پر الزام لگایا کہ وہ بنگلہ دیش میں جہادی تنظیموں کو فروغ دے رہی ہے۔

بی این پی کی زیر قیادت چلنے والی حکومت نے ملک کے امیج کو مسخ کرنے پر ایف ای ای آر پر ایک بلین

ڈالر ہر جانے کا دعویٰ کیا۔ ساتھ ہی ساتھ لبرل ڈیموکریٹوں اور ذرائع ابلاغ نے بھی بنگلہ دیش کے خلاف اس طرح کی رپورٹنگ پر ایف ای ای آر کو مذمت کا نشانہ بنایا۔ ایک لبرل ڈیموکریٹ بنگلہ دیشی اخبار 'The Daily Star' نے اپنے ایک ادارتی مضمون میں بنگلہ دیش میں ''با قاعدہ اور معتبر انتخابات، رائے کی آزادی، پرائیوٹ ٹیلی ویژن چینلوں کی موجودگی، الیکشنوں میں خواتین کے سرگرم حصہ لینے، خواندگی میں اضافے اور مسلح افواج میں خواتین کی نمائندگی کا ذکر کرتے ہوئے ملک کے لبرل ڈیموکریٹ امیج کو ابھارا۔ اسی ایڈیٹر نے تبصرہ کیا کہ ایف ای ای آر کا مذکورہ بالا ایڈیٹوریل نہ صرف متعصّبانہ ہے بلکہ اسے یک طرفہ اور غیر ذمہ داران عمل بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ اس مضمون کی ملک بھر میں مذمت کی گئی۔ جلد ہی بعد میں غیر ملکی رپورٹروں، سفارت کاروں اور بنگلہ دیش سے آگہی رکھنے والے دیگر افراد نے بھی رپورٹ کے مندرجات کو جھٹلایا۔'ایف ای ای آر' کے ایک سابق ایڈیٹر فلپ باورنگ نے قرار دیا کہ اس عمل کو اسلامی اقوام کی شناخت مسخ کرنے کے مترادف سمجھا جائے۔ اس نے اس رسالے کے مالک ڈاؤ جونز پر الزام لگایا کہ وہ ۱۱ستمبر کے بعد مغرب کے طے شدہ خطوط کی پیروی کر رہا ہے۔ وہ کہتا ہے،''بلاشبہ تمام دیگر ملکوں کی طرح کچھ انتہا پسند بنگلہ دیش میں بھی موجود ہیں لیکن قوم کی سیکولر سیاست اور اسلامی تشخص پر بنگلہ تشخص کی فوقیت اس ملک کی تاریخ میں شروع سے چلی آ رہی ہے۔''وہ کہتا ہے کہ بنگلہ دیش جیسے ممالک کو دشمن منوانے کی ایسی کارروائیوں پر توجہ نہیں دینی چاہیے، کیوں کہ دنیا کے سو ملین مسلمانوں میں سے اکثر بش حکومت کے اٹارنی جنرل جان ایش کرافٹ سے زیادہ مذہبی انتہا پسند نہیں ہیں۔ کئی ایک مغربی مبصروں نے رسالے کی تردید اور مذمت کی جن میں سے بنگلہ دیش میں امریکی سفیر میری این پیٹرز کو نمایاں حیثیت حاصل ہے۔ اس نے بنگلہ دیش کے متعلق متعصّبانہ مضامین میں شائع کرنے پر وال اسٹریٹ جنرل اور'ایف ای ای آر' کی مذمت کرتے ہوئے قرار دیا کہ بنگلہ دیش ایک لبرل مسلم قوم ہے اور اس کہانی کے پیچھے موجود سچائی کو ڈھونڈنا لازم ہے۔

'ایف ای ای آر' کی رپورٹ میں حسینہ شیخ اور عوامی لیگ کے دیگر رہنماؤں کے ان الزامات میں کوئی صداقت نہیں کہ'بی این پی' کی زیر قیادت چلنے والی مخلوط حکومت میں طالبان عنصر موجود تھا اور نہ ہی ان الزامات میں کوئی معقولیت نظر آتی ہے، کیوں کہ جماعت اسلامی طالبان حکومت کی حمایتی جماعت نہیں۔ حسینہ سمجھتی ہیں کابینہ میں موجود جماعت کے دو وزیر اور الیکشنوں میں اس کے حریف جماعتی رکن طالبان کے نمائندہ ہیں۔ انھوں نے امریکہ میں بی بی سی کے ایک رپورٹر کو یہ بات بتائی تھی۔ عوامی لیگ کے ایک اور رکن سابق وزیر خارجہ عبدالصمد آزاد نے بنگلہ دیشی دورے کے دوران ڈھاکہ میں موجود برطانوی وزیر اعظم ٹونی بلیئر کو بھی یہی یقین دلایا۔ اسی طرح محض جماعت کی سیاسی حلیف ہونے کے ناطے'بی این پی' پر بھی اس طرح کا الزام نہیں لگ سکتا۔ بالآخر ۱۹۹۱ء سے ۱۹۹۶ء تک کی'بی این پی' حکومت کے دوران جماعت اور عوامی لیگ دونوں اس کے مخالف تھے۔

نتائج

ان دو جماعتوں کی باہمی الزام تراشی سے پتہ چلتا ہے کہ ملک کس طرح عوامی لیگ کے حمایتیوں اور اس کے مخالفوں میں بٹا ہوا ہے۔ عوامی لیگ کے حمایتی بالعموم لبرل ڈیموکریسی اور آزادی پسند قوتوں کے نمائندے ہیں، جب کہ موخر الذکر اسلام پسند اور ہندوستان مخالف نقطہ نظر کے حامی ہیں۔ عوامی لیگ کی کوشش ہے کہ 'بی این پی' کی جماعت کے ساتھ انتخابی وابستگی کو استعمال کرتے ہوئے ثابت کردے کہ وہ آزادی دشمن جماعت ہے۔ ۱۱ ستمبر کے بعد عوامی لیگ کا یہ رویہ اور بھی کھل کر سامنے آیا۔ تب اکتوبر ۲۰۰۱ء کے انتخابات شروع ہونے والے تھے۔ عوامی لیگ حکومت نے شہر کی دیواروں پر پوسٹر لگائے جن میں 'بی این پی' رہنماؤں کو طالبان کے حامی اور اسامہ بن لادن کے دوست کے طور پر پیش کیا گیا تھا۔ عوامی لیگ کو سیاسی مقاصد کے لیے اسلام کے استعمال پر بھی کوئی عار نہیں۔ اسی طرح 'بی این پی' بھی خود کو لبرل ڈیموکریسی اور قومیت پرستی کی علمبردار کے طور پر پیش کرنے سے نہیں ہچکچاتی۔ یہ سب اپنی جگہ لیکن بنگلہ دیش میں اسلام کی اٹھان کو محض ان دو جماعتوں کی کشمکش کے طور پر دیکھنا بڑا بھولپن ہوگا۔

ظاہر ہے کہ اسلامی عسکریت پسندوں، بنیاد پرستوں اور حتیٰ کہ طالبان کے حمایتیوں کی بھی بنگلہ دیش میں موجودگی سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ سرد جنگ کے بعد کی دنیا گلوبلائزیشن اور مارکیٹ اکانومی کی دنیا ہے۔ اس میں بنگلہ دیش جیسے کم ترقی یافتہ ممالک عالمی بینک اور 'آئی ایم ایف' کی سفارشات کو ماننے پر مجبور ہیں اور انھیں ریاست کے فلاحی اور امدادی منصوبوں سے دست کشی اختیار کرنی پڑی ہے۔ یوں اسلام ایک متبادل کے طور پر سامنے آیا۔ پاکستان، افغانستان، الجیریا، مصر اور دیگر مسلم ممالک کی طرح بنگلہ دیشی سیاست بھی مغربی اور دیسی بالا دست طبقے کے درمیان بٹ گئی ہے۔ اپنی بقا کے لیے دیسی بالا دست طبقے کو متبادل نظریات تلاش کرنا پڑے۔ بالائی طبقات سے تعلق رکھنے والے رہنماؤں نے اسلامی فلاحی ریاست کے نام پر اکثر انقلابی خیالات کو فروغ دیا۔ مثال کے طور پر مجیب نے فلاحی ریاست کا خیال نیشنل سوشلزم کے نام سے عوام کے سامنے رکھا۔ سرد جنگ کے بعد کی دنیا میں قدرے تبدل و تغیر کے ساتھ اسلامیت نے پرانے خیالات کی جگہ لی اور اس نے اسی عامتہ الناس کو مخاطب کیا۔ کسان اور نچلے متوسط طبقے کے دیسی شرفا اسی طرح اسلام کی طرف متوجہ ہوئے۔ ایک طرح سے یہ عوامی تحریکوں کے دیہاتوں سے شہر کی طرف منتقل ہونے کا نتیجہ بھی ہے۔ دیہات سے آکر شہروں میں بسنے والے اپنے دیہات اور ملا دونوں سے رابطہ رکھنا چاہتے ہیں۔ وی ایس نائپال نے بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ ''دیہی انداز فکر بدلنے میں ایک سے زیادہ نسلیں لد جاتی ہیں۔''

رسمی فراست کے برعکس اب اسلام پر ملا کی اجارہ داری نہیں۔ کم از کم بنگلہ دیش میں جماعت اسلامی کی قیادت میں شامل لوگوں کی اکثریت کا تعلق مدرسوں کے فارغ التحصیل ملاؤں سے نہیں۔ یہ مختلف پیٹی بورژوا

طبقات کے لوگ ہیں اور متوسط اور غریب کسان، چھوٹے کاروباری اور دکاندار، اسکول اساتذہ اور دیگر بے روزگار و نیم بے روزگار طبقات کے نمائندہ ہیں۔ ان میں سے بہت سوں کو دیسی شرفا میں رکھا جا سکتا ہے جن میں بنگالی میڈیم اداروں کے فارغ التحصیل بھی شامل ہیں اور جو پرائیوٹ جاب مارکیٹ میں کم ترین مطلوب لوگ ہیں۔ ان کے ہاں شدید احساس محرومی پایا جاتا ہے اور انھیں بآسانی بھڑکایا اور طوائف الملو کی کی طرف مائل کیا جا سکتا ہے۔ مدرسوں سے تعلیم پانے والے ان کے ہم مقام غریب تر ہیں اور سوائے مساجد کی قلیل مشاہرہ ملازمتوں کے ان کے پاس کچھ نہیں۔ انھیں بھی سیکولرزم اور جدت پسندی جیسی ہر شے پر شدید غصہ ہے۔ تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو تقسیم کے وقت املاک اور پیشوں میں ہندوؤں کی جگہ لینے والے، ۱۹۷۱ء کی آزادی کے بعد غیر بنگالیوں کی جگہ لینے والے اور بنگالی قومیت پرستی کے نام پر انگریزی تعلیم یافتہ بالائی طبقے کی جگہ لینے والے نسبتاً کمتر اور غیر ہنر مند لوگ ہی سماجی انتشار، سیاسی افراتفری اور اقتصادی بدانتظامی کے ذمہ دار بنتے ہیں۔ اس وقت جدت پرستوں میں اختلافات کی ایک ٹون گلوبلائزیشن، بنگالی قوم پرستی اور اسلامیت کی تکون کے پہلو بہ پہلو موجود ہے اور ملکی صورت حال کی عکاس ہے۔

بنگلہ دیش کے لوگ فلاحی ریاست کی امید کھو بیٹھے ہیں۔ مقدر پرست کسان اپنی تلخ تقدیر پر شاکر ہو چکا ہے۔ امن و امان کو ان کے ہاتھوں کوئی خطرہ نہیں، کیوں کہ ''کسان کبھی تاریخ ساز نہیں ہوتے''، اور نہ ہی ان میں اپنی قیادت کی صلاحیت ہوتی ہے۔ یہ تو فقط تھوڑی دیر کو ابھرنے والی قبل سیاسی شورش کو جنم دے سکتے ہیں جو اپنے اندر جذب رہنے کی ذہنیت کی عکاس ہوتی ہے۔ اس طرح کا حقیقی خطرہ معاشرے میں موجود زیریں متوسط طبقوں اور مختلف طرح کے لمپن عناصر سے ہے۔ تیزی سے غائب ہوتا متوسط طبقہ لبرل ڈیموکریٹ اور سیکولر کہلانے والی جماعتوں سے مایوس ہو کر بطور متبادل جماعت سے رجوع کر سکتا ہے لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ اسلامی عسکریت اور ہندو مخالف قوتیں فروغ پائیں گی۔ ظاہر ہے کہ جماعت انتخاب میں آ کر بھی ہندوستان کے لیے کسی خطرے کا سبب نہیں بن سکتی۔ مغربی تجزیہ نگار حکومتیں اور بنگلہ دیش میں ان کے نمائندے ہنٹگٹن کی "Clash of Civilizations" کے زیر اثر محتاط ہونے میں حق بجانب ہیں لیکن بنگلہ دیش میں اسلام پرستوں کے اقتدار میں آنے سے بھی خطے کے توازن میں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی۔ تاہم دنیا کے مختلف علاقوں مثلاً مشرق وسطیٰ اور ہندوستان کے مسلمانوں پر آنے والی سختیاں بنگلہ دیشی مسلمانوں میں اپنے ہم مذہبوں کے لیے ہمدردی کے جذبات اور ان پر ظلم و ستم ڈھانے والوں کے لیے غصے کو جنم دیتی رہیں گی۔

[بشکریہ 'اسلامی ریاست: جواز کی تلاش'، مرتبہ شاہرام اکبر زادے، عبداللہ سعید]

ازبکستان کا اسلامی قضیہ

شاہرام اکبرزادہ

ترجمہ: محمد ارشد رازی

مصنف کا تعارف ان کے گزشتہ مضمون کو پیش کرتے ہوئے کرایا جا چکا ہے جو زیر نظر جلد میں ہی شامل ہے۔ زیر نظر مضمون میں مترجم نے حوالوں کے ماخذ اپنی ترجمہ شدہ کتاب ''اسلامی ریاست: جواز کی تلاش' میں شامل نہیں کیے ہیں، لیکن قارئین انگریزی زبان میں شائع اصل کتاب 'Islam and Political Legitimacy' میں شامل ان تمام حوالوں کی تفصیلات اور ماخذ سے استفادہ کر سکتے ہیں۔

سوویت یونین کے بعد کے زمانے میں ازبکستان کے رہنماؤں کا اسلام کے ساتھ تعلق تناقضے کا رہا ہے۔ انھوں نے ایک طرف اسلام کو اپنایا اور خود کو اس کے سچے پیروکاروں کے طور پر پیش کیا۔ دوسری طرف انھوں نے اس طرح کی ہر تجویز کو مسترد کر دیا کہ ریاست کی سیاسی زندگی میں اسلام کا کوئی کردار ہونا چاہیے۔ ان رہنماؤں نے عملاً ہر طرح کے ایسے اسلامی گروپوں کو سختی سے کچل دیا جنھیں ریاستی منظوری حاصل نہیں تھی۔ بلاشبہ یہ کوئی ایسا قضیہ نہیں ہے جسے فقط ازبکستان کے ساتھ مخصوص کیا جا سکے۔ دنیا کی دیگر مسلم سوسائٹیوں میں بھی اسی طرح کے تضادات موجود ہیں، لیکن اس حقیقت نے ازبک معاملہ قدرے منفرد بنا دیا ہے کہ ابھی حالیہ زمانے تک اس پر ایک ایسی حکومت کا تسلط تھا جس نے کم از کم حکومتی سطح پر اسلام کو ختم کرنے کی ہر ممکن کوشش کی اور اس کے موجودہ رہنما بھی یہی کچھ کر رہے تھے۔ ازبکستان میں آزادی کا عمل قیادت کی تبدیلی نہیں لایا، اس کی بجائے صدر اسلام کریموف کی زیر قیادت کمیونسٹ پارٹی کے رہنماؤں نے ایسا انتظام کیا کہ ایک نئے نقاب میں عوام کے سامنے آئے اور ایک آزاد ازبکستان کے علمبردار بن گئے۔ اس عمل میں اسلام کریموف کو قائد کی حیثیت حاصل ہے۔ ریاستی منصوبہ بندی کمیٹی (GOSPAN) کی سربراہی کریموف کے پاس تھی، حتیٰ کہ ۱۹۸۳ء میں

اسے ازبکستان کا وزیر مالیات بنایا گیا۔ ۱۹۸۶ء کے اواخر میں وہ وزرا کی کونسل کا ڈپٹی چیئر مین اور 'گوس پان' کا چیئر مین تھا۔ کشکا در علاقے میں کمیونسٹ پارٹی کا فرسٹ سکریٹری بھی وہی تھا۔ ۱۹۸۹ء میں ماسکو کی پشت پناہی کے بل بوتے پر اسلام کریموف ازبکستان کمیونسٹ پارٹی کا فرسٹ سکریٹری بنا اور نتیجتاً اسے ۱۹۹۰ء میں جمہوریہ کی پارلیمنٹ کا صدر مقرر کیا گیا، دسمبر ۱۹۹۱ء میں اس کی صدارت کی توثیق ہوئی اور بعد کے انتخابات میں ایک بار پھر اسے اس عہدے پر رہنے کا حق ملا۔ مارچ ۱۹۹۵ء میں اس کی مدت صدارت پانچ سال کے لیے بڑھائی گئی اور جنوری ۲۰۰۰ء میں وہ ایک بار پھر منتخب ہوئے۔ یوں ماسکو کا مقرر کردہ ایک شخص کامیاب ارتقائی عمل سے گزرتا عوامی ووٹوں (خواہ کیسے ہی متنازعہ تھے) سے منتخب رہنما بن گیا۔ اگرچہ اس عمل کو عوامی سطح پر چلنے والی مہم اور حکومتی مشینری کی پشت پناہی کا نتیجہ بھی کہا جاتا ہے لیکن بہرکیف اسلام کے لیے اہم مضمرات کا آغاز ہو گیا۔

اگرچہ کریموف اور ازبکستان کی جدید قیادت میں شامل زیادہ تر رہنماؤں نے اپنی تربیت سوویت راج میں حاصل کی اور اسلام کی سیاسی قوت کے متعلق ہمیشہ مشکوک رہے لیکن وہ اسلام کی بنت میں موجود اس مخفی قوت سے بھی باخبر تھے جسے معاشرتی استحکام اور حکومت کی جواز خیزی کے لیے برتا جا سکتا تھا۔ ان کے ذہن میں موجود تھا کہ سوویت یونین اسلام کو ختم کرنے اور اسلام کے مختلف طرح کے مظاہر کے بتدریج اضافے کو روکنے میں ناکام رہا، جس کا اظہار سوویت یونین میں مساجد کی موجودگی اور اس کے آخری برسوں میں کھلے عام مذہبی لٹریچر کی دستیابی سے ہونے لگا تھا۔ انھوں نے سوویت حکومت میں اسلام کے اس طور بچ نکلنے کی درست تعبیر کرتے ہوئے اسے ازبکوں اور ازبکستان میں موجود دیگر مسلم اقلیتوں کی ثقافتی شناخت کا ایک ناگزیر جزو مان لیا ہے۔ اس ادراک اور معاشرے کے کنٹرول کے سوویت تجربے کے ملاپ نے اسلام پر ریاستی پالیسی کی تشکیل پر اثر ڈالا۔ بظاہر متضاد نظر آنے والے ان دو مظاہر کو دیکھتے ہوئے سیاسی قیادت نے دو طرح کے اسلاموں کو الگ الگ دیکھنا شروع کر دیا؛ ایک وہ اسلام جسے سرکاری منظوری حاصل ہے اور جس پر سرکاری نگرانی ہو سکتی ہے اور دوسری اسلام کی وہ شکل ہے جو سرکاری ایجنسیوں کی نظر میں معتوب ہے۔ اسلام کی باغیانہ شکل سے مراد شورش پسند اور متشدد اسلام ہے جس کا تعلق بیرونی ذرائع سے ہے اور جسے وہابی کہا جاتا ہے۔ ریاستی سیکورٹی ایجنسیوں اور عدلیہ نے ازبکستان میں اسلام کے سیاسی اظہار کے متعلق کسی طرح کا سمجھوتہ نہ کرنے کی پالیسی اپنائی ہے۔ اس طرح کی حکمت عملی کے تحت آنے والی اسلامی تحریکیں اسلامک موومنٹ آف اسلام (آئی ایم یو) اور حزب التحریر ہیں۔ افغانستان، اسامہ بن لادن اور طالبان کے خلاف فوجی آپریشن اور امریکہ کے اندر دہشت گردی کے حملوں کے بعد ازبکستان کی اس پالیسی کو امریکی حمایت حاصل ہے۔ امریکہ کی اس منظوری اور رضامندی کا نہایت واضح اور بین ثبوت یہ ہے کہ امریکی انتظامیہ نے دہشت گرد تنظیموں کی فہرست میں آئی۔ ایم۔ یو کو شامل کر لیا اور امریکی سربراہی میں چلنے والی دہشت گردی کے خلاف مہم میں ازبکستان کی شمولیت پر اسے چار سو ملین ڈالر کی امریکی امداد دینے کا وعدہ کیا۔ جیسا کہ نیچے بحث ہوگی ازبکستان اور امریکہ کے درمیان بڑھتے ہوئے

تعلقات اس وسط ایشیائی ریاست میں اسلام اور حکمران سیاسی طبقے کے لیے سیاسی جواز خیزی کے حوالے سے نہایت اہم ہیں۔

تاہم ازبکستان میں موجودہ قیادت کے جواز کو کمزور کرنے میں سیاسی اسلام کے کردار پر توجہ دینے سے پہلے بہتر ہوگا کہ بطور پس منظر ہم اس ملک میں اسلام کی ماہیت اور سوویت حکومت کے بعد اسلام کے متعلق ریاستی رویے کا جائزہ لیں۔ اس باب کے آغاز میں ہم اسلامی اور ثقافتی شناخت اور اسلام کے متعلق سوویت انتظامیہ کے ردعمل کا ایک جائزہ پیش کریں گے۔ بعد ازاں اسلام کے متعلق سوویت ریاست کے بعد اس ریاست کی پالیسی پر نظر ڈالی جائے گی۔ اگلے حصے میں ریاست کی منظور شدہ اسلامی شکل پر ریاستی نگرانی کے اثرات اور اس کے موثر ہونے یعنی سیاسی مضمرات پر بعد میں نظر ڈالی جائے گی۔

ثقافتی اسلام

اسلام ثقافتی شناخت کی بنت میں شامل ہے اور اسی لیے ازبک کمیونٹی کی اپنی تاریخ سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ایسا سچ ہے جسے دلیل کی ضرورت نہیں لیکن منصوبہ بندی کے سوویت ماہرین کے نزدیک اس بیان میں کوئی صداقت موجود نہیں تھی۔ ماسکو نے ازبک اور وسط ایشیا کے دیگر تمدنوں سے اسلام کو دور کرنے کی ہر ممکن کوشش کی۔ اسلام کے ساتھ ایسا سلوک کیا گیا، گویا یہ توہمات کا مجموعہ، زمانوں کی بات اور ایسے رجعتی اعمال پر مشتمل ہے جن کا سوشلسٹ منصوبے کے ساتھ گزارا ممکن نہیں۔ سوویت منصوبہ ساز اسلام کی جگہ ترقی پسند، رجائیت پسند اور سیکولر تشخص لانے پر تلے ہوئے تھے، جنھیں زبان کی بنیاد پر ایک دوسرے سے الگ رکھا جا سکتا تھا۔ وہ ازبک قوم کو بھی اسی طرح کا ایک منصوبہ خیال کرتے تھے۔ اس طرح کے سوویت اقدامات کو، کم از کم جزوی سطح پر، ایک نوع کی کامیابی بھی ملی۔ ازبک قوم کے اندر بڑی تیزی سے وفاداری کا ایک جذبہ پیدا ہوا جو ثقافتی، انتظامی اور سیاسی اعتبار سے طبقہ بالا کے اندر زیادہ تھا لیکن سوویت منصوبہ سازوں کو یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ وفاداری کا یہ نیا محور اسلام کی جگہ نہ لے سکا۔ اس کی بجائے لگتا تھا، گویا ازبک قوم کے معیارات میں ایک ایسی تبدیلی آ رہی ہے جو اسلامی روایات کو اپنے اندر رکھنے کی گنجائش سے متصف ہے اور اسلامی اعمال کی تعبیر نو کرتے ہوئے اسے قومی ورثے کے ایک حصے کی شکل دی جا رہی ہے۔

اسلامی روایات اور جدید ازبک قومیت کے اس انضمام نے ماسکو کو ایک خطرناک چیلنج سے دو چار کر دیا۔ سوویت پالیسی کے نفاذ کے ذمہ داران بھی اسلامی اور قومی روایات کے درمیان واضح خط امتیاز کھینچنے میں ناکام رہے۔ کمیونسٹ پارٹی کے ارکان بھی اسلامی تہواروں میں موجود نظر آتے تھے۔ وہ بھی جنازے اور تدفین میں حصہ لیتے اور اس امر کو یقینی بناتے کہ ان کے نومولود بیٹوں کے ختنے ضرور کیے جائیں۔ عام ازبکوں کے علاوہ قیادت میں شامل کئی لوگوں کے ذہن میں ازبک اور مسلمان کو الگ الگ نہیں کیا جا سکتا تھا۔

اس عام ادراک کو ہی اسلامی رسوم کے ساتھ وابستگی کے تسلسل اور معاشرتی اکٹھ کو ان رسوم کی اجتماعی بجا آوری کا ذمہ دار سمجھا جا سکتا ہے۔ وسط ایشیا میں چائے خانوں کو عبادت گھر میں بدلنا ایک غیر قانونی لیکن عام عمل تھا۔ دوسرے مواقع پر بھی عام یا قرآن جاننے والے کسی شخص کو رسوم کی ادائیگی کے لیے مدعو کیا جاتا۔ مثال کے طور پر سوویت یونین کے نافذ کردہ قوانین کے تحت ہونے والی شادی کے بعد نکاح خوانی لازم تھی اور اس کے بغیر نکاح مکمل نہیں سمجھا جاتا تھا۔ شادی کی تقریب میں شامل خاندان نکاح کے بغیر شادی کو جائز تعلق قرار نہیں دیتے تھے۔

اس چیلنج پر ماسکو کا ردعمل قابل پیشین گوئی تھا۔ اسلام کو ختم نہیں کیا جا سکتا تو اسے قابو میں رکھا جائے۔ اس مقصد کے لیے دو ادارے قائم کیے گئے۔ پہلا ادارہ مفتی کا عہدہ تھا جسے سرکاری طور پر مسلم روحانی بورڈ برائے وسط ایشیا و قازقستان کا نام دیا گیا اور یہ باقاعدہ ۱۹۴۳ء میں قائم ہوا۔ تاشقند میں بورڈ کی سربراہی مفتی کے پاس تھی جو وسط ایشیا میں تمام اماموں کو رجسٹرڈ کرتا اور انھیں ہدایات جاری کرتا۔ وہ سوویت یونین میں بچے کھچے مدرسوں کے لیے اماموں کی تربیت کا ذمہ دار تھا اور وہی انھیں سرکاری طور پر رجسٹرڈ مسجدوں میں تعینات کرتا اور ہٹاتا۔ دوسرے الفاظ میں یہ بورڈ اسلامی مذہبی مقتدرہ کو ایک متحدہ تنظیم کے تحت لانے کا ذمہ دار تھا۔ حفظ مراتب پر قائم اس طرح کی تنظیم میں اماموں کا ارتکاز سوویت نگرانی اور کنٹرول کی سہولت کے لیے کیا گیا۔

دوسرا ادارہ کونسل برائے مذہبی امور تھا۔ یہ کونسل پہلی بار ۱۹۴۴ء میں قائم ہوئی اور اسے ماسکو میں موجود وزرا کی کونسل کے ساتھ منسلک کیا گیا۔ البتہ اس کی شاخیں جمہوریہ کی سطح پر موجود تھیں جو مقامی مذہبی معاملات نمٹاتی تھیں۔ یہ کونسل سوویت حکومت اور مفتیات سمیت تمام مذہبی انتظامیہ کے درمیان بطور واسطہ کام کرتی تھی۔ مذہبی سرگرمیوں کی انجام دہی کو ضبط میں رکھنا اس کی ذمہ داری تھی۔ یہ نئی عبادت گاہیں قائم کرنے کے سلسلے میں مذہبی مقتدرہ کے ساتھ بات چیت کی ذمہ دار بھی تھی اور سوویت رعیت اور سوویت سرحدوں سے باہر ان کے ہم مذہبیوں کے ساتھ تعلقات پر بھی نظر رکھتی تھی۔

سوویت یونین کے انہدام نے دونوں اداروں کو متاثر کیا لیکن یہ موجود رہے۔ مفتیات کا احاطہ کار پورے وسط ایشیا میں پھیلا ہوا تھا۔ ۱۹۹۲-۹۳ء میں اسے قومی سرحدوں کے مطابق تقسیم کر دیا گیا اور مفتی کی عملداری ازبک علاقے تک محدود ہو گئی۔ ساتھ ہی کونسل برائے مذہبی امور کا مرکز تاشقند بنا۔ یہ ماسکو سے آزاد ہوئی اور ازبکستان کی وزارتی کابینہ کو جوابدہ قرار دی گئی۔ تنظیمی سطح کے اس نئے انتظام کے باوجود اسلام اور ریاست کے مابین تعلقات کا تعین سیاسی ضرورت اور اسلام پر کنٹرول کی جدوجہد کے مطابق ہوتا رہا۔

اسلام آزاد ازبکستان میں

دسمبر ۱۹۹۱ء میں سوویت یونین کا وجود ختم ہوا اور تاشقند میں آزاد ازبکستان کے فیصلے ہونے لگے۔ تاشقند

کی سیاسی قیادت اور اسلام کے درمیان سوویت عہد کے بعد کے تعلقات تضادات سے بھرے پڑے ہیں۔ ایک طرف تو قیادت اچھی طرح سے آگاہ ہے کہ اسے حاصل عوامی جواز میں اسلام انتہائی اہم ہے، جب کہ دوسری طرف وہ سیاسی اکھاڑے میں اسلامی عاملوں کو خوش آمدید کہنے کے لیے تیار نہیں۔ ہاں، البتہ سیاسی قیادت اسے اپنی جواز خیزی میں استعمال کرنے کے لیے ہر گھڑی تیار ہے۔ سوویت عہد کے بعد ازبک ریاست اور اسلام کے درمیان موجود تعلقات کی ماہیت میں یہ دو متضاد دھارے بہت اہم ہیں۔

صدر اسلام کریموف نے ثابت کیا ہے کہ اسے ازبک قومی تشخص میں اسلام کی اہمیت سے گہری آگہی ہے۔ خود کو بے داغ ازبک قوم پرست ثابت کرنے کو بے تاب صدر کریموف نے اسلامی علامات پر خاص توجہ دی ہے۔ دسمبر ۱۹۹۱ء میں پہلے براہ راست صدارتی انتخابات کے موقع پر صدر کریموف نے اسلام اور ازبک طرز حیات میں اس کے مقام کا ذکر بڑے احترام سے کیا۔ اس نے ازبکوں کی خاندانی اور معاشرتی زندگی کے انضباط میں اسلام کی مرکزیت پر زور دیا۔ مثال کے طور پر ازبک روزنامے 'خلق سوزی' کو ایک انٹرویو میں اسلام کا حوالہ دیتے ہوئے انھوں نے کہا کہ یہ ''ہمارے ملک کے بہت سے لوگوں کا ضمیر، روح حیات بلکہ خود حیات ہے۔'' ازبک حکومت نے صدر کی پیروی میں مذہبی تقاریب کی سرپرستی میں سرگرمی دکھائی۔ ازبک لیبر کوڈ کے آرٹیکل ۷۷ میں عید قربان اور عیدالفطر کو دو بڑے اسلامی تہوار قرار دیتے ہوئے قومی چھٹی قرار دی گئی۔ رجسٹرڈ شدہ اسلامی اداروں کے ساتھ تعاون کو بہتر بنانے اور اسلامی تہواروں کو مناسب طور پر منانے کے انتظامات کی نگرانی کے لیے صدر کریموف باقاعدہ مقامی منتظموں یعنی حاکموں اور دیگر افسران سے ملے۔

اپنی ایک پارلیمانی تقریر میں صدر کریموف نے امام بخاری، ترمذی اور خواجہ بہاؤ الدین نقشبندی کو ازبکوں کے عظیم اجداد قرار دیا۔ ۱۹۹۴ء میں امام بخاری کی الٰہیاتی تحریروں پر ایک سیمینار تاشقند میں منعقد کروایا گیا۔ اگلے سال صدر کریموف نے تاشقند میں بین الاقوامی اسلامی مطالعات کا ایک مرکز قائم کرنے کا اعلان کیا۔ یہ مرکز علوم کی ازبک اکیڈمی کے ساتھ منسلک ہے اور دفتر مفتیات کے اسلامیات کے اساتذہ کے قریبی تعاون سے کام کرتا ہے۔ صدارتی اعلان کے مطابق یہ مرکز اسلامی تعلیمات و فلسفہ کا مطالعہ کرے گا اور ''ازبکستانی لوگوں کے مذہبی، تاریخی اور تمدنی ورثے کی کھوج لگائے گا۔'' اس پالیسی کے تحت ازبک حکومت نے مختلف مسیحی فرقوں کی طرف سے ہونے مشنری کاموں پر پابندی لگا دی کہ یوں ''ازبک روح اور روحانیت مجروح ہوتی ہے۔'' مئی ۲۰۰۲ء میں ازبک حکام نے مسیحی چرچوں میں ازبک زبان کے واعظ نے بند کرنے کا حکم دیا اور ازبک زبان میں مسیحی مواد چھاپنے کے شبہ میں اٹھارہ مسیحیوں کو نظر بند کر دیا۔ روایتاً ازبک سمجھتے ہیں کہ ازبکیت اور مسلمانی ہم معانی ہیں اور قیادت اس مفروضے کو تقویت دینے میں سرگرم نظر آتی ہے۔ ایک تازہ حکومتی سروے کے بعد اعلان کیا گیا کہ ۸۰ فیصد سے زیادہ ازبک مسلمان ہیں۔ اس تعلق کو تقویت دیتے ہوئے قیادت ایک واضح پیغام دینا چاہتی ہے: ''یہ ازبک روایت اور اقدار کا تحفظ ہے۔'' شمالی امریکہ اور یورپ کی این جی اوز

نے اس طرزِ فکر پر تنقید کی۔ ان حکومتوں کا بھی یہی موقف ہے۔ مغرب اسے مذہبی عقائد کی آزادی میں رکاوٹ خیال کرتا ہے لیکن جہاں تک تاشقند کا تعلق ہے تو بین الاقوامی سطح کی یہ ہلکی سے تھیوری اندرون ملک حکومتی مقبولیت میں ہونے والے اضافے کے سامنے بے معنی ہے۔

اسلام کے متعلق اس مربیانہ طرزِ عمل کے ساتھ ساتھ قیادت نے آزاد اسلامی گروپوں کو ختم کرنے کی حکمت عملی بھی شروع کردی ہے۔ جہاں تک ازبک قیادت کا تعلق ہے تو سیکولر ازبکستان میں ایسی آزادی کی کوئی جگہ نہیں۔ دسمبر ۱۹۹۲ء میں اختیار کیے گئے ازبک آئین میں مذہب اور ریاست کی آزادی مذکور ہے اور یہ بھی کہ مذہبی اداروں کی سرگرمی میں ریاست مداخلت نہ کرے گی۔ اس شق کی تکمیل کے لیے ریاستی معاملات میں مذہبی تنظیموں کی مداخلت پر بھی پابندی لگائی گئی ہے اور قرار دیا گیا ہے کہ مذہبی اصولوں پر مبنی سیاسی تنظیم تشکیل نہ دی جا سکے گی۔ یہ شق ریاست اور مذہب کی علیحدگی کے حوالے سے ایک انوکھی تعبیر ہے، کیوں کہ اس کی رو سے لوگوں کی زندگی سے اسلامی تنظیموں کو نکال دیا گیا ہے۔

لگتا ہے کہ ازبکستان میں سیکولرزم کے معانی انوکھے ہیں۔ مذہب اور سیاست کو الگ کرنے سے کہیں زیادہ یہ اسلامی عامل کو عوامی زندگی میں مداخلت کی آزادی سے روکتی ہے، جب کہ ریاست کو اجازت دیتی ہے کہ وہ حکومتی منظور شدہ اسلامی سرگرمیوں کو رواج دے۔ یہ متناقض طرزِ عمل ریاست کے لیے کس طرح کے نتائج و عواقب کا سبب بنے گا، کچھ کہنا مشکل ہے۔ آگے ہم ان نتائج و عواقب کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے۔

مذہبی معاملات میں ریاست کی عدم مداخلت کا اصول خاصا کمزور ہے اور ریاست اس کی خلاف ورزی کرتی رہتی ہے۔ اس کی خواہش ہے کہ انتظامی اقدامات کا سہارا لے کر موجود اسلامی انتظامات یعنی مفتیات کو بے اثر کردیا جائے۔ مذہبی امور کی ریاستی کمیٹی اور دیگر ریاستی محکمے مفتیات کو مسلسل زیرِ اثر رکھے ہوئے ہیں۔ ۱۹۹۳ء میں ازبکستان نے ضمیر کی آزادی اور مذہبی تنظیموں کا قانون اختیار کیا جس کی رو سے علاقائی گورنروں یعنی حاکموں اور مقامی ایجنسیوں کو اسلامی اداروں کی سرگرمیوں پر نظر رکھنے اور انھیں قابو میں رکھنے کے اختیار دیے گئے۔ قرار پایا کہ جمعہ کے خطبات کا مواد بھی نظر میں رکھا جائے گا۔ یوں اس قانون کے تحت مذہبی سرگرمیوں کو ریاست کی مقررہ حدود میں رکھنے کا عندیہ دیا گیا۔ کسی سال قیادت نے تاشقند کے روز بروز بے باک ہوتے مفتی کو فارغ کروا دیا۔ مفتی محمد یوسف کی جگہ امام مختار جن عبداللہ کا آنا سرکاری اسلامی مقتدرہ کی بڑھتی ہوئی خود اعتمادی پر ایک شدید ضرب سمجھی جاتی ہے۔ ازبکستان کے بہت سے امام مختار جن عبداللہ کو متزلزل ارادے کا مرنجان مرنج شخص سمجھتے ہیں اور بلاشبہ حکومتی حلقوں کو انھی اوصاف کے امام کی ضرورت ہے۔ خود مختار جن عبداللہ کی جگہ بہت جلد عبدالرشید کوری برموف کو لایا گیا جن کے سیاسی نظریات کا طرۂ امتیاز یہ ہے کہ انھوں نے افغانستان میں امریکی مہم پر صاد کیا اور ازبکستان میں امریکی قوتوں کے داخلے کے متعلق تاشقند پالیسی کی حمایت کی۔

ازبک حکومت نے محمد یوسف کو ہٹا کر یہ سگنل دیا ہے کہ اعلیٰ قیادت کو اپنی جواز خیزی کے حوالے سے اسلام کو قوت کی پریشانی ہے۔ ازبک قوم پرستی کو تقویت دینے کی پالیسی پر عمل پیرا تاشقند نے سوویت انہدام کے وقت سماجی اور سیاسی بے چینی سے نمٹنے کے لیے مفتیات کو برتنے کا فیصلہ کیا تھا اور مفتی محمد یوسف بھی یہ کردار ادا کرنے پر تیار تھے۔ مئی ۱۹۹۰ء میں حکومت نے انھیں وادی فرجانہ بھیجا تا کہ وہاں جاری نسلی فسادات کو ختم کرنے کے لیے بردباری اور تحمل سے کام لینے کی تبلیغ کی جا سکے۔ پھر انھوں نے جزک اور نوکوس کا دورہ کیا اور وہاں بھی متشددانہ رویے کے خطرے کے خلاف پیغام دیا۔ بعد ازاں مفتی محمد یوسف نے سوویت اخبار Komsomol, Saayapravda کو اسلام اور سیاست کے موضوع پر ایک انٹرویو بھی دیا۔ اس نے ازبکستان میں احیائے اسلام پارٹی (IRP) کی تشکیل پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ مسلمانوں کی ایک جماعت پہلے سے موجود ہے یعنی اسلام؛ اور اسی لیے اسلام کے تناظر میں ایک اور پارٹی کی تشکیل غلط ہوگی، کیوں کہ یوں مسلمان ناگزیر طور پر تقسیم ہو جائیں گے۔ اس نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ اسلام پارٹیوں اور کلبوں جیسی ارضی تقسیموں سے ماورا ہے۔ ریاست کے زیر اہتمام چلنے والے ازبک روزنامے پر 'دوداووسٹکا' نے بھی یہی دلیل اختیار کی اور مفتی کے نکات کو آگے بڑھاتے ہوئے اسلامی سیاسی جماعتوں کی تشکیل کو غیر منطقی اور متضادانہ قرار دیا۔ اسی مضمون میں انتباہ کیا گیا تھا کہ اس طرح کے رجحانات اسلام اور سیاست کو جدا کرنے والی سرحدوں کی خلاف ورزی ہے۔

سماجی نفاق کے خلاف مفتی محمد یوسف کی تبلیغ اپنی جگہ، لیکن وہ بھی سیاست میں ملوث ہونے سے باز نہ رہ سکا۔ شاید یہ بھی بدلے حالات کا ایک نشان تھا کہ سوویت تحریک میں پہلی بار مسلم مذہبی مقتدرہ سے متعلق ایک شخص نے پارلیمنٹ کا انتخاب لڑا۔ ۱۹۸۹ء میں مفتی محمد یوسف ازبکستان کی پارلیمنٹ سپریم سوویت کا رکن منتخب ہوا۔ وہ سیاسی معاملات میں بھی گھسیٹا گیا جن میں سے ایک کا تعلق آزاد ملک کی حیثیت سے ازبکستان کے مستقبل سے بھی تھا۔ اگرچہ اس نے کبھی ازبک ریاست کے وجود کے جواز کو کھلے بندوں چیلنج نہ کیا لیکن وہ وسط ایشیا کے مسلمانوں کو لسانی خطوط پر تقسیم کرنے کے سخت خلاف تھا۔ اس تقسیم کے نتیجے میں جہاں وسط ایشیا میں کئی مسلم ریاستیں وجود میں آئیں، وہاں سنٹرل ایشین مسلم بورڈ بھی قومیت کی بنیاد پر قائم مفتیات میں بٹ گیا۔ مفتی محمد یوسف کی دلیل تھی کہ لسانی انا پرستی نے اللہ کے راستے پر چلنے کے حوالے سے مسلمانوں کے عزائم کو کمزور کیا اور ان کی برے بھلے کی شناخت دھندلا گئی ہے۔ مفتیات کا اپنا رسالہ 'مسلمانان ماورالنہر' (Muslims of Mowarounnahr) اس نقطہ نظر کا ترجمان رہا ہے۔ یہ انداز فکر بہت واضح لیکن لطیف انداز میں وسط ایشیا کی پانچ الگ ریاستوں کی قومی آزادی کے لیے ایک چیلنج تھا اور اسی کے باعث مفتی اور صدر کریموف کی قوم پرست حکومت کے درمیان ٹھن گئی۔

مفتی محمد یوسف کی پُر زور قیادت کا ایک اور جز واس کی صلاحیت تھی جس کے بل بوتے پر اس نے غیر

رجسٹرڈ ملاؤں کو مفتیات کی طرف متوجہ کیا۔ چونکہ اس طرح تمام ملا ریاستی نگرانی میں آسکتے تھے۔ چنانچہ حکومت نے اس عمل کی حمایت کی تھی لیکن جیسا ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ اس اقدام کے نتیجے میں تاشقند کی مفتیات کو عددی اور نفسیاتی تقویت ملی۔ ۱۹۸۲ء کے اواخر تک مفتی خود کو ازبکستان میں اسلام کا معتبر نمائندہ قرار دینے کا اہل ہو چکا تھا۔ حکومت اور اس کے اسلامی مخالفین دونوں اس حقیقت کو سمجھتے تھے، حتیٰ کہ آئی آر پی مفتیات کے ساتھ اپنی پہلی مخاصمت کے باوجود بے تاب تھی کہ مفتی اس کے سیاسی اہداف کی منظوری دے دے جس میں سیاسی اصلاحات اور تعلیم کے ذریعے ازبکستان کو اسلامیانہ بھی شامل تھا۔

مفتی محمد یوسف کی زیر قیادت مفتیات کا دباؤ بڑھ رہا تھا اور وادی فرغانہ میں احیائے اسلام جماعت اور کئی چھوٹی دیگر اسلامی تنظیموں کے فروغ نے تاشقند کو پریشان کر رکھا تھا۔ لیکن ایک واقعہ ایسا ہوا کہ قیادت آزادانہ اسلامی سرگرمی پر پابندی لگانے اور اسلام کو ریاستی کنٹرول میں رکھنے کی ضرورت پر قائل ہوگئی۔ یہ واقعہ ہمسایہ ریاست تاجکستان میں سیاسی تناؤ میں ہونے والا اچانک اضافہ تھا جہاں تاجکستان کی احیائے اسلام جماعت کی زیر نگرانی اسلامی ریاست مہم چل نکلی تھی۔ ازبک قیادت ۱۹۹۲ء سے ۱۹۹۷ء کی تاجک خانہ جنگی کو اسلامی عاملوں کی تباہ کن اہلیت کے حوالوں سے دیکھنے لگی تھی۔

پالیسی کے مضمرات کی جانچ اور اندازہ

اسلامی خود مختاری کے ساتھ نمٹنے کے لیے تاشقند نے جابرانہ رویہ اختیار کیا اور اسلامی منحرفین موثر طور پر خاموش ہوگئے۔ ۱۹۹۷ء کے آتے آتے مفتیات اپنے ۱۹۹۱-۹۲ء کے متحرک اور طاقتور وجود کا محض سایہ رہ چکا تھا۔ احیائے اسلام جماعت کو عملاً ازبک سیاست سے خارج کیا جا چکا تھا۔ اس کے زیادہ تر اراکین جیل میں تھے یا چھپ چکے تھے۔ کچھ نے ازبکستان چھوڑ جانے میں عافیت جانی تھی۔ ارک (Erk) اور برلک (Birlik) جیسی حزب اختلاف کی جماعتوں نے جو اپنے طرز عمل میں مذہبی نہیں تھی لیکن آئی آر پی کے ساتھ تعاون کے لیے تیار تھیں، ختم کر دی گئیں۔ لگتا تھا کہ حکومت بالآخر بھی خوف ناک نظر آنے والے اسلامی خطرے کو ختم کر چکی ہے اور اس نے مفتیات کی چھتری تلے ریاستی منظور شدہ مذہبی مقتدرہ کے قیام کی راہ ہموار کر لی ہے جو ریاست اور لوگوں کے درمیان اسلام کے حوالے سے واحد وسطہ ہوگا۔ محسوس ہونے لگا تھا کہ ازبکستان میں آئندہ اسلام کا پیغام حکومتی رہنما خطوط کی مطابقت میں ہی دیا جا سکے گا۔

تاہم یہ ظاہری کامیابی عبوری اور مختصر بھی ہو سکتی ہے۔ الگ الگ ہونے والی دو پیش رفتوں سے اشارہ ملتا ہے کہ اپنے آپ کو حکومت کی مبارک باد قبل از وقت ثابت ہوگی۔ پہلی پیش رفت کا تعلق انقلابی سیاسی نظریات کے پرچارک خفیہ اسلامی نیٹ ورک سے ہے جن کا سراغ لگانا آئی آر پی اور غیر رجسٹرڈ ملاؤں سے زیادہ مشکل ہے۔ ۱۹۹۷ء میں حزب التحریر کے نام سے ایک نیا کھلاڑی منظر عام پر آیا۔ اگرچہ حزب التحریر کا

اصل تعلق اردن کی اخوان المسلمین سے ہے اور اصل میں یہ فلسطین کی قومی آزادی کے لیے قائم ہوئی لیکن اس نے اپنے اہداف کو پھیلاتے ہوئے عالمگیر کیا اور اسلامی خلافت کے قیام کے لیے کام کرنے لگی۔ اسلامی ایکتا اور سماجی انصاف حزب التحریر کا نعرہ بن گئے۔ روزگار کی عدم موجودگی اور منڈی کی اقتصادیات کے بداثرات کے خلاف جامع سماجی تحفظ سے تہی ازبک نوجوانوں کو یہ نعرہ بھا سکتا ہے۔ چونکہ حزب التحریر کی تنظیم خفیہ ہے، چنانچہ حساب لگانا مشکل ہے کہ اسے ازبکستان میں کس قدر پیروکار میسر ہیں۔ اس تنظیم نے اپنا کام خفیہ رکھنے کے لیے اپنے تنظیمی ڈھانچے کو احرامی شکل دی اور اسے چھوٹے چھوٹے خانوں میں بانٹ دیا جن میں سے ایک کے رکن کسی دوسرے کے اراکین کو زیادہ نہیں جانتے۔ لیکن اندیجان اور کوقند میں حزب التحریر کے پمفلٹوں کی بھرمار سے پتہ چلتا ہے کہ پارٹی کو حمایت مل رہی ہے۔ بعض لوگ یہ بھی سمجھتے ہیں کہ حزب التحریر کی مقبولیت کا سبب اس کے عدم تشدد پر مبنی اصول ہیں، کیوں کہ یہ جماعت دہشت گردی کی سرگرمیوں میں ملوث نہیں اور نہ ہی امریکہ نے اسے دہشت گردملوں کی اپنی فہرست میں شامل کیا ہے۔

سیاسی اسلام کی علمبردار ایک اور خفیہ جماعت تاجکستان کی تحریک اسلامی (IMU) ہے۔ اس تنظیم کے مقاصد حزب التحریر کے برعکس ورائے قومی نہیں۔ اس کا ارتکاز کریموف کی حکومت ہٹانے اور ازبکستان میں اسلامی ریاست کے قیام سے ہے۔ قومی سطح کے ارتکاز کے باعث آئی ایم یو، کریموف کے لیے خطرناک چیلنج بن گئی ہے جو اسے غیر قانونی قرار دے کر مسترد کر دیتا ہے۔ آئی ایم یو نے کبھی سیاسی مقاصد کے حصول میں متشددانہ طریقوں سے احتراز کو اپنا اصول نہیں بتایا۔ فروری ۱۹۹۹ء میں تاشقند میں مربوط بم دھماکوں کے ایک سلسلے کو آئی ایم یو کی کارروائی سمجھا جاتا ہے۔ یوں یہ تنظیم سیاسی منظر عام پر ابھری۔ آئی ایم یو کا عزم سال کے آخر میں ایک بار پھر ظاہر ہوا جب اس نے شمالی افغانستان میں واقع اڈوں سے اپنے لڑاکا اٹھائے اور انھیں تاجکستان کے راستے ازبکستان کی سرحدوں کے نزدیک کرغیز علاقے میں پہنچا دیا۔ اسی طرح کے آپریشن اگلے سال بھی کیے گئے۔ یوں کرغیزستان کی ریاستی سلامتی پر سوالیہ نشان بنے اور یہ امر واضح ہوا کہ وسط ایشیا کے ممالک کی سرحدیں کتنی آسانی سے عبور کی جا سکتی ہیں۔ امریکی قیادت میں دہشت گردی کے خلاف ہونے والی جنگ میں طالبان کا تختہ الٹ گیا۔ آئی ایم یو پر کاری ضرب لگی اور خبریں آئیں کہ اس کا رہنما جمعہ نامنگانی مزار شریف کے نزدیک لڑتے ہوئے مارا گیا۔ اس اطلاع کے مصدقہ ہونے قطع نظر روس کی خفیہ ایجنسیوں نے اپنے ذرائع سے خبر دی ہے کہ افغانستان اور تاجکستان میں اب بھی آئی ایم یو کے پاس خاصی بڑی لڑاکا قوت موجود ہے۔ اس طرح کی اطلاعات بھی موجود ہیں کہ آئی ایم یو کا تین ہزار افراد پر مشتمل دستہ وادی فرغانہ میں چھپا ہوا ہے۔ یہ وادی ازبکستان، تاجکستان اور کرغیزستان کے مابین تقسیم ہے۔

حکمت عملی پر اختلافات اور تشدد کو اپنانے یا نہ اپنانے سے قطع نظر ان دو اور دیگر چھوٹے گروپوں میں ایک بات پر اتفاق ہے کہ ازبک سیاست میں انقلاب برپا کرنے کی ضرورت ہے۔ وہ صدر کریموف کی حکومت

کو کافر قرار دے کر مسترد کرتے ہیں اور شریعت پر مبنی ریاست کے دعویدار ہیں۔ حکومت ان تنظیموں اور سیاسی اسلام کے چیلنج کے ردعمل میں انھیں عام مجرم قرار دے کر مسترد کر دیتی ہے جو اسلام کو پردے کے طور پر استعمال کرتے ہوئے نشہ آور اشیا کی اسمگلنگ میں ملوث ہیں۔ حکومت اپنے ایک اور حربے کے طور پر انھیں بیرونی طاقتوں کا ایجنٹ قرار دیتی ہے اور زور دیتی ہے کہ یہ پاکستان، سعودی عرب، ایران اور تاجکستان وغیرہ کے ہاتھوں میں کھیلنے والی کٹھ پتلیاں ہیں۔ غرض یہ کہ حکومت ان گروپوں کو ممکنہ طور پر حاصل عوامی معاونت اور حمایت کو گھٹا کر پیش کرتی ہے اور ان کے خلاف اپنے جابر اقدامات کو جواز دیتی ہے۔ ان تنظیموں کی اسلامی ماہیت سے انکار کرتے ہوئے اور ان کے خارجی روابط کے اظہار کو جبر کا بہانہ بنا کر حکومت بجائے خود اسلام کے متعلق اپنے تصور کا اثبات کرتی ہے کہ اس میں اجارہ داری موجود ہے اور اسلام کی بات کرنے کا حق صرف ریاستی سرپرستی میں چلنے والی مقتدرہ کو ہے۔ اسی طرح ریاست بتانا چاہتی ہے کہ اسلام کے دیگر دعویدار محض ظاہرداری کرتے ہیں۔

سیاسی قیادت کو درپیش دوسرا تنازعہ اس سے بھی بڑا چیلنج ثابت ہوسکتا ہے۔ اسے خطرہ ہے کہ وہ سرکاری اسلامی نظام مراتب پر اپنا کنٹرول نہ کھو بیٹھے۔ حکومت مفتیات کی شکل میں اسلام کی ایک مرکز جو مقتدرہ قائم رکھنا چاہتی ہے تاکہ سوویت زوال کے بعد کے نظم ونسق کی جواز خیزی میں اسلام کی تعبیر کو برتا جاسکے۔ مقامی نمازیوں اور ملاؤں کو مفتیات کی چھتری تلے لانے کا مقصد بھی ریاستی کنٹرول کو مضبوط کرنا ہے۔ لیکن بالآخر یہ عمل بھی اسلام کو ایک حقیقی سیاسی کھلاڑی بنا سکتا ہے، خواہ اس کا کردار فقط حکومتی پالیسیوں اور صدارتی فرامین کے اثبات کا ہی رہ جائے۔ اسلام کو سیاسی سطح تک اٹھانے اور اسے ریاست کی سرکاری آئیڈیالوجی میں شامل کرنے کے نتیجے میں اسے ایسی اتھارٹی دی جارہی ہے جو سرکاری سطح پر کبھی حاصل نہ تھی۔ یہ ریاست اسلام اور ثقافتی تشخص کو ہم زیستی کی سطح پر لانا چاہتی ہے۔ یہ ملاپ پہلے بھی موجود تھا اور اہل ایمان کو روزمرہ کی رسوم سے آگاہ کرتا تھا لیکن تب یہ مقامی کمیونٹی کے معاملات تک محدود تھا اور اب اسے ریاستی سطح کے معاملات میں سرایت کروایا جارہا ہے۔ سخت کنٹرول میں ہونے کے باوجود یہ اپنی ماہیت میں زیادہ سیاسی ہوتا چلا جارہا ہے۔

اپنی مرتکز شکل میں اسلام قومی معاملات کے ساتھ متعلق رہتا ہے۔ اسلام کی مرکزیت اور اس کی ادارہ جاتی شکل اس صلاحیت میں اضافے کا سبب بنتی ہے اور نہ صرف جغرافیائی بلکہ سیاسی طور پر بھی اس کی کارگری بڑھ جاتی ہے۔ اسلام کی یکساں تعبیر کے لیے الٰہیات میں تربیت یافتہ مذہبی مقتدرہ کو برتا جاتا ہے تو یہ محض رسوماتی ادائیگی کا عمل نہیں رہ جاتا بلکہ مسلمانوں کے لیے مناسب سماجی رویے اور بالآخر مناسب حکومت کا رہنما بن کر سامنے آتا ہے۔ یہ نیا اسلام اپنی قوت اور انگیخت مسلمانوں کے اعمال سے نہیں بلکہ قرآن وحدیث سے حاصل کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس پر اسلامی تطہیر پسندوں کی ثقافتی روایات کا اثر ورسوخ کم ہوجاتا ہے اور یوں وہابیوں جیسے گروپ بھی اسلام کی من مانی تعبیر نہیں کرپاتے۔ اپنی اس شکل میں اسلام خالص، اصل اور محرک بن

جاتا ہے۔

اسی طرح مختلف علاقوں کی روایات پر مبنی اسلام کی مختلف شکلوں کے مقابلے میں مفتیات کا پیش کردہ اور مقدس تحریروں پر مبنی اسلام قومی سیاست میں جائزہ کار کی حیثیت سے سامنے آ سکتا ہے۔ اہلیت اور حیثیت کی یہ تبدیلی دوررس امکانات سے متصف ہے۔ ریاستی حکام یہ بات اچھی طرح جانتے ہیں کہ اب مفتیات کئی طرح کے سیاسی معاملات پر تبصرہ آرائی کرسکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ریاست کو اپنی پالیسیوں کے لیے کسی حد تک علما کی حمایت حاصل کرنا پڑتی ہے۔ علما کو سیاسی جواز خیزی میں شامل کرنے کا عمل دراصل اسلام کو سیاسی بنانے کا عمل ہے لیکن اگر اسلام کو سیاسی بنایا جاتا ہے تو یہ دنیاوی ریاست کو دینی حمایت مہیا کرنے سے انکار کرسکتا ہے۔ اگر ابھی تک مفتیات نے حکومتی پالیسیوں کے حوالے سے کوئی پُر قوت نقطہ نظر اختیار نہیں کیا تو اس کا تعلق علما کی مجہول شخصیت سے ہے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ تا حال ازبکوں کے درمیان مقدس کتب کے داعی اسلام کو وہ اثر حاصل نہیں۔ اس طرح کا امکان موجود ہے کہ زیادہ مصمم ارادے کے حامل علما اسلام کا نیا وسیع تر محیط دیکھتے ہوئے ریاست سے آزاد ہونے کی ضرورت محسوس کریں۔ مفتی محمد سعید اور تاجکستان کے قاضی کالون اکبرترا جن زادہ ریاست سے آزادی پر اصرار کی ایسی ہی مثالیں ہیں سیاسی رنگ دینے اور اسلام کی تعبیر مقدس کتب میں کرنے کی منطق ایک نئے اسلام کے ظہور پر منتج ہوسکتی ہے جو محض ایک جواز خیز قوت نہیں ہوگا بلکہ دنیا دار حکمرانوں کے لیے چیلنج بننے کی صلاحیت سے متصف آزاد سیاسی عامل بھی ہوسکتا ہے۔

اس تناظر میں یہ دیکھنا خاصا چشم کشا ہوگا کہ حکومتی پالیسیوں کی کھلی حمایت کرنے کے باوجود موجودہ مفتی نے اسلامی گروپوں کے متعلق حکومتی مرضی کی زبان استعمال کرنے سے انکار کردیا ہے۔ جنوری ۲۰۰۰ء میں ٹیلی ویژن پر مفتی، مذہبی امور کے کابینہ آفس کے چیئرمین او امور داخلہ کے وزیر کے مابین ایک میٹنگ دکھائی گئی۔ اس میں مذہبی رہنماؤں پر تنقید کی گئی کہ وہ اسلامی انقلاب پسندوں کے خلاف جہاد نہیں کرتے اور بزدلی کا مظاہرہ کررہے ہیں۔ مفتی بہرموف کا ردعمل بڑا ہوشیاری کا تھا۔ انھوں نے بڑی صفائی سے تنقید کا رخ بدلتے ہوئے کہ اصل ضرورت جہالت اور ناخواندگی سے نمٹنے کی ہے جو اسلام کی اس طرح کی غلط تعبیر کا ماخذ ہے۔ مفتی کے مذکورہ بالا ردعمل میں آزادئ رائے ملتی ہے لیکن یہ مفتیات کو ایک آزاد ادارہ نہیں بنا سکتی۔ اس ہیئت قلب میں ایک بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ اسلامی اصولوں کے متعلق لوگوں کا علم نہایت محدود ہے۔ اسلامی دنیا سے ستر برس تک الگ رکھے جانے اور وسط ایشیا میں تعلیم پر مسلسل قدغن کے نتیجے میں اسلام کے ساتھ لوگوں کی شناسائی بہت معمولی رہ گئی ہے۔ بیشتر اوقات انھیں صرف روایتی رسوم میں استعمال ہونے والی نامکمل اور بنیادی دعائیں ہی یاد ہوتی ہیں۔ اسلام کے ساتھ یہ سطحی سی واقفیت روایتی اور غیر تحریری یعنی عوامی فروغ دیتی ہے اور اسلام کے سیاسی آئیڈیالوجی بننے کی راہ میں رکاوٹ بن جاتی ہے۔ ۱۹۹۳ء میں دیے گئے ایک عوامی جائزے کے مطابق وسط ایشیا میں اسلام کے بنیادی اصولوں کے متعلق واقفیت نہایت سطحی نکلی۔ پتہ چلا کہ جب کلمہ شہادت

عربی میں پڑھا گیا تو بیشتر سننے والے اسے درست طور پر نہ سمجھ سکے۔ ازبکستان میں آزاد اسلام کے موجود نہ ہونے کی تیسری اور واضح ترین وجہ یہ ہے کہ ریاست نے ملاؤں کی بے باکی پر شدید قدغن لگائی اور خلاف ورزی کرنے والوں کو انتظامی سختیاں سہنا پڑیں۔ انسانی حقوق کے مقامی گروپوں کے تخمینوں کے مطابق مئی ۲۰۰۲ء میں سات ہزار آزاد خیال مسلمان جیل میں تھے۔ حزت التحریر قرار دیتی ہے کہ اس طرح کے پچاس ہزار قیدی مغربی ازبکستان کے عقوبتی کیمپوں میں قید ہیں۔ زیادہ نمایاں نظر بندوں میں سے جواب غائب ہیں، اندہجان کی جامع مسجد کے امام شیخ عبدالولی اور ان کے معاون بھی شامل ہیں۔ یہ بات عمومی طور پر درست ہے کہ ازبکستان میں متقی مسلمانوں کو شبہ کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ آئی ایم یو یا حزب التحریر کے ساتھ تعلق ہونے کے شبہ میں باریش اشخاص کو نظر میں رکھا جاتا ہے۔ ایسی شکایات بھی سننے میں آئی ہیں کہ ہائی اسکول اور حکومتی دفاتر میں حجاب کی حوصلہ شکنی کی جارہی ہے۔ طرفہ تماشا یہ ہے کہ اسلام کو اپنے دوش بدوش دیکھنے کی خواہش مند حکومت اس مذہب سے خوف زدہ ہے۔

نتیجہ

اس امر سے تو کسی کو انکار نہیں کہ بعد از سوویت ازبکستان اہم کردار ادا کرنے کو تھا۔ سیاسی اسلام کے داعی اور نئی قوت سے متصف مفتیات اور طرح طرح کے اسلامی گروپوں کے ساتھ ساتھ سوویت تسلط کے بعد اقتدار میں آنے والی قیادت سمیت کسی کو شک نہیں تھا کہ آزاد جمہوریہ ازبکستان کے تشخص سے اسلام کو الگ نہیں کیا جاسکتا۔ اسلام سوویت جبر سے بچ نکلا اور اس نے اپنی شناخت قائم رکھنے میں ازبکوں کو مدد دی۔ چنانچہ عین فطری نظر آتا تھا کہ سوویت انہدام کے بعد یہ زیادہ نمایاں ہوکر سامنے آئے گا۔ یہی وہ جگہ ہے جہاں اسلامی کارکنوں اور سیاسی مقتدرہ کے درمیان اشتراک ختم ہوجاتا ہے۔ اسلامی کارکن ازبکستان کے سیاسی ایجنڈے میں اسلام کے لیے زیادہ فیصلہ کن کردار کے طالب ہیں اور اس ملک کو اسلامی ریاست دیکھنا چاہتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اسلامی ریاست کے متعلق ان کا اپنا تصور بھی کچھ زیادہ واضح نہیں۔ دوسری طرف سیاسی مقتدرہ نے اسلام کو افادی نقطہ نظر سے دیکھا اور اسے اپنی جواز خیزی میں برتنا چاہا۔ ازبکستان کی سیاست میں اسلام کے کردار کے متعلق پائے جانے والے اختلافات سے پتہ چلتا ہے کہ یہاں سیاسی جواز خیزی کے تصورات کے حوالے سے کیسی تقسیم موجود ہے۔ اختلاف کا اصل نکتہ یہ ہے کہ حکومت کے لیے جواز کا اصل منبع کیا ہونا چاہیے۔

'آئی آر پی' اور اس کے 'آئی ایم یو' اور حزب التحریر جیسے جانشینوں کے ساتھ ساتھ مفتی محمد یوسف کے زیر قیادت مفتیات کے وابستگان قرار دیتے ہیں کہ سیاسی اقتدار اور عام زندگی میں شریعت کو منبع ہونا چاہیے۔ یہ سمجھتے ہیں کہ قانون بنانے کا حق صرف خدا کے پاس ہے اور فقط اسی پر مبنی اور اسی کے مفاد میں کوشاں

حکومت جائز ہے۔

سیاسی مقتدرہ مذکورہ بالا تناظر کو بنیاد پرستی اور وہابی ازم کے نام سے مطعون کرتی ہے۔ اس کے پاس ایک متبادل نقطہ نظر موجود ہے؛ یعنی ایک ایسی ریاست جو مصدقہ اسلامی روایات اور ازبک لوگوں کی روایات کی محافظ ہے۔ اس کے لیے جواز کا ماخذ بجائے خود اسلام نہیں بلکہ قومی مسلم کمیونٹی ہے۔ اگرچہ قومیت پرستی کی اس تشریح نے بین الاقوامی سطح پر تاشقند کو قدرے خفیف کیا لیکن ملکی معاملات کے حوالے سے یہ صدر کریموف کے پاس نہایت مفید اسطورہ ہے اور اسے چھوڑا نہیں جا سکتا۔ بہرکیف مشترکہ دشمنوں کے خلاف امریکہ اور ازبکستان کے مابین تعلقات کی اس نئی جہت نے تاشقند پر جمہوری اصلاحات کے لیے بین الاقوامی دباؤ کم کر دیا ہے۔ ابھرتے ہوئے بین الاقوامی تناظر میں ازبک قیادت کو آسان نظر آتا ہے کہ وہ ریاستی ایجنسیوں کے ذریعے اسلام پر اجارہ داری قائم کرے اور اس کی متبادل/انقلابی تعبیر کو دباتے ہوئے سرکاری علما کو آگے بڑھائے۔ آثار نظر آتے ہیں کہ کم از کم مستقبل قریب میں اس طرح کی حکمت عملی کامیاب رہے گی لیکن یہ طرز کار تضادات کا مجموعہ ہے اور بالآخر اسلام کے سیاسی کردار کے بروئے کار آنے پر منتج ہوگا۔

[بشکریہ 'اسلامی ریاست: جواز کی تلاش'، مرتبہ شاہرام اکبرزادے، عبداللہ سعید]

▬▬▬▬▬

ملائیشیا میں اسلام اور سیاسی جواز خیزی

عثمان بکر

ترجمہ: محمد ارشد رازی

مصنف نے فلاڈیلفیا میں واقع 'Temple University' سے اسلام میں ڈاکٹریٹ حاصل کی اور اب جارج ٹاؤن یونیورسٹی کے اسکول آف فارن سروس کے وزیٹنگ پروفیسر اور ملائیشیا اسلام چیئر پر فائز پروفیسر ہیں۔ وہ ملایا یونیورسٹی فلسفۂ سائنس کے پروفیسر اور وائس چانسلر بھی رہے۔ انھوں نے کلاسیکی اور معاصر اسلام میں فکر اور تہذیب کے مختلف پہلوؤں پر ایک درجن کتابیں اور سو سے زیادہ مضامین لکھے۔ ان کی کچھ کتابوں کا عربی، فارسی، ترکی، اردو، انڈونیشین، چینی اور ہسپانوی سمیت مختلف زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ ان کی تصانیف میں سے 'Classification of Knowldege in Islam'، 'Islam and Civilization Dialogue'، 'System in Malay-Indoesian World' شامل ہیں۔

زیر نظر مضمون میں مترجم نے حوالوں کے ماخذ اپنی ترجمہ شدہ کتاب 'اسلامی ریاست: جواز کی تلاش' میں شامل نہیں کیے ہیں، لیکن قارئین انگریزی زبان میں شائع اصل کتاب 'Islam and Political Legitimacy' میں شامل ان تمام حوالوں کی تفصیلات اور ماخذ سے استفادہ کر سکتے ہیں۔

ملائیشیا کثیر نسلی و کثیر مذہبی ملک ہے اور مسلمان اس کی ۲۲ ملین آبادی میں نصف سے قدرے زیادہ (کوئی ۵۵ فیصد) ہیں لیکن اسے ایک واضح اور غالب اسلامی ملک کی حیثیت سے شہرت حاصل ہے جو سیاسی استحکام کے حصول اور نسلوں کے مابین آہنگ میں کامیاب رہا ہے۔ اس امر سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ملائشی سماج اور قومی زندگی پر اسلام کا اثر روز افزوں ہے اور اکثر غیر مسلموں کو مایوسی ہوتی ہے کہ اس میں ریاست کا

بھی سرگرم کردار ہے۔ ملائشی مسلمان ملک کے تمام نسلی گروہوں میں ملتے ہیں تاہم ان کی اکثریت ملاوی ہیں جو اس ملک کے اصل باشندے بھی ہیں۔ نسلاً چینی اور ہندوستانی مسلمانوں کی تعداد بہت تھوڑی ہے۔ ان لوگوں نے یا تو حال ہی میں اسلام قبول کیا ہے یا ان کے مسلم اجداد چین اور ہندوستان سے یہاں پہنچے۔ علاوہ ازیں اورنگ اصلی (اصل لوگ) اور سبا اور سارو یک کے بہت سے نسلی گروہوں میں غیر ملاوی مسلمان بھی موجود ہیں۔ چونکہ ملائیشیا میں اسلام یہاں کے اصل اور غالب طبقے یعنی ملاوی کا مذہب ہے۔ چنانچہ عین قابل فہم ہے کہ اسے یہاں ایک متمیز مالے خدو خال ملے ہیں اور دنیا بھر میں اسے ملاوی ثقافتی اقدار کی حیثیت سے دیکھا جاتا ہے۔ کچھ تعجب نہیں کہ کئی غیر ملاوی اسلام کو تمام نسلوں اور لسانی گروہوں کے لیے کھلے عالمی مذہب کی بجائے ملاوی مذہب کی حیثیت سے دیکھتے ہیں۔ چونکہ تمام غیر ملاوی دیکھتے ہیں کہ تمام ملاوی مسلمان ہیں، چنانچہ یہ اسے محض ایک سماجی حقیقت ماننے کی بجائے خیال کرتے ہیں کہ یہ ایک ملاوی مذہب ہے۔

ملاوی سیاست، مذہبی رویے اور کرداروں نے بالعموم فرقہ واریت کے متعلق اس طرح کے ادراک کو تقویت دی ہے۔ تاہم آہستہ آہستہ معاملات بدل رہے ہیں۔ کم از کم تین بڑے شعبے ایسے ہیں جہاں مثبت تبدیلیاں آ رہی ہیں اور معاملات زیادہ عالمگیر سطحوں کی طرف بڑھتے نظر آتے ہیں۔ تبدیلی کا پہلا اہم میدان دانشورانہ مکالمے اور بحث و مباحثے کا میدان تھا۔ ستر کے عشرے میں عالمگیر اور ہمہ جہت اسلام کے تصور نے ملاوی دانشوروں اور بالخصوص نوجوانوں پر اہم اثر مرتب کیے۔ اس عشرے کے آغاز میں یہ تصور سیاسی اور مذہبی ماحول میں پھیلا۔ ملائیشیا میں اسلام کی اٹھنے والی نئی تحریک کا ایک بہت اہم پہلو ملاوی تشریق کا اسلام تھا۔ اسلام کے متعلق اس دانشورانہ اور عالمگیر انداز فکر کے پس پردہ کارفرما قوت ملاوی مسلمان نوجوانوں کی تحریک اے بی ایم تھی۔ تبدیلی کا دوسرا اہم میدان جس نے ملاوی اسلام کی حدود کو وسیع کیا، وہ یہ ہے کہ ملاوی بین المذاہب مکالمے میں ملوث ہوئے اور دیگر مذاہب میں ان کی دلچسپی بحیثیت مجموعی بڑھی۔ آج دوسرے مذاہب کے ساتھ اسلام کے ڈائیلاگ میں حقیقی دلچسپی لینے والے ملاوی مسلمانوں کی تعداد پہلے سے کہیں زیادہ ہے اور یہی لوگ غیر ملاویوں کے درمیان اسلام کی اشاعت کر رہے ہیں۔ مارچ ۱۹۹۵ء میں اسلام اور کنفیوشس ازم کے درمیان مکالمے کے حوالے سے پہلا بین الاقوامی سیمینار ملایا یونیورسٹی میں منعقد ہوا۔ بین الاقوامی سطح پر مشہور ہونے والے اس واقعے نے ملائیشیا میں بین المذاہبی تفہیم کے ایک نئے دور کا آغاز کیا۔ اس مکالمے کا ایک بڑا مقصد ان دو مذاہب کے مابین مشترک روحانی اور اخلاقی تعلیمات کی کھوج لگانا اور انھیں اجاگر کرنا تھا۔ اس طرح کے اور مکالمے بھی اسلام اور کنفیوشس ازم کے درمیان ہوئے اور نتیجتاً ملائیشیا میں نسلی تعلقات کے حوالے سے ایک نئے اور حوصلہ افزا دور کا آغاز ہوا۔ کم از کم ملائیشیا میں بسنے والے چینیوں اور ملاوی مسلمانوں کے حوالے سے یہ بات درست ہے۔ بہت سی مختلف وجوہات کی بنا پر اس ملک میں آباد چینی مسلمانوں کی چھوٹی سی کمیونٹی نے ان مکالموں میں بھرپور حصہ لیا۔

مثبت تبدیلی کا دوسرا میدان اسلامی سیاسی مباحث اور عمل کا ہے۔ پچھلے کوئی ایک عشرے سے ملاوی مسلمان کمیونٹی کے بعض حصوں میں ایک نئی کشادگی اور کھلا پن دیکھنے کو ملا ہے۔ اپنی موجودہ قیادت کے ساتھ حزب اختلاف کی اسلامی جماعت 'پی اے ایس' سیاسی اسلام کی متلاشی نظر آتی ہے جونسلی کی بجائے نظریاتی تشریق کا حامی ہونا چاہیے۔ پارٹی کی 'عالمگیر اسلام' طرز فکر کی بدولت غیر ملاوی مسلمان بھی پارٹی کے رکن بن رہے ہیں۔ پچھلے کچھ عام انتخابات میں 'پی اے ایس' نے کچھ چینی مسلمانوں کو بھی اپنے امیدوار کے طور پر نامزد کیا ہے۔'پی اے ایس' کی اس کثیر نسلی آزاد خیالی لبرلائزیشن کو کثیر نسلی قومی سیاست کے علمبرداروں نے خوش آمدید کہا ہے۔ اس تبدیلی نے حکمران 'یونائیٹڈ مالیز نیشنل آرگنائزیشن' (یوایم این او) کی نسل پر مبنی سیاست کو ایک نفسیاتی چیلنج سے دوچار کر دیا ہے۔ لیکن 'یوایم این او' کو درپیش زیادہ بڑا چیلنج 'پی اے ایس' کا انداز فکر ہے جو اس نے ملاویوں کو حاصل مراعات کے حوالے سے اختیار کیا ہے۔'پی اے ایس' کے رہنماؤں نے اکثر اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ملاوی مراعات کی بنیاد خالصتاً نسل پرستی پر ہے اور یہ اسلامی تعلیمات کی خلاف ورزی ہے جو مذہب اور نسل کا لحاظ رکھے بغیر سب کے لیے انصاف کی ضمانت دیتا ہے۔ ملاوی باشندوں کو آئینی اعتبار سے کچھ اضافی مراعات حاصل ہیں۔'پی اے ایس' اسلامی اصولوں کی بنیادوں پر ان مراعات کو ختم کرنے میں 'یو ایم این او' کے مقابلے میں زیادہ دلچسپی رکھتی ہے۔'پی اے ایس' تو اسے بھی ماننے کے لیے تیار نہیں ہے کہ وزیر اعظم غیر ملاوی بھی ہوسکتا ہے، بشرطیکہ وہ مسلمان ہو۔ اگرچہ وفاقی آئین کسی غیر ملاوی، بلکہ غیر مسلم کو بھی وزیر اعظم بننے سے نہیں روکتا لیکن سیاسی نظام میں ملاوی غلبہ اتنا زیادہ ہے کہ ملک کا اہم ترین اور طاقتور ترین عہدہ ہمیشہ کسی ملاوی کے پاس جاتا ہے۔ ملاوی برتری کی علمبردار 'یوایم این او' کو اب غیر ملاوی وزیر اعظم کے خیال کی صورت سامنے آنے والے چیلنج کا سامنا ہے۔ اس مسئلے پر 'پی اے ایس' کے نقطۂ نظر نے وزیر اعظم مہاتیر محمد کو اپنے ردعمل میں یہ کہنے پر مجبور کر دیا کہ قومی سیاسی رہنما کی اس نشست پر غیر ملاوی کا تقرر ابھی دور کی بات ہے ۔ان کے سیاسی محرکات سے قطع نظر سیاسی طیف کے دونوں طرف کھڑے بڑے سیاسی رہنماؤں کی طرف سے اس طرح کے بیانات ملاوی سیاسی ذہن کی کشادگی اور روشن خیالی پر اہم اثر ڈالیں گے۔

اسلامی ریاست اور اسلام کی تعبیر کا حق بھی ہمیشہ سے متازعہ مسائل چلے آ رہے ہیں۔ ان پر ہونے والی حالیہ کھلی بحث بھی اہم پیش رفت کہی جا سکتی ہے۔ ملائیشیا میں اسلامی ریاست کا مسئلہ ہرگز نیا نہیں ہے۔ کئی عشروں سے 'پی اے ایس' مسلسل اس مسئلے کو اٹھائے ہوئے ہے۔'یوایم این او' نے 'پی اے ایس' کی اسلامی ریاست کو ہمیشہ ملائیشیا کے لیے نامناسب اور ناقابل عمل قرار دیا ہے کہ یہ ایک کثیر نسلی اور کثیر مذہبی معاشرہ ہے۔ اگرچہ حال ہی میں مہاتیر نے ملائیشیا کو اسلامی ریاست کہا لیکن اس پر ایک تازہ اور زیادہ گرما گرم بحث شروع ہوگئی۔ غیر مسلموں کے لیے اس طرح کے قومی اہمیت کے معاملات میں ملوث نہ ہونا بہت مشکل ہوتا ہے۔ جب وہ اسلامی ریاست کے مسئلے پر اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں تو خواہ وہ اس کی حمایت کریں یا

مخالفت، کسی نہ کسی نقطہ نظر پر اگر ساری امت مسلمہ سے نہیں تو کچھ گروہوں سے اختلاف ناگزیر ہے۔ کچھ حالیہ واقعات سے پتہ چلتا ہے کہ ابھی ملاوی مسلمانوں میں اتنی رواداری نہیں آئی کہ وہ اسلام پر ہونے والی عام بحث میں غیر مسلموں کی شرکت کو برداشت کرلیں۔ جن چند غیر مسلموں نے اسلام پر بحث کی، اس نئی کشادگی کا حصہ بننے کی کوشش ہے، انھیں اس سنگلاخ صداقت کا ادراک ہوا ہے کہ ملائیشیا میں اسلام پر کھلی اور آزاد بحث ابھی بہت دور کی بات ہے۔ عمومی طور پر بات کی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ مذہبی معاملات میں قدامت پسند ملاویوں نے صدیوں جس اسلام کے ساتھ وابستگی رکھی ہے، اس کی ماہیت اور خاصیت سے ان کا رشتہ بہت مضبوط ہے۔ اپنی تاریخ کے آغاز سے ہی ملاوی اسلام متجانس ہے۔ الٰہیات کی زبان میں کہا جائے گا کہ ملاوی مسلمان صرف ایک مکتب فکر کے ساتھ منسلک ہوئے جسے سنی عشری کہا جاتا ہے۔ اس مکتب فکر کی بھی وہی تعبیر ان کے ہاں مقبول ہوئی جسے گیارہویں بارہویں صدی کے صوفی ماہر الٰہیات الغزالی نے متعین کیا۔ اسلامی قوانین کی تعبیر اور ان پر عملدرآمد کے حوالے سے تقریباً سب ملاوی شافعی مکتب فکر کے ساتھ وابستہ ہیں، چنانچہ خود مذہب کے نادر تکثیر کا عمل ان کے لیے قطعاً اجنبی خیال ہے۔ ابھی حالیہ زمانوں تک جب چینی نسل اور ہندوستان سے تعلق رکھنے والے مسلمان ملائیشیا میں آنے شروع ہوئے، یہاں تمام ملاوی مسلمان اور تمام مسلمان ملاوی ہوا کرتے تھے۔ اس لیے ملاویوں کو خود اسلام کے اندر کسی طرح کے نسلی تنوع کا تجربہ نہیں۔ اسی لیے پتہ چلتا ہے کہ جب ملاوی مذہبی ذہن کو وسیع تر اسلامی تفسیر کی طرف مائل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو وہ مشکوک کیوں ہوجاتا ہے۔ بالخصوص جب یہ کوشش ان کی اپنی کمیونٹی کے بیرون سے ہوتی ہے تو وہ اور بھی چوکنے ہوجاتے ہیں۔ علاوہ ازیں ملایا کی سیاسی مقتدرہ کی ماہیت اور بادشاہت جیسے اداروں کے باعث ملائیشی اسلام ریاستی انضباط کے تحت آرہا ہے۔ اسلام سے متعلقہ تمام سرگرمیوں پر ریاست کا کنٹرول اتنا سخت ہے کہ عالمگیر اسلام کے تصور کو آگے بڑھانے میں خاصی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

ریاست کے اسلام اور علما سے تعلقات

اسلام کے ساتھ ملائیشی ریاست کے تعلقات پوری اسلامی دنیا میں منفرد ومتمیز ہیں۔ ان ارتقا پذیر اور متحرک تعلقات کا آغاز ملائیشیا کی آزادی کے وقت ہوا جب اس نے اپنے اختیار کردہ آئین میں بعض دفعات کی رو سے اسلام کے لیے ایک مقام کا تعین کیا۔ آئین میں اسلام کو فیڈریشن کا مذہب قرار دیا گیا ہے۔ یوں اسلام ریاست کا لازمی جزو ٹھہرتا ہے۔ آئین کے ان حصوں کے باعث ملائیشیا میں ایک ایسا اسلامی کردار موجود ہے کہ اسے لا مذہبی ریاست نہیں کہا جا سکتا۔ اس دفعہ کے تحت ہی قرار پاتا ہے کہ اسلام کے حوالے سے ریاست کی کچھ ذمہ داریاں بھی ہیں لیکن چونکہ آئین کی اسی دفعہ میں یہ بھی درج ہے کہ فیڈریشن کے کسی بھی حصے میں دیگر مذاہب پر بھی پورے امن وسلامتی سے عمل کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ دیگر مذاہب کے لیے مذہبی عبادات کی

آزادی کو یقینی بنانا بھی ریاستی ذمہ داری ہے۔

اسلام کو ریاستی مذہب قرار دینے اور ریاستی خصائص کے تعین میں اس عمل کے مضمر اثرات پر برطانوی راج سے آزادی کے دنوں میں بہت بحث ہوئی۔ نئی قوم کے لیے آئین کی منظوری سے پہلے اسلام کے مقام اور کردار پر تین طرح کی آراء موجود تھیں۔ ان میں سے اہم ترین نقطۂ نظر تنکو عبدالرحمٰن کی الائنس پارٹی کا تھا۔ اس کثیر نسلی اور کثیر مذہبی جماعت کو ۱۹۵۵ء کے پہلے عام انتخابات میں واضح فتح کے بعد ملک کو آزادی سے متعارف کروانے کے لیے چنا گیا تھا۔ اس پارٹی نے ریڈ کانسٹی ٹیوشنل کمیشن (RCC) کو تجویز پیش کی تھی کہ ''ملائیشیا کا مذہب اسلام ہوگا۔'' لیکن ''اس اصول کا مطلب یہ نہیں ہوگا کہ یہاں کا رہنے والا کوئی غیر مسلم اپنے مذہب کا اظہار یا اس پر عمل نہیں کر سکے گا اور نہ ہی اس میں یہ مضمر ہوگا کہ ریاست لادینی نہیں ہے۔''

اگلا اہم نقطۂ نظر سلطانوں اور حکمرانوں کا تھا جو نوآبادیاتی دور میں اپنی اپنی ریاستوں میں روایتاً اسلام کے صدر الصدور چلے آرہے تھے۔ پہلے پہل ان سلطانوں اور حکمرانوں نے اسلام کو فیڈریشن کا مذہب بنانے کی مخالفت کی۔ ''ان کے آئینی مشیروں نے انھیں بتایا تھا کہ اگر فیڈریشن کا کوئی سرکاری مذہب ہوتا ہے تو اس کا مجوزہ سربراہ فیڈریشن کی وساطت سے ازخود اور منطقی طور پر سرکاری مذہب کا سربراہ بھی ہوگا۔'' اور نتیجتاً ''یہ امر ان کی اپنی ریاستوں میں بطور ریاستی مذہب کے سربراہ کے حکمرانوں کی حیثیت کے ساتھ متصادم ہوگا۔ ان لوگوں کی ابتدائی مخالفت قابل فہم ہے، کیوں کہ فیڈریشن کی صورت میں ان کے پاس بچ جانے والے واحد حقیقی اختیارات اور مراعات مذہبی معاملات کے حوالے سے تھے۔ اس کے باوجود ریاستی بادشاہت کی سربراہی میں ریاستی اسلامی مقتدرہ کا بچ نکلنے والا حصہ بھی مسلم کمیونٹی کے نزدیک بڑی اہمیت کا حامل رہائشی ادارہ ہے۔ یہی ریاستی ملاوی اسلامی ادارہ اور اس کے ریاستی علما و مذہبی منتظمین ریاست کو اس کا اسلامی کردار دیتے ہیں۔''

دوسری طرف ڈاکٹر برہان الدین الحلمی کی قیادت میں کام کرنے والی ای اے ایس واضح طور پر ایک اسلامی ریاست قائم کرنا چاہتی تھی۔ اس لیے اس نے اسلام کو ایک ریاستی مذہب قرار دینے والی شق پر اصرار کیا۔ لیکن انھوں نے یہ بھی کہا کہ ''اسلام لفظ کے حقیقی معنوں میں اور قرآنی تعلیمات اور حدیث کی مطابقت میں سرکاری مذہب ہوگا۔'' آزادی سے صرف ایک ہفتہ پہلے اپنی ایک تقریر میں زور دیا کہ ''آزادی اس وقت تک بے معنی ہے جب تک فرد، معاشرے اور ریاست پر اسلامی قانون کا اطلاق نہیں ہوتا۔'' اس وقت قوم کے لیے ٹی اے ایس کا انداز فکر کم اہم نہیں تھا۔ حالاں کہ یہ پارٹی ۱۹۵۵ء کے عمومی انتخابات میں صرف ایک نشست نے پائی تھی اور یہ حزب اختلاف کے لیے واحد سیٹ تھی۔ ملاوی کمیونٹی کے بعض حصوں میں پارٹی کے اس مطالبے کی بڑی پذیرائی ہوئی کہ ملائیشیا کو اسلامی ریاست بنایا جائے۔ بعد کے عمومی انتخابات سے پتہ چلتا ہے کہ پی اے ایس کی قوت اور اثر ورسوخ میں بتدریج اضافہ ہوا اور بالآخر یہ یو ایم این او کی متبادل جماعت بن گئی۔ مطالبات کے نتیجے میں بالآخر آئین میں مشہور آرٹیکل ۳ کا اضافہ کیا گیا۔ فیڈریشن کے سیکولر کردار کے متعلق الائنس پارٹی

کی تجویز خارج کردی گئی۔ تاہم اسلام بطور سرکاری مذہب کی معنوی تعبیر کرتے ہوئے پہلے وزیراعظم کی حیثیت سے تنکو نے ہمیشہ ملائیشی ریاست کے سیکولر کردار پر زور دیا۔ اسلام کو سرکاری مذہب بنانے کے حوالے سے الائنس پارٹی کا بنیادی مقصد اسے تقریباتی حیثیت دینا تھا۔ مثال کے طور پر حکومتی اور سرکاری تقاریب کے موقع پر نمازیوں کو درست طور پر نماز پڑھنے دی جائے۔ اس وضاحت سے مطمئن ہونے کے بعد سلطانوں اور حاکموں نے فیڈریشن میں سرکاری مذہب کے طور پر اسلام کی شمولیت کی مخالفت ترک کردی۔ انھیں آئینی ضمانت ملی کہ ''اپنی اپنی ریاستوں میں اسلام کے سربراہان کی حیثیت سے انھیں حاصل حقوق، مراعات، ترجیحات اور اختیارات غیر متاثر اور صحیح سالم رہیں گے۔''

'پی اے ایس' جو آزادی سے پہلے دعویٰ کرتی تھی کہ آزادی اور آئین دونوں برطانوی اقدامات ہیں، اس امر سے مایوس ہوگئی کہ آئینی کمیشن قرآن وسنت پر مبنی اسلامی ریاست کے قیام پر مشتمل ان کا مطالبہ مان لے گی۔ پارٹی نے وعدہ کیا تھا کہ وہ اس کی تعبیر 'اسلام ریاستی مذہب' کے ساتھ وابستہ رہے گی۔ اس کا اصرار تھا کہ ریاست کو قرآن وسنت کی تعلیمات کا پابند ہونا چاہیے۔

اسلام اور ریاست تنکو اور رزاق کے عہد حکومت میں

اسلامی پروگراموں کی ترویج اور تعمیل کے حوالے سے ریاستی کردار مسلسل اور مستقل پھیلتا چلا گیا۔ ملائیشیا کے پہلے وزیراعظم تنکو عبدالرحمان نے مسلسل کہا کہ ملائیشیا ایک سیکولر ملک ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ انھوں نے مسلم غلبے کی حامل اپنی انتظامیہ کو سرکاری خزانے کی بڑی مقدار مساجد اور مدارس پر صرف کرنے کی اجازت دی۔ پہلی قومی مسجد سمیت ملائیشیا کے طول وعرض میں نئی مساجد بنیں اور اسلام کی ترقی کے نام پر بے شمار نئے دینی مدرسے قائم کیے گئے۔ اسلام پر تنکو کی پالیسی کے مسلم ناقدین نے قرار دیا کہ وہ اسلام کی بجائے محض اس کی علامات کے فروغ کو کافی سمجھتے ہیں۔ ممکن ہے کہ انھوں نے اسلام کے لیے کافی کوشش نہ کی ہو اور یقیناً وہ بہت سے مسلمانوں کی توقعات پر پورے نہ اترے ہوں لیکن اپنے زمانے کے اعتبار سے انھوں نے اہم کام کیے۔ ملائیشی اسلامی فلاحی تنظیم (پی ای آر کے آئی ایم)، قرأت کے سالانہ مقابلے اور حج فنڈ تنکو کا ورثہ ہیں جو ملائیشی اسلام کے طاقتور عنصر بھی ہیں۔ یہ تمام مذہبی کام ان کارہائے نمایاں میں سرفہرست ہیں جن کی بدولت ملائیشیا مسلم دنیا میں مصروف ہوا۔ 'پرکم' کو آج بھی قوم کا ممتاز ترین مشنری ادارہ کہا جا سکتا ہے جو ملاوی شہریوں میں کام کرتا ہے۔ قرآنی قرأت مقابلہ ایک ایسا مذہبی تہوار ہے جو دنیا بھر کے مسلمانوں کو متوجہ کر لیتا ہے۔ حج فنڈ ملائیشیا میں اس امر کا بہترین ثبوت ہے کہ قرآن پر مبنی اسلامی اقتصادی اصول جدید دنیا میں بڑی کامیابی کے ساتھ نافذ کیے جا سکتے ہیں۔ اسلام کے لیے تنکو حکومت کی اسلامی خدمات اس سے کہیں زیادہ اہم ہیں جتنی عام مسلمان تسلیم کرنے کو تیار ہوتے ہیں۔ دراصل عامتہ المسلمین اسے اسلامی قانون کا مخالف سیکولر سمجھتے ہیں۔ اس امیج نے اس

کی کامیابیوں پر پردہ ڈالے رکھا۔

ان کے جانشین رزاق کے عہد میں اسلامی ترقی کے لیے ریاستی کوششوں کا دائرہ وسیع ہوا اور ان میں شدت آئی۔ پورے ملک میں نئی مساجد، عوامی جگہوں پر نماز کے کمرے اور ہر سطح کے دینی مدارس قائم ہوئے۔ بالخصوص دیہات میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت تھی، یہ کام زیادہ ہوا۔ حکومتی معاونت سے چلنے والے مدرسوں میں مطالعہ اسلام لازمی قرار دیا گیا۔ زیادہ اہم بات یہ ہے کہ وزارت تعلیم نے اعلیٰ تعلیم کے اداروں میں بھی اسلامی تعلیمات کا پروگرام متعارف کروایا۔ رزاق نے مذہبی معاملات کی انتظامیہ سے متعلق عمارتیں مکمل کروائیں۔

تاہم اسلام اور ریاست کے درمیان مستقبل کے تعلقات کے حوالے سے دیکھا جائے تو رزاق انتظامیہ کے کام کی اصل اہمیت ملاوی مسلم اور دیگر بومی پتر کمیونٹیوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے بنائی گئی سیاسی اور ثقافتی اقتصادی پالیسیاں ہیں۔ اس حوالے سے ہم چار اہم وقوعوں کی طرف اشارہ کرسکتے ہیں؛ اول تو یہ کہ ملائیشیا کے مذہبی اور نسلی تکثیری معاشرے کو نئی ملائیشی شناخت دینے کے لیے رزاق نے قومی آئیڈیالوجی کا دعویٰ کرتے ہوئے اسے سب کے لیے قابل قبول عالمگیر اصطلاحات میں بیان کیا۔ اس آئیڈیالوجی پر کچھ مسلمانوں نے تنقید بھی کی۔ ان کا خیال تھا کہ اسے اسلامی اصطلاحات میں وضع نہیں کیا گیا اور یہ ریاست کو معاشرے کی لا مذہبی بنیاد کی توثیق نو ہے لیکن حکومتی رہنماؤں اور دیگر رہنماؤں کا استدلال تھا کہ یہ آئیڈیالوجی اسلام کے عالمگیر اصولوں کے عین مطابق ہے۔ دوسرے یہ کہ انھوں نے مختلف نسلی گروپوں کے درمیان موجود سماجی اقتصادی عدم توازن کو دور کرنے کے لیے کام کیا۔ بالخصوص ملاویوں میں پایا جانے والا غم وغصہ دور کرنے کے لیے نئی اقتصادی پالیسی این ای پی چلائی۔ اس بار بھی بعض مسلم نقادوں نے 'این ای پی' کو اسلام کے ساتھ متصادم قرار دیا۔ اس کے ردعمل میں رزاق نے دلیل دی کہ 'این ای پی' کا مقصد مذہب اور نسل سے قطع نظر تمام ملائیشی لوگوں کی غربت کو ختم کرنا ہے اور اس طرح کا سماج تشکیل دینا ہے کہ کسی نسل کی شناخت اقتصادیات کے بل بوتے پر نہ ہو۔ انھوں نے قرار دیا کہ ان میں سے کوئی عمل بھی خلاف اسلام نہیں۔

تیسرا یہ کہ سیاسی استحکام کو یقینی بنانے کے لیے رزاق نے ملک پر حکومت کے لیے نیشنل فرنٹ تخلیق کیا جو نسل پر مبنی سیاسی جماعتوں کا وسیع تر اتحاد تھا۔ ۱۹۷۴ء میں وہ پی اے ایس کو بھی اپنے اتحاد میں لے آئے اور یوں ملاوی کمیونٹی میں موجود سیاسی تناؤ اور عناد ختم ہوا۔ اتحاد میں 'پی اے ایس' کی شمولیت کے بعد رزاق انتظامیہ اپنے اسلامی اعتبار کی بات کرسکتی تھی لیکن رزاق نے نہ صرف اس جماعت کو بہت سے ریاستی پروگراموں پر اسلامی مہر لگانے کے لیے استعمال کیا بلکہ ملاوی کمیونٹی میں بھی وہ اپنا اثر بڑھانے میں کامیاب ہوئے۔ رزاق کے چوتھے کام کا تعلق اسلام کو مناسب جگہ دینے کی بڑھتی ہوئی ضرورت سے تھا۔ تب غیر حکومتی اور غیر سیاسی تنظیموں سے اٹھنے والی ایک متبادل اسلامی حزب اختلاف پی اے ایس کی جگہ لینے کے لیے پیدا ہوچکی تھی۔

اسلامی دنیا کے باقی حصوں کی طرح ملائیشی اسلامی اٹھان بھی آغاز سے ہی جزواً سیاسی نوعیت کی تھی۔ یہ لوگ نعرہ لگا رہے تھے کہ اسلام ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے۔ اس نعرے کا مقصد یہ پیغام دینا تھا کہ اسلام فقط فرد کا نجی مسئلہ یا اس کی رسوم نہیں بلکہ باقاعدہ ایک عوامی مذہب جو بتاتا ہے کہ معاشرے اور مذہب کو کس طرح منظّم کرنا چاہیے۔ مختصر یہ کہ سیاسی اسلام ہی اسلام کے احیا کی اصل غرض و غایت تھا۔ قومی آئیڈیالوجی اور 'این ای پی' جیسے پروگراموں کی تشکیل و نفاذ کا سرکاری سطح پر اس اصول پر نہیں ہوسکتا کہ مذہب اور سیاست دو الگ الگ میدان عمل ہیں۔ چنانچہ ریاست اور اسلامی احیا کی تحریک کے درمیان تعاملات نے عوام میں سیاسی اسلام کے لیے جگہ پیدا کی۔ ملائیشیا کی وسیع تر اسلامی تقلیب کے لیے ایک سیاسی پروگرام چلایا گیا جس کا ایک مقصد اسلام اور ریاست کے درمیان زیادہ قریبی تعلقات کو جنم دینا بھی تھا۔

ریاست اور اسلام مہاتیر کے عہد میں

جولائی ۱۹۸۱ء میں وزیراعظم بننے والے مہاتیر کی حکومت میں ملک کی اسلامی ہیئت قلبی کا سب سے بڑا مظاہرہ دیکھنے میں آیا۔ انھوں نے ملائیشیا کی تقلیب کے لیے اپنی اسلامیانے کی حکمت عملی وضع کی۔ اسلامیانے کے حوالے سے ان کا تصور خاصا جامع نظر آتا ہے جو اسلام کے احیا کے لیے سرگرم گروپوں کے لیے خاصا پُرکشش تھا لیکن غیر مسلموں نے اس کی سختی سے مخالفت کی۔ مہاتیر نے اپنے اس جامع خیال کو ملائیشیا کی عوامی زندگی کے ہر پہلو پر لاگو کرنے کے لیے کام کیا۔ ان کا یہ پروگرام طویل اور مختصر دونوں معیاروں کے لیے ہے۔ یہ ملاوی ذہن کو اسلام اور جدت دونوں کی مطابقت میں لانا چاہتے ہیں، اقتصادی ترقی اور حکومتی مشینری میں اسلامی اقدار کی نفوذ پذیری کے لیے کوشاں ہیں اور اسلام کی رہنمائی میں ایک نئی قومی انتظامیہ تخلیق کرنے میں دلچسپی رکھتے ہیں۔ وہ پی اے ایس جیسی جماعتوں کے یہ الزامات بھی ختم کرنا چاہتے ہیں کہ ان کی جماعت 'یوایم این او' لادینی ہے اور اس کا تشخص غیر اسلامی ہے۔ ہاں، البتہ قوانین کے حوالے سے وہ سمجھتے ہیں کہ اسلامی قوانین مسلمانوں کے لیے ہیں اور ان کی نجی زندگیوں تک محدود ہیں۔ البتہ قومی قوانین بھی اگر اسلامی اصولوں کے ساتھ متصادم نہیں تو انھیں استعمال میں رکھا جا سکتا ہے۔

اپنے اسلامیانے کی پالیسی اور اسلامی قانون کے متعلق اپنی رائے کی مطابقت میں مہاتیر نے شرعی عدالتوں کا درجہ بلند کرنے اور ملک کے تمام قوانین کو اسلام کی مطابقت میں لانے کے لیے شریعہ اینڈ سول ٹیکنیکل کمیٹی قائم کی۔ تاہم مہاتیر کا چہیتا پروگرام اقتصادی ترقی ہے۔ ان کا سیاسی مقصد یہ ہے کہ ''ملائیشیا میں اسلام کو اقتصادی ترقی اور جدت کاری کے ہم معنی کر دیا جائے۔'' وہ قوم کی اقتصادی ترقی اور جدت کاری کے سحر میں یوں گرفتار ہے کہ ان کی اسلامیانے کی پالیسی بھی اسی مقصد کے حصول کا ایک ذریعہ خیال کی جا سکتی ہے۔ ان کے نزدیک صرف اسلام یعنی ان کی اسلامیانے کی پالیسی کے ذریعے ہی ملاوی اقتصادی ترقی اور جدت کاری کے

چیلنج کا جواب کامیابی سے دے سکتے ہیں۔ بحیثیت مجموعی گزشتہ دو عشروں میں ملاویوں کا سماجی اقتصادی درجہ بلند کرنے اور انھیں مسابقت کار نسل میں بدلنے کے لیے مہاتیر حکومت نے بے شمار مالی اور تجارتی قوانین، ادارے، اسکیمیں اور منصوبے متعارف کروائے ہیں۔

اس امر سے انکار مشکل ہے کہ پچھلی چار دہائیوں کے دوران ملائیشیا خاصی اہم اسلامی تقلیب کے عمل سے گزر رہا ہے لیکن کیا یہ تقلیب مناسب حد تک اتنی زیادہ ہے کہ ملائیشیا کو ایک اسلامی ریاست سمجھا جانے لگے؟ اس سوال کا جواب اس امر پر ہے کہ ہم اسلامی ریاست کسے کہتے ہیں؟ بظاہر تو مہاتیر محمد سمجھتے ہیں کہ ملائیشیا میں اسلامی تقلیب کا عمل اس قدر ضرور ہو چکا ہے کہ اگر کلاسیکل اسلامی سیاسی نظریات کے معیار پر بھی دیکھا جائے تو اسے اسلامی ریاست کہا جا سکتا ہے۔ ستمبر ۲۰۰۱ء میں مہاتیر نے ملائیشیا کو ایک اسلامی ریاست قرار دے دیا۔ لوگوں نے اس اعلان پر ملے جلے ردعمل کا اظہار کیا۔ فی الوقت کوئی بھی ملائیشی سیاست پر اس کا اثر اور اسلام کے مستقبل کی ترقی پر اس کے مضمرات کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتا۔ کچھ اس طرح کے اشارے ملتے ہیں کہ عشرے کا بقیہ حصہ اسلامی ریاست کی بحث قومی سیاسی منظر پر حاوی نظر آتی رہے گی۔

ریاست اور علما

باقی اسلامی دنیا کی طرح آزادی سے پہلے اور آزادی کے بعد ملاوی مسلم کمیونٹی میں علما موثر قوت رہے ہیں۔ آزادی سے پہلے علما نے ملک کو نو آبادکار حکومت سے چھڑوانے کی قومی جدوجہد میں مرکزی کردار ادا کیا۔ آزادی کے بعد بھی انھوں نے اپنا اہم اور بامعنی معاشرتی کردار جاری رکھا۔ ان میں سے کچھ سیاسی زندگی میں سرگرم ہوئے اور کچھ سیاست سے باہر اپنا آپ منواتے رہے۔ چونکہ سماجی زندگی مذہبی اصولوں کے تحت چلتی ہے، چنانچہ زندگی کے مختلف شعبوں میں مذہب کی تعبیر کرنے والوں کی ضرورت ہمیشہ موجود رہتی ہے۔ یوں دیکھا جائے تو علما کی خدمات مسلسل جاری رہیں گی۔ بالعموم معاشرے میں علما کے مقام اور اثر و رسوخ میں مذہبی آگہی اور اس پر عملدرآمد کے تناظر میں تبدیلی آتی رہتی ہے۔ صاف نظر آتا ہے کہ اسلامی احیا کی بدولت گزشتہ تین عشروں میں علما کے اثر و رسوخ اور ان کے مقام کو ایک نیا عروج ملا ہے۔ بالعموم سیاست دان انھیں صرف اپنی تباہی کی قیمت پر نظر انداز کر سکتے ہیں۔

ریاست علما کی اہمیت اور ان کی سیاسی حمایت کو بخوبی پہچانتی ہے اور اسے پیش نظر رکھتے ہوئے ایسی پالیسیاں اور پروگرام بناتی ہے کہ ان کے مفاد میں استعمال کیا جا سکے۔ ریاستی ملازمت میں موجود علما زیادہ تر فیڈریشن میں شامل تیرہ ریاستوں اور وفاقی علاقے کی مذہبی مقتدرہ میں شامل ہیں۔ یہ مفتی، قاضی اور دیگر مذہبی حکام اپنی اپنی ریاستوں میں ایسی پالیسیاں، پروگرام اور سرگرمیاں وضع کرتے اور چلاتے ہیں جن کا تعلق مختلف مذہبی احکام، قواعد، ضروریات اور مسلم کمیونٹی کی فلاح سے ہے۔ ان میں مذہبی تعلیم کو خاصی اہمیت حاصل ہے۔

وفاق کی سطح پر مذہبی بیوروکریسی میں بتدریج وسعت آئی ہے۔نظری اعتبار سے ریاست کے ملازم یہ علما پارٹیوں کی سیاست سے برتر فرض کیے جاسکتے ہیں، تاہم عملاً ان علما کی اکثریت رضا کارانہ طور پر یا بصورت دیگر حکمران جماعت کے ساتھ تعاون کرتی نظر آتی ہے۔

۱۹۵۵ء میں جمہوری قومی انتخابات کے بعد سے 'یوایم این او' اور 'پی اے ایس' علما کی حمایت حاصل کرنے کی کوشش میں مسلسل مسابقت میں ہیں۔اس مقابلے میں 'پی اے ایس' کو 'یوایم این او' پر واضح برتری حاصل ہے۔اگر یہ دیکھا جائے کہ پارٹی نے ہمیشہ نفاذ شریعت کو اپنا سیاسی مطمع نظر بتایا ہے تو پھر اسے حاصل 'پی اے ایس' کی حمایت ناقابل فہم نہیں رہتی۔مزید برآں ۱۹۵۱ء میں علما نے اس پارٹی کی تشکیل میں بھی کلیدی کردار ادا کیا تھا۔

پارٹی کی پوری تاریخ میں اس کے علما نے قیادت کے ماخذ اور سیاسی قوت کے طور پر کام کیا ہے۔اس کے ساتھ وابستہ علما میں سے بہت سے استاد ہیں جنھیں دیہی کمیونٹی میں اثر ورسوخ حاصل ہے۔وجہ یہ ہے کہ عملاً تمام مدرسے ان کی ملکیت ہیں اور ان کی زیرنگرانی چلتے ہیں۔تاہم ۱۹۷۹ء میں ایران کا اسلامی انقلاب آیا تو علما کے ساتھ پارٹی کے تعلقات کی تاریخ بھی ایک اہم موڑ پر آ کھڑی ہوئی۔بہت سے پارٹی کے اراکین علما قیادت کے تحت اسلامی سیاسی حکومت کے تصور میں دلچسپی لینے لگے۔پارٹی کے یوتھ ونگ نے اسلامی ریاست کے قیام کو ممکن بنانے کے لیے 'یوایم این او' کی زیر قیادت چلنے والی حکومت کے مد مقابل روز افزوں انقلابی طرز عمل اختیار کیا۔۱۹۸۲ء میں علما قیادت کی حمایت میں چلنے والی تحریک نے اتنا زور پکڑا کہ پارٹی کے صدر اثری جمود کو استعفیٰ دینا پڑا۔کارکن سمجھتے تھے کہ وہ اپنے رویے میں مناسب طور پر اسلامی نہیں اور نہ ہی اس میں علما کے حلقوں میں اعتماد حاصل کرنے کی صلاحیت ہے کہ پارٹی کو فتح سے ہمکنار کر سکے۔

پارٹی میں اثری کی جگہ ان کے ڈپٹی حاجی یوسف روا کو لانے کا فیصلہ کیا گیا۔یہ اسلامی اصلاح پسند علما کی صفوں میں رکھا جاتا تھا۔حاجی یوسف کو کم از کم یہ اعزاز ضرور ملنا چاہیے کہ انھوں نے اپنی چھ سالہ قیادت کے دوران علما قیادت کے متنازعہ مسئلے کی تقلیب کرتے ہوئے اسے 'ای اے ایس' کی نئی سیاسی آئیڈیالوجی کا اہم عنصر بنا دیا۔یوں نہ صرف یہ خیال عملی شکل اختیار کر گیا بلکہ انھیں مسلم کمیونٹی اور اس کے باہر بھی مقبولیت ملی۔ان کی زیر قیادت علما مشاورتی کونسل (یوسی سی) قائم کی گئی تاکہ امت کے اندر رہنما کے طور پر علما کے کردار کو زیادہ بامعنی بنایا جا سکے اور ان کی رہنمائی میں پارٹی کی تمام پالیسیوں اور فیصلوں کو اسلامی تعلیمات کی رہنمائی اور مطابقت میسر رہے۔انھوں نے علما کے تصور کو بھی وقعت دی اور مذہبی تعلیم یافتہ ایسے مسلمانوں کو بھی ان میں شامل کر دیا جن کا ابتدائی تعلیمی پس منظر مذہبی نہیں تھا۔کچھ عرصے تک پارٹی کی قیادت علما کے پاس رہی۔یہ بات آج بھی درست ہے لیکن پارٹی میں پیشہ ور اور دانشور طبقے کا تناسب بڑھ رہا ہے۔اس مظہر سے پتہ چلتا ہے کہ جدید تعلیم کے حامل اور زیادہ تر مغربی یونیورسٹیوں کے فارغ التحصیل مسلمان دانشور سیاسی اسلام سے

خاصی امیدیں لگائے ہوئے ہیں۔ ریاستی اور مرکزی ہر دو سطح پر ان میں سے بہت سوں کو پارٹی قیادت میں لایا گیا۔ اگر چہ یہ عین ممکن ہے کہ قیادت میں دانشور پیشہ ور حضرات کی شمولیت پارٹی کے مزاج پر اثر ڈالے اور روایتی تعلیم کے حامل علما کا انداز فکر زیادہ معتدل ہو جائے لیکن فی الحال دانشورانہ کشادگی کا یہ عمل علما قیادت کی فوقیت کے نام پر اور ان کے فریم ورک کے اندر رہتے ہوئے ہوئے کہا جارہا ہے۔ پی اے ایس میں علما دانشوروں اور پیشہ وروں کے درمیان جاری اس طرح کے تعاملات کا نتیجہ وہ بھی ہوسکتا ہے جسے علما کو دانشور کو علما بنانے کا عمل کہا جاتا رہا ہے۔

مختلف تعلیمی پس منظروں کے حامل گروپوں کے مابین خیالات کا اس طرح کا تبادلہ ملک میں احیائے اسلام کی تاریخ میں نیا نہیں۔ ستر کے عشرے میں جب 'اے بی آئی ایم' اپنے اثر ورسوخ کی معراج پر تھی تو اس نے ملائیشی سوسائٹی کو کئی طرح سے متاثر کیا تھا۔ اس کی ایک اہم کامیابی یہ تھی کہ اس علما اور اس کے دانشوروں کے درمیان تبادلہ خیالات کا اہتمام ہونے لگا تھا۔ اپنی ترقی پسند قیادت اور جامع اسلامی پروگراموں کے باعث 'اے بی آئی ایم' نے جماعتوں سے دور رہنے والے کئی علما کو اپنی صفوں میں شامل کیا۔ تب 'پی اے ایس' نے حکومتی اتحاد میں شامل ہونے کا فیصلہ کیا تھا۔ اس فیصلے سے 'اے بی ایس' کے مایوس عالم بھی 'اے بی آئی ایم' کی طرف لپکے تھے۔ دانشوروں اور علما کی متحدہ قوت اور اسلام کے متعلق ان کے مشترک انداز فکر کا نتیجہ تھا کہ 'اے بی آئی ایم' ایک غالب قوت بن کر ابھری اور اس عشرے کی معروف ترین غیر سیاسی مسلمان تنظیم بن گئی۔

'اے بی آئی ایم' کے علاوہ بھی علما کچھ اور مذہبی تنظیموں کے ساتھ وابستہ ہوئے۔ بالخصوص ہم علما کی ملائیشی ایسوسی ایشن دارالارقام اور جماعت تبلیغ کا ذکر کرسکتے ہیں جو سب کی سب غیر حکومتی تنظیمیں ہیں۔ علما ایسو سی ایشن میں وہ قوت موجود ہے کہ سیاسی وفاداریوں سے برتر رہتے ہوئے بھی ایک موثر قوت بن سکتی ہے لیکن عملاً متحرک قیادت نہ ہونے کے باعث معاشرے اور حکومت پر اس کے اثرات محدود ہیں۔ حالیہ برسوں میں اسی ایسوسی ایشن کے ارکان نے 'پی اے ایس' کی حمایت کی ہے اور یوں حکومت انھیں اپنا مخالف خیال کرنے لگی ہے۔ دارالارقام ایک روحانی برادری ہے جس کا تعلق استاد عشری محمود سے ہے۔ ان کی قیادت میں بہت سے علما شامل ہیں۔ یہ تنظیم یونیورسٹی طالب علموں میں سرکاری ملازموں اور حتیٰ کہ 'یو ایم این او' اراکین سمیت ملاوی برادری میں مقبول ہو رہی تھی کہ ۱۹۹۱ء میں اس پر منحرفانہ تعلیمات کا الزام لگا اور حکام نے اس پر پابندی لگادی۔ لیکن بہت سے لوگ سمجھتے ہیں کہ تعلیم پر پابندی کے اصل محرکات کچھ اور تھے۔ یہ لوگ سمجھتے تھے کہ اسلام کے ایک ایسے انداز کی ضرورت ہے جس میں مرد لمبی عبائیں اور پگڑیاں پہنیں، عورتیں نقاب اپنائیں اور امت کے مسائل کے لیے سادہ انداز فکر اختیار کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ ملائیشیا کو ایک ترقی پسند، جدید اور طاقتور اسلامی ریاست کی شکل میں دیکھنے کے خواہاں مہا تیر کو اس طرح کی کسی تنظیم کا پھلنا پھولنا پسند نہیں آسکتا تھا۔ یہی حال تبلیغی جماعت کا تھا۔ یہ تنظیم اسی نام کی ایک عالمی تنظیم کا حصہ ہے جس کا روحانی صدر مقام ہندوستان میں ہے۔

حکام نے ستر کے عشرے میں اس تنظیم پر تنقید کی اور قرار دیا کہ یہ مسلمانوں کی ترقی کی راہ کا روڑا ہے۔

جیسا کہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے کہ انڈونیشیا کے مقابلے میں ملائیشیا کے اندر ریاست مذہبی سرگرمیوں پر خاصا کنٹرول رکھتی ہے۔ حکومت نے مذہبی اور سیاسی ہر دو ضروریات کے پیش نظر مذہبی سرگرمیوں پر مختلف طرح کی پابندیاں لگا دی ہیں۔ حکومت چاہتی ہے کہ الٰہیاتی اور فقہی قدامت پرستی برقرار رہے اور مالے کے سرکاری اسلام میں بھی رخنہ نہ پڑے۔ اسی لیے ملک شیعہ اصول کی تبلیغ کی اجازت نہیں اور مذہبی حکام مسلسل چوری چھپے ہونے والی شیعہ سرگرمیوں پر نظر رکھ رہے ہیں۔ ایرانی اسلامی انقلاب کے بعد اس طرح کی نگرانی اپنے زوروں پر تھی۔ شریعت کی تبلیغ کرنے پر انٹرنل سیکورٹی ایکٹ کے تحت یونیورسٹی لیکچراروں تک کو نظر بند کرنے کی مثالیں موجود ہیں۔ مزے کی بات یہ ہے کہ ملک کے سالانہ بین الاقوامی قرأت قرآن کے مقابلوں میں شیعہ ایران باقاعدگی سے شریک ہوتا ہے اور کئی بار چمپیئن شپ جیت چکا ہے۔ علاوہ ازیں ریاست اسلام کی بعض انحرافی تعبیری کوششوں کی نگرانی اور سدباب میں بھی خاصی سرگرم رہی ہے۔ اس ذیل میں تصوف اور متصوفانہ حلقوں پر خاص نظر رکھی جاتی ہے۔ درحقیقت حکومتی حلقوں میں تصوف کو بڑی شک کی نظر سے دیکھا جاتا ہے اور عملاً تمام صوفی طریقے خفیہ رہ کر کام کرتے ہیں۔

سیاسی طور پر حکومت مذہب کو سیاسی رنگ دینے اور اسے فرقہ وارانہ سیاسی اہداف کے لیے استعمال کرنے کے خلاف ہے۔ بالخصوص حکومت کو بجا طور پر پریشانی ہے کہ مذہبی اظہار کی زیادہ آزادی کا نتیجہ حکومت پر زیادہ تنقید کی صورت نکلے گا اور 'یو ایم این او' کی قیمت پر 'پی اے ایس' کا سیاسی اثر ورسوخ بڑھے گا۔ اسلام پر انضباطی حکومتی طرز عمل کا مرکزی ہدف وہ افراد اور گروپ ہیں جو اس پر تنقید کرتے ہیں۔ اسلام کے نام پر ہونے والا کوئی بھی پروگرام خواہ جلسہ عام ہو یا مذہبی تعلیم، اسٹڈی سرکل ہو یا ذرائع ابلاغ پر ہونے والی بحث حکومتی مذہبی اداروں کی اجازت کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ 'یو ایم این او' کو سب سے زیادہ خطرہ پی اے ایس کی تنقید سے ہے۔ اس تنظیم کو اپنی تحریکوں، پروگراموں اور عوام تک رسائی میں ریاستی قواعد وضوابط کا سامنا سب سے زیادہ کرنا پڑتا ہے۔ اس کے برعکس ذرائع ابلاغ اور مسجدوں کی صورت حکومت کے پاس اسلام کی اپنی تعبیر کی اشاعت کا وسیع انتظام موجود ہے۔ لیکن یہ اپنی جگہ ایک حقیقت ہے کہ سرکاری قواعد وضوابط جیسی رکاوٹوں کے باوجود اسلامی حزب اختلاف کی آواز حیران کن حد تک بلند ہو چکی ہے۔

اسلام اور سیاسی جواز خیزی کے تنازعے

ملائیشیا کی سیاست میں بہت پہلے سے تسلیم کیا جا چکا ہے کہ ریاست کے لیے سیاسی جواز خیزی کا اہم ترین منبع اور ماخذ اسلام ہے۔ جب برطانوی نوآبادکار حکمران ملایا کو سیاسی آزادی دینے والے تھے تو انھیں بھی خبر تھی کہ نوزائیدہ قوم کو درپیش اسلامی جواز خیزی کے مسئلے سے نمٹنا پڑے گا اور اسے اہل ملایا کی تسلی کے مطابق

حل کرنا پڑے گا۔ اہل برطانیہ پوری طرح جانتے تھے کہ ملاویوں کے نزدیک اسلام انتہائی اہم ہے اور یہ ان کی نسلی شناخت کا جزو ناگزیر ہے۔ ملاوی کسی ایسے ملک کو آزاد اور جائز ملایا نہیں مانیں گے جہاں اسلام کے لیے کوئی قابل احترام جگہ نہیں رکھی جاتی اور ان کے سیاسی غلبے کی ضمانت فراہم نہیں کی جاتی۔ ظاہر ہے کہ برطانیہ اسلامی ملایا کے قیام کا خواہاں نہیں تھا اور اس سلسلے میں 'پی اے ایس' اور اس سے بھی پہلے حزب المسلمین کا دعویٰ غلط ہے۔ درحقیقت انگریزوں نے ملایا کو اسلامی آزاد ریاست بنانے کی جدوجہد کرنے والے اسلامی تشریف کے حامل گروپوں کے خلاف سخت جابرانہ اقدامات کیے تھے۔ ان کی ترجیحات کا ملایا سیکولر اور جمہوری ملک تھا جس میں اسلام کو بھی جگہ دی جاسکتی تھی۔ نوآبادکاروں کو 'یو ایم این او' اور اس کی زیر قیادت سرگرم الائنس میں ایسی قابل قبول سیاسی قیادت میسر آئی جو ان کی حسب منشا آزاد ملایا کے قیام میں معاونت کرسکتی تھی۔ جیسا کہ پہلے بھی بات ہوچکی ہے الائنس نے ریڈ کمیشن کے سامنے یہ نہایت اہم تجویز رکھی کہ اسلام کو ملک کا سرکاری مذہب بنایا جائے اور ساتھ ساتھ اس کا سیکولر کردار یقینی بنایا جائے۔ دونوں نکات بظاہر متضاد نظر آتے ہیں اور ان سے جھلکتا ہے کہ الائنس سیاسی مفاہمت کے ایسے راستے پر گامزن تھی جس میں اسلام بھی مطمئن رہے اور وہ سیکولرزم سے بھی وفادار رہیں۔ اسلامی جواز خیزی کے حوالے سے مسلم حزب اختلاف کا تصور مختلف تھا۔ اس کا مطالبہ تھا کہ اسلام کو قرآن اور سنت کی مطابقت میں سرکاری مذہب بنایا جائے۔ اس سے کمتر کا حصول اسلام کو نئی ریاست میں محترم مقام دلوانے میں ناکامی کے برابر سمجھا جاتا ہے۔ جب ہم دیکھتے ہیں کہ اہل ملایا میں اس مطالبے کو کیسی پذیرائی حاصل تھی اور اس کے حامی 'یو ایم این او' کی اپنی صفوں میں بھی شامل تھے تو سمجھ آتی ہے کہ تنکو کا الائنس اسلام کو سرکاری مذہب بنانے پر کیوں تلا ہوا تھا۔ اگر وفاقی آئین سے نئی قوم کو سیکولر شناخت دینے والا کوئی حوالہ بھی خارج کردیا جاتا تو بھی مسلمانوں کی نظروں میں نئی ریاست کی اسلامی جواز خیزی بڑھ جاتی۔

اگر ریاست کی اسلامی جواز خیزی کے مسئلے سے نمٹنے کے لیے آزادی کا معاملہ طے کرنے والی جماعتیں اسلام کے متعلق آئینی دفعات کے حصول پر اور اپنی اپنی ریاستوں کے سربراہان کو مذہبی سربراہان قرار دیے جانے پر تیار ہوجاتیں تو قومی حکومت کی سیاسی جواز خیزی کا مسئلہ ووٹوں کے ذریعے بھی حل ہوسکتا تھا۔ قوم کو آزادی دلوانے کے سلسلے میں الائنس کی جواز خیزی فیصلہ کن طور پر طے ہوگئی۔ پارٹی نے آزادی سے پہلے کے یعنی ۱۹۵۵ء کے عام انتخابات تقریباً مکمل طور پر جیت لیے۔ مزید برآں اسے ملاوی مسلم انتخابی حلقوں نے عسکری معاونت مہیا کی۔ اس کے باوجود الائنس کی فتح تنقید سے کلی طور پر خالی نہیں تھی۔ حزب اختلاف کو شکایت تھی کہ الیکشن کسی طرح بھی جمہوری اور منصفانہ نہیں تھے اور یہ کہ نوآبادکار حکام نے ڈراکونی انٹرنول سیکورٹی ایکٹ جیسے ریاستی ہتھکنڈے الائنس کی حمایت میں استعمال کیے تھے۔

کثیر جماعتی جمہوریت متعارف کروانے کے بعد سے جمہوریت کا عمل بجائے خود یو ایم این او اور پی

اے ایس کے درمیان امر متنازعہ بنا ہوا ہے۔ اس معاملے میں دونوں جماعتیں اپنے نقطہ نظر کو جواز دینے کے لیے اسلام سے رجوع کرتی ہیں۔ پی اے ایس ہمیشہ تنقید کرتی رہی ہے کہ 'یوایم این او' کی زیر قیادت چلنے والی حکومت کی پالیسیاں غیر جمہوری ہیں۔ ان کا اعتراض ہوتا ہے کہ انٹرنل سیکورٹی ایکٹ کے تحت مقدمہ چلائے بغیر اس کے رہنماؤں کی گرفتاری آزادی اور انصاف کی اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے۔ 'یوایم این او' کی زیر قیادت حکومت اپنے جمہوری اعمال کو منصفانہ قرار دینے کے لیے مختلف جواز پیش کرتی رہی۔ اسے اعتراف ہوتا کہ مغربی جمہوریت کے مقابلے میں اس کی جمہوریت محدود ہے لیکن اسے عامی مفاد کا خیال رکھنا پڑتا ہے جسے اسلام میں ترجیح حاصل ہے۔ اس جماعت نے ملائیشیا کی کثیر نسلی اور مذہبی معاشرت کے اپنے مسائل کو جواز بنا کر اپنے طرز حکومت کو ہمیشہ جائز قرار دیا۔

حزب اختلاف کی تمام تر تنقید کے باوجود لائنس کو جس طرح کی انتخابی کامیابی ملی وہ نہ صرف مغربی جمہوریت کے نزدیک اس کا مسکت سیاسی جواز تھا بلکہ اسلامی جمہوریت بھی اسے جائز سمجھتی رہی۔ روایتی اسلامی سیاسی فکر میں کسی حکمران کا حق حکومت دیگر چیزوں کے علاوہ اس امر پر بھی منحصر ہے کہ آیا اسے لوگوں کی اکثریت کی معاونت حاصل ہے یا نہیں۔ تاہم عامتہ الناس کی معاونت محض برتر ریاستی فرائض کا ایک ذریعہ ہے یعنی یہ قوت اسلامی الوہی قانون، شریعت کے نفاذ میں استعمال ہونی چاہیے۔ جہاں تک الائنس کا تعلق ہے تو اس نے پی اے ایس کے لیے قابل قبول اصطلاحات میں اسلام کو سرکاری مذہب قرار نہ دیا اور نہ ہی اس نے حکومت کی جواز خیزی کو شریعت کے حوالے سے اس کی ذمہ داریوں کی اصطلاح میں بیان کیا۔ لیکن الائنس حکومت اچھی طرح جانتی تھی کہ اسے اسلام اور ملاوی مسلم کمیونٹی کے لیے بتدریج کارگر نظر آنا پڑے گا۔ بصورت دیگر اس کا اقتدار میں رہنا ممکن نہ ہوگا۔ اسلام کے حق میں پالیسیاں اپنا کر ہی اسے ملاوی مسلمانوں کی وسیع تر حمایت کی ضمانت مل سکتی تھی۔ پی اے ایس نے بھی 'یوایم این او' پر سیاسی دباؤ ڈالنے کا کوئی موقعہ ہاتھ سے نہ جانے دیا اور اسے اسلام اور ملاوی مسلم کمیونٹی کے لیے مسلسل کوشاں رہنا پڑا۔ ملاوی اسلام کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ملائیشیا کی قومی آزادی کو اسلام کے لیے زیادہ سے زیادہ گنجائش پیدا کرنے اور ریاست کے لیے اسلامی جواز خیزی کو بڑھانے اور اسے استقرار دینے کی کوششوں کی تاریخ کہا جا سکتا ہے۔ عملاً ریاست اور اسے چلانے والی حکومت کے مفادات اس کی حکومتی جماعت یوایم این او کے مفادات کے ساتھ ہم آہنگ رہے ہیں۔ آزاد کے بعد سے ملائیشیا پر حکمران چلی آنے والی اس جماعت نے اس رویے کا مظاہرہ کیا ہے، گویا فقط یہی ریاست کے اسلامی ملاوی مفاد کو تحفظ دے سکتی ہے۔ بہت سے ملاوی سوچتے ہیں کہ آیا اگر کسی عام انتخاب میں وفاقی سطح پر اس جماعت کو شکست ہوجاتی ہے تو کیا یہ جمہوری فیصلے کا احترام کرے گی۔ بعض لوگوں کو شک ہے کہ یوایم این اوقوم کی سیاسی جمہوریت میں حزب اختلاف کے کردار پر آمادہ نہیں ہوگی۔ یہ لوگ پارٹی کے ایسے اقدامات کی نشاندہی کرتے ہیں جو اس امر کے غماز ہیں کہ یہ ہر قیمت پر اقتدار میں رہنے پر تلی ہوئی ہے۔

اگر چہ 'یو ایم این او' حکومت ریاستی قوت کے استعمال میں بھی غیر محتاط رہی ہے لیکن مخلوط حکومت میں ایک غالب جماعت کے طور پر اپنا مقام برقرار رکھنے میں اس کی کامیابی قابل ذکر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں خود کو نئے حقائق اور لوگوں کی سیاسی سوچ کے نئے انداز بھانپنے اور ان کے مقابل ڈھلنے کی صلاحیت موجود ہے۔ اس جماعت نے کئی بار ثابت کیا ہے کہ اس میں نئے سیاسی اقدامات اور دلیرانہ سیاسی مہم جوئی کی اہلیت اور رضامندی دونوں موجود ہیں۔ اس کے یہ دو خصائص بالخصوص اس وقت اپنے عروج پر ہوتے ہیں جب اس کی حکومت کے جواز کو چیلنج درپیش ہوتے ہیں۔ 'یو ایم این او' کی زیر قیادت چلنے والی حکومت کو پہلا بڑا جھٹکا ۱۹۵۹ء کے انتخابات میں لگا تھا۔ 'یو ایم این او' کو قومی آزادی کا فاتحانہ جشن منائے ابھی صرف دو برس گزرے تھے کہ پی اے ایس نے اس جماعت سے کیلنتان اور ٹیرن گانو کی حکومت چھین لی۔ اتنے تھوڑے عرصے میں 'پی اے ایس' کی تیزی سے بڑھتی مقبولیت نے ثابت کر دیا تھا کہ اسلام اور ملاوی قومیت کو بنیاد بنا کر ملاویوں کو متوجہ کیا جا سکتا ہے۔ 'یو ایم این او' نے دیکھا کہ اس کی مقبولیت کی ملاوی بنیاد کھسک رہی ہے اور اس کی حکومت کا ملاوی اور اسلامی مفادات کا جواز خطرے میں ہے تو اس نے مختلف تصحیحی اقدامات کے ذریعے پی اے ایس کی طرف چلے جانے والے ملاویوں کی حمایت دوبارہ حاصل کر لی۔

اسلامی سیاسی جواز خیزی پر اس بحث کے تناظر میں بھی دیکھیں تو ستمبر ۱۹۶۳ء میں ملائیشیا کی تشکیل بڑی سیاسی اہمیت کا وقوعہ تھا۔ اس نے نئے سیاسی حقائق کو جنم دیا۔ ملاوی مجبور ہو گئے کہ وہ اپنے سیاسی غلبے کا ادراک ایک نئی روشنی میں کریں اور اسے 'یو ایم این او' اور 'پی اے ایس' کی مخالفت کی روشنی میں دیکھیں۔ 'پی اے ایس' اور بائیں بازو کے گروپوں نے آئینی بنیادوں پر ملائیشیا کے بننے کی مخالفت کی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ یہ متعلقہ علاقوں میں لوگوں کی مرضی پر برطانوی سامراجیت ٹھونسنے کے مترادف ہے۔ ہمسایہ ممالک انڈونیشیا اور فلپائن نے بھی اس نئے سیاسی وجود کی مخالفت کی۔ انڈونیشیا اسے نو سامراجی سازش سمجھتا تھا، جب کہ فلپائن نے سبا (Saba) کی ریاست پر دعویٰ کر دیا۔ انڈونیشیا کے سوئیکارنو نے مسلح مداخلت کی دھمکی دی اور یوں دو برادر ممالک کے درمیان جنگ کا خطرہ پیدا ہو گیا۔ 'یو ایم این او' حکومت نے اس موقع کو وطن پرستانہ جذبات کو ہوا دینے اور اپنے سیاسی مفاد کی پیش رفت میں برتا۔ یوں اس نے قوم پر اپنی گرفت مضبوط کر لی۔ اگر چہ 'پی اے ایس' نے بھی ملائیشیا کے قیام کی مخالفت کی لیکن اس نے ایک امر واقع کے طور پر اسے قبول کر لیا اور اس کے ساتھ وفاداری کا حلف اٹھایا۔ اس کے برعکس پیپلز پارٹی جیسے بائیں بازو کے گروپوں نے نئی فیڈریشن کو جائز ماننے سے انکار کر دیا اور یہ تنازعہ ستر کے عشرے تک حل نہ ہو پایا۔ پی اے ایس اور پیپلز پارٹی دونوں پر نئی فیڈریشن کو تباہ کرنے کے لیے فیڈریشن سے ساز باز کا الزام لگا اور ان کے کئی اہم رہنما انٹرنل سیکورٹی ایکٹ کے تحت نظر بند کر دیے گئے۔ دونوں جماعتوں کو اس الزام کی صحت سے انکار تھا۔ کئی ممتاز حزب اختلاف رہنماؤں کی نظر بندی اور ملک پر طاری حب الوطنی کے موڈ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے 'یو ایم این او' نے ۱۹۶۴ء کے

انتخابات میں تاریخ ساز کامیابی حاصل کی۔

ایک طرح سے نئی ریاست کی تشکیل کو بھی سیاسی جواز خیزی کے متعلق دونظریات کے درمیان فساد کا بیج بونے کے مترادف خیال کیا گیا۔اسے نسلی فسادات کا نقطۂ آغاز بھی قرار دیا گیا جو فی الواقع ۱۹۷۸ء میں پھوٹ پڑے۔اس میں سنگاپور، سبا اور ساروک کی شمولیت نے نسلی ہیئت ترکیبی کو ڈرامائی طور پر بدل دیا تھا اور آبادی میں آنے والے عدم توازن نے ملاویوں کو نقصان اور نسلی چینیوں کو فائدہ دیا تھا۔اس امر کو تقویت دینے میں چینی کمیونٹی کو سنگاپور کے رہنما لی کو آن یو کی صورت میں ملنے والی طاقتور قیادت تھی۔ وہ نہ صرف اپنے جزیرے میں موثر تھے بلکہ فیڈریشن میں موجود دیگر چینی باشندوں کے لیے بھی باعث تقویت تھے۔ وہ قرار دیتے تھے کہ ملائیشیا پر اس علاقے کے تمام باشندوں کو یکساں حق ہے اور نوزائیدہ ملک کے ملاوی اسلامی رنگ کے لیے خطرہ تھے۔ لی کی پیپلز ایکشن پارٹی (PAP) نے جلد ہی ملائیشیا کے شہروں اور قصبوں میں اپنے پنجے گاڑ لیے جہاں چینیوں کی اکثریت آباد تھی۔

چینی کمیونٹی کے اندر بھی قومی حکومت میں سیاسی نمائندگی اور 'یو ایم این او' کے زیر قیادت چلنے والی حکومت کے ساتھ تعلقات پر اختلافات موجود تھے۔چینی کمیونٹی کو لی کے نعرے، ملائیشیوں کا ملائیشیا، پر اپنا ردعمل مذکورہ بالا اختلافات کی روشنی میں دینا پڑا۔ لی کی کرشماتی شخصیت اپنی جگہ لیکن کچھ زیادہ گہری وجوہات کی بنا پر چینی نسل کے لوگوں نے ملائیشیوں کے ملائیشیا پر ایسے جوش وخروش کا مظاہرہ کیا تھا۔تنکو نے پوری قوم کو بار بار یاد دلایا تھا کہ جہاں تک 'یو ایم این او' کا تعلق ہے تو جس طرح 'ایم آئی سی' نسلی ہندوستانی کمیونٹی کی واحد جائز نمائندہ جماعت ہے، اسی طرح 'ایم سی اے' بھی نسلی چینیوں کی واحد جائز نمائندہ جماعت ہے۔ ان دونوں جماعتوں کو 'یو ایم این او' کے اعتباری دوست اور اقتدار میں مستقل شریک سمجھا جاتا تھا۔مسئلہ یہ تھا کہ بہت سے چینی 'ایم سی اے' کو ایک ایسی جماعت سمجھتے تھے جس کا مقصد صرف اور صرف زیادہ مال دار چینیوں کے کاروبار اور مالی مفادات کا تحفظ تھا اور جو ان مقاصد کے پورا ہونے کی صورت میں 'یو ایم این او' کی معاون تھی۔ایم سی اے کو اس طور دیکھنے والے چینی یا تو حزب اختلاف کو ووٹ دیتے تھے یا اس عمل میں شامل نہیں ہوتے تھے۔ چینیوں کو لی کے نعرے کی شکل میں اپنے نسلی خیالات کو بیان کرنے اور اپنے مفادات کے لیے لڑنے کی ایک صورت نظر آتی تھی۔

ملاویوں کی طرف سے 'یو ایم این او' اور 'پی اے ایس' دونوں لی کے 'ملائیشیوں کا ملائیشیا' تصور کے سخت خلاف تھے۔'لی' اور 'پی اے پی' کے دیگر رہنماؤں اور 'یو ایم این او' رہنماؤں کے درمیان لفظوں کی جنگ چھڑی۔ نتیجتاً نسلی تناؤ اور سیاسی تقطیب بڑھ گئی، حتیٰ کہ سنگاپور میں بھی ملاوی چینی تصادم ہوئے۔ جب تنکو عبدالرحمان نے دیکھا کہ 'ٹی اے پی' الائنس کے لیے خطرہ بن رہی ہے اور ملائیشیوں کے لیے ملائیشیا کا تصور ملک میں پھوٹ کا سبب بن رہا ہے اور اس کے بین الاقوامی امیج پر 'لی' غالب آ رہا ہے تو اس نے ۱۹۶۵ء میں سنگاپور کو فیڈریشن

سے نکال دیا۔لیکن الائنس کے خلاف غیر ملاویوں کی مخاصمت زور پکڑ چکی تھی۔ فیڈریشن میں 'پی اے پی' کی جانشین جماعت 'ڈیموکریٹک ایکشن پارٹی' (DAP) نے 'ملائیشیوں کے ملائیشیا' کی جدوجہد جاری رکھی۔اس اثنا میں تنکوملاویوں اور چینیوں کے مابین ملاوی خوش حالی کا فرق دور کرنے میں ناکام رہا تو ملاوی اس کی قیادت اور پالیسیوں کے سحر سے نکل گئے۔ اپنی اس بے چینی کا اظہار کرنے کے لیے انھوں نے اپنی حمایت 'پی اے ایس' کے پلڑے میں ڈال دی۔ ملاویوں اور غیر ملاویوں کا الائنس مخالف رویہ مختلف وجوہات لیے ہوئے تھا جس کا اظہار ۱۹۶۹ء کے عام انتخابات میں ہوا۔ 'یوایم این او' کی کئی نشستیں 'پی اے ایس' کے پاس چلی گئیں۔اس کے غیر ملاوی حلیفوں کو بھی 'ڈی اے پی' اور پیپلز پارٹی کے ہاتھوں کئی نشستوں کا نقصان اٹھانا پڑا۔اس طرح کی انتخابی اتھل پتھل نے کمیونٹیوں کو مشتعل کیا اور ۱۳مئی کو نسلی فسادات پھوٹ پڑے۔

۱۳مئی کے المیے نے 'یوایم این او' کو مجبور کردیا کہ وہ ملائیشیا جیسے کثیر نسلی اور کثیر مذہبی ملک پر حکومت کے لیے درکار سیاسی جواز کو وسیع تر تناظر میں تلاش کرے۔ ملاوی 'یوایم این او' کے پاس موجود حکومت کے جواز پر حرف گیری کررہے تھے اور غیر ملاویوں کو حکومت میں اپنی نمائندگی کے حوالے سے شکایت تھی۔ رزاق انتظامیہ کو دونوں کی طرح کی شکایات سے نمٹنا تھا۔ یوں جمہوری نسلی تکثیر میں اقتدار میں جائز شراکت کے معانی کا سوال اٹھا۔ 'این ای پی' اور 'نیشنل فرنٹ' کے بارے میں کہا گیا کہ یہ مختلف سیاسی اور سماجی اقتصادی مسائل کے حل کے لیے مناسب ترین لائحہ عمل سامنے لا سکتے ہیں۔ جزیرہ نما میں موجود چینی اپنی نمائندگی کے لیے پہلے 'ایم سی اے' پر انحصار کررہے تھے، اب صورت حال بدلی اور زیادہ مقبول پیپلز پارٹی بھی ان کی نمائندگی میں حصہ دار بنی۔ مشرقی ملائیشیا میں موجود چینیوں نے دیگر جماعتوں پر انحصار کیا۔ 'پی اے ایس' نیشنل فرنٹ میں شامل ہوئی تو رزاق حکومت اپنے جواز کے لیے ملاوی تشخص اور اسلام پر انحصار کرنے لگی۔ اگر ہم دیکھیں کہ 'یوایم این او' کی زیر قیادت چلنے والی حکومت کو جواز خیزی کے لیے نسلی، مذہبی اور سیاسی تینوں بنیادیں میسر آ چکی تھیں تو کہا جا سکتا ہے کہ ملائیشیا کی تاریخ میں یہ وسیع تر بنیادوں کی حامل نمائندہ ترین حکومت تھی۔ اہل ملائیشیا نے اقتدار کی اس نئی شراکت کو قبول کیا اور 'باریسان نیشنل' کو ووٹ دے کر اسے جواز بھی مہیا کیا۔ یوں اس پارٹی نے قوم کی انتخابی تاریخ میں بہترین کارکردگی کا مظاہرہ کیا۔۱۳مئی کے بعد ہونے والی نئی صف بندی نے کئی سیاسی گروپوں کو فائدہ پہنچایا لیکن سب سے زیادہ استفادہ 'یوایم این او' نے کیا۔

تاہم حق حکومت کا جواز کوئی مستقل اور مطلق شے نہیں۔ کئی امور پر منحصر ہونے کے باعث اس میں بھی وقت گزرنے کے ساتھ کئی تبدیلیاں آتی ہیں۔ اسلام بطور مذہب بجائے خود خاصا متحرک رہا ہے۔ اگر اسے حکومتی جواز کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے تو مسلمانوں کے مابین موجود حکومتی جواز کا بدلنا عین فطری ہے۔ قرآن و حدیث کی تعلیمات کو وقت کی ضروریات کے مطابق نئی تعبیر دی جا سکتی ہے۔ بدلتے سیاسی اور سماجی اقتصادی حالات اسلام کی تازہ تفہیم اور تعبیر کے محرک ثابت ہوسکتے ہیں۔ ستر کے عشرے کے اوائل میں اسلام کے ایک نئی

طرح کے احیا کا آغاز ہوا۔ مسلمانوں اور بالخصوص نوجوانوں میں احیا کی یہ تحریک اندرونی اور بین الاقوامی تغیرات پر ردعمل قرار دیا جا سکتا ہے جس نے ثقافتی شناخت اور سماجی انصاف جیسے کئی مسائل نئے سرے سے اٹھائے تھے۔ ملک پر دیگر اثرات کے علاوہ اس نے بعض ایسے معاشرتی مسائل اٹھائے کہ ان کے نتیجے میں، کم از کم اسلامی نقطۂ نظر سے، حکومت کے سیاسی جواز کے معانی کو نئی جہت ملی۔ تب ریاست اس نتیجے پر پہنچی کہ اہمیت کے حامل تمام سماجی مسائل پر ایک وسیع البنیاد اتفاق رائے قائم ہو چکا ہے اور تنقید اور مخالفت کی گنجائش باقی نہیں بچی، حتیٰ کہ 'پی اے ایس' بھی اس اتفاق رائے کا ایک ساختیاتی جز وتھی۔ یہ اور بات ہے کہ اس جماعت کو دعویٰ رہا کہ اس کے پاس 'باریسان نیشنل' کی حدود میں رہتے ہوئے حکومتی سیاست اور منصوبوں میں اسلامی اقدار کے نفوذ کا مشن موجود ہے، لیکن ستر کے عشرے میں اٹھنے والی اسلامی تحریک پر 'اے بی آئی ایم' غلبے سے متاثرہ شعور نے اس اتفاق رائے کو یوں غلط ثابت کر دیا کہ اسلام اور سوسائٹی کے مابین موجود تعلق ایسا ترقی پسند اور انقلابی تھا کہ 'پی اے ایس' میں بھی نہیں سما سکتا تھا۔ 'این ای پی' پر 'اے بی آئی ایم' کی تنقید اور دانشوروں، عالموں اور طالب علموں کے مابین اس کی بڑھتی ہوئی مقبولیت سے سامنے آیا کہ غور وفکر کے نتیجے میں منضبط اور متشکل ہونے کے باوجود 'این ای پی' کی کچھ خامیاں ہیں جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ 'اے بی آئی ایم' کا خیال تھا کہ یہ خامیاں معمولی نہیں بلکہ بڑی اور بنیادی ہیں اور ان کا مطلب اقتصادی ترقی سے روحانی اور اخلاقی پہلو ختم کرنا ہوگا۔ ترقی کی ان جہات کو پیش نظر رکھنا محض اس لیے ضروری نہیں کہ اسلام ان پر زور دیتا ہے بلکہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ یہی مسلمانوں کی سماجی اقتصادی ترقی کی ضامن ہیں۔ اقتصادی ترقی پر اسلامی نقطۂ نظر اور انداز فکر کے ساتھ وابستگی کی دعویدار 'اے بی آئی ایم' نے نہ صرف 'ای اے ایس' کی اسلامی اقدار کے نفوذ کی پالیسی کو اپنایا بلکہ قرآن کی تعلیمات پر مبنی اسلامی اقتصادی اداروں کے قیام کے لیے حکومت پر دباؤ بھی ڈالا۔ 'اے بی آئی ایم' نے نہ صرف تعلیم، قانون، تمدن اور اقتصادی ترقی جیسی حکومتی پالیسیوں کے اسلامی جواز کا سوال اٹھایا بلکہ اس نے مسلم ذہن میں اسلامی سماج کے اندر سیاسی جواز کے معانی اور ان کی تحسین پر نیا شعور بھی دیا۔ عمومی انداز میں بات کی جائے تو کہا جائے گا کہ اسلام کے احیائے نو کی تحریک نے ایک ایسا سماجی اور دانشورانہ ماحول پیدا کیا کہ زیادہ سے زیادہ مسلمانوں نے مذہب کے ساتھ وابستگی اختیار کی اور فقط وہی حکومت مسلم معاونت کی مستحق ٹھہری جس کی پالیسیوں اور منصوبوں کو اسلام سے جواز حاصل تھا۔

اسلامی بیداری کی تحریکوں کے ایک عشرے کے بعد مہاتیر ملک کے سربراہ بنے۔ تب تک 'یو ایم این او' کو ایسی تحریکوں کے سیاسی اثرات پر دباؤ محسوس ہونے لگا۔ مہاتیر بخوبی جانتے تھے کہ 'یو ایم این او' پر اسلامی تحریکوں کے طویل المیعاد مضمرات کیا ہوں گے۔ انھیں یہ بھی خبر تھی کہ ابھرتے ہوئے اسلامی شعور سے متصف ملاوی مسلمان کی نظر میں ان کی حکومت کے لیے مناسب جواز کیا ہو سکتا ہے۔ حکومت میں آنے کے جلد بعد اس نے ۱۹۸۲ء میں اپنے ایک انٹرویو میں بتایا کہ ملائیشیا میں اسلامی حکومت کے قیام کا امکان مسترد نہیں کیا جا سکتا۔

مہا تیر جب یہ کہہ رہے تھے تو محض پیشنگوئی نہیں کر رہے تھے کہ کیا ہونے والا ہے بلکہ لگتا ہے کہ وہ اس سیاسی مقصد کے حصول کے لیے سرگرم ہو چکے تھے۔ اسلام کے لیے ان کی کوششوں کو اپنے حلقۂ انتخاب کے مسلم رائے دہندگان کے دباؤ کا ردعمل قرار دینا غلط ہوگا۔ شاید یہی امر انھیں دیگر مسلم رہنماؤں سے متمیز و متشخص کرتا ہے۔ ان کی یہ کوشش اسلام کے ساتھ ذاتی وابستگی کا نتیجہ تھی اور انھیں اسلام کے متعلق حاصل ہونے والے نئے نئے علم کی پشت پناہی میسر تھی۔ مطالعے کے شوقین اور مفکر طبع مہا تیر کے اندر یہ دانشورانہ جھکاؤ نائب وزیر اعظم بننے کے بعد ہی سے نظر آنے لگا تھا۔ اسلام کے احیائے نو کی تحریک کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ اگلے کئی سالوں تک ملاوی سیاست کے اسٹیج پر سیکولرزم، نفاذ شریعت اور مسلم شکوہ کا احیا ہی بنیادی کردار رہیں گے۔ ان مسائل کے حوالے سے ان کا اندازِ فکر اور رویہ خاصا جدید اور فلسفیانہ ہے۔ اسلام اور اسلامیانے کے متعلق ان کے طرزِ فکر سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ان مسائل سے نمٹنے کا تہیہ کیے ہوئے ہیں اور اس مقصد کے لیے اپنے مخصوص ذہنی رجحانات کو بروئے کار لائیں گے۔ انور ابراہیم اور 'اے بی آئی ایم' کی حمایت خواہی کا عمل ان کی سوچی سمجھی حکمت عملی تھی تاکہ ایک طرف اپنی حکومت کے اسلامی رنگ کو تقویت دیں اور دوسری طرف 'پی اے ایس' اسلام خواہی میں شکست کھا جائیں۔ انور کی مدد سے مہا تیر نے دونوں مقاصد حاصل کر لیے لیکن اسلام کے متعلق انور کا ایک اپنا اندازِ فکر، اور اسی لیے ایک اپنا سیاسی ایجنڈا ہے۔ ان کے اسلامی سیاسی ایجنڈے میں سماجی انصاف کلیدی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ سماجی انصاف اسلام کی سیاسی تعلیمات کا محور ہے۔ سماجی انصاف کے ساتھ ان کی یہ وابستگی طالب علمی کے دنوں سے چلی آ رہی ہے اور ابھی تک اس میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ ملک کے سیاسی نظام مراتب میں دوسرا طاقتور ترین شخص ہونے کے ناطے انھیں اعلیٰ عہدیداروں کی بدعنوانیوں کی خبر ہے۔ شاید کرپشن ہی وہ مسئلہ تھا جس پر مہا تیر اور انور کے درمیان سیاسی اختلافات نے جنم لیا۔ ۱۹۹۷ء کے ایشیائی مالیاتی بحران اور ایسے ہی دیگر کئی مسائل نے ان اختلافات کو شدید تر کیا۔ مہا تیر نے انور کو حکومت اور 'یو ایم این او' دونوں سے فارغ کر دیا۔ اس اقدام کے لیے اخلاقی بنیادوں پر لگائے گئے الزامات برتے گئے تھے۔ اکثر لوگ سمجھتے ہیں کہ یہ فیصلہ سیاسی محرکات کے باعث ہوا اور اس نے حکومت کے اسلامی جواز اور 'یو ایم این او' کے اسلامی جواز پر منفی اثرات ڈالے۔ 'یو ایم این او' کے اسلامی ووٹ بینک میں شامل انور کے حمایتیوں نے پارٹی چھوڑی اور 'پی اے ایس' میں شامل ہو گئے یا نوتشکیل جسٹس پارٹی میں چلے گئے۔ لیکن مہا تیر کی قیادت کو اصل نقصان یہ پہنچا کہ ملاویوں نے اس قیادت کے اخلاقی کردار پر تنقیدی نظر ڈالی اور ریاست کے ہاتھوں انور کے ساتھ ہونے والے سلوک کے جواز کا سوال اٹھانے لگے۔ مقتدرہ نے انور کی اخلاقی حالت کے زوال کو جس طرح اچھالا، مہا تیر کی قیادت کے اخلاقی امیج کو اتنا ہی زیادہ نقصان پہنچا۔ ۱۹۹۹ء کے انتخابات پر انور کا مسئلہ چھایا رہا۔ 'پی اے ایس نے' بھی 'یو ایم این او' پر کاری ضرب لگائی۔ تاہم ہماری اس بحث کے تناظر میں انور کے تنازعہ سے زیادہ اہم، وسیع تر اور بنیادی مسائل کا تعلق اسلامی سیاسی جواز سے ہوگا جو اس کے نتیجے میں سامنے

آئے گا۔ملائیشیا کی سیاست میں اسلامی قیادت، اسلامی حکومت اور اسلامی قانونی نظام کو نئی اہمیت ملنے کو ہے اور ممکن ہے کہ 'پی اے ایس' ان حوالوں سے ملاوی مسلمان پر اہم اثرات مرتب کرے۔ مہاتیر کو درپیش فوری مسئلہ یہ ہے کہ وہ 'پی اے ایس' کے ابھرتے چیلنج کا سامنا کرنے کے لیے اپنی اور اپنی جماعت کی اسلامی حیثیت بحال کرے۔لگتا ہے کہ اس نے اسلامی ریاست کا اعلامیہ اسی مقصد کے پیش نظر دیا ہے۔

اس اعلان کے نتیجے میں کئی ایک مسائل اٹھیں گے اور بہت سے افراد اور گروپ تنقیدی ردعمل کا اظہار خیال کریں گے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ آیا آئین سیکولر ہے یا اسلامی۔ اس صورت حال کا آغاز 'ڈی اے پی' نے کیا ہے۔ اس کا استدلال ہے چونکہ آئین بنیادی طور پر سیکولر ہے، چنانچہ مہاتیر کے اعلان کی آئینی حیثیت مشکوک ہے۔ 'پی اے ایس' کے رہنماؤں کا خیال ہے کہ آئین بنیادی طور پر اسلامی ہے۔ اگرچہ انھیں اس دعوے پر اعتراض ہے کہ ملائیشیا اب بھی اسلامی ریاست ہے۔ اگر ایک ہی آئین کو کچھ گروپ سیکولر اور کچھ اسلامی سمجھتے ہیں تو پھر اس امر کی شدید ضرورت ہے کہ سیکولر اور اسلامی کے معنوں پر قومی مکالمے کا اہتمام کیا جائے گا کہ دیکھا جا سکے کہ آیا یہ معانی باہم منطبق ہیں یا نہیں۔ دوسرے یہ کہ شریعت کا مسئلہ اپنی جگہ موجود ہے۔ جس کسی کو بھی اسلامی ریاست کے قیام کی امید ہے، اسے اس روایتی اسلامی نقطۂ نظر کو بہرحال پیش نظر رکھنا ہوگا کہ اس طرح کی ریاست کے وجود میں شریعت کا نفاذ بجائے خود مضمر ہے۔ 'یو ایم این او' اور 'پی اے ایس' دونوں کو اس حوالے سے اپنا نقطۂ نظر زیادہ ٹھوس انداز میں پیش کرنا ہوگا اور اس کے نفاذ کے ساتھ وابستہ غیر مسلموں کے خوف پر بھی بات کرنا ہوگی۔ تیسرے یہ کہ اعلامیے نے ایک بات سمجھا دی ہے کہ اہل ملائیشیا کے نزدیک اسلامی ریاست کے ایک سے زیادہ ماڈل بھی ہوسکتے ہیں۔ بعض غیر مسلم محسوس کرتے ہیں کہ ملک میں اسلامی غلبے کے نتیجے میں اسلامی ریاست قائم ہوتی ہے اور یہ کہ ملائیشیا جمہوریت ہے تو انھیں اپنی آزادیٔ انتخاب باریسان نیشنل اسلامی ریاست یا 'پی اے ایس' اسلامی ریاست میں سے کسی ایک کے انتخاب پر لگانا ہوگی۔ چوتھے یہ کہ ایک اسلامی ریاست میں مذہبی تفسیر اور جمہوریت کے کردار اور مقام پر خاصی بھاری بھرکم بحث اور مکالمے متوقع ہیں۔ اس امر پر تو بحث پہلے سے ہو رہی ہے کہ اس طرح کی ریاست میں اسلام کے علاوہ دیگر مذہب سے متعلق ریاستی ذمہ داری کی نوعیت کیا ہوگی۔ کیلنتان اور ٹیرنگانو کی 'پی اے ایس' حکومتیں اپنی غیر مسلم آبادی کی مذہبی ضروریات پر کچھ زیادہ توجہ دینے لگی ہیں۔ غیر مسلم شہری بھی یہ سوال اٹھا رہے ہیں کہ انھیں بطور شہری اسلامی ریاست پر ہونے والی قومی بحث میں حصہ لینے کا کتنا حق حاصل ہے۔

نتیجہ

اس امر کی توثیق کی جا سکتی ہے کہ اسلام اور سیاسی جواز خیزی کے درمیان موجود تعلق کو ملائیشیا کے تناظر میں دیکھا جائے تو آزادی کے بعد سے کوئی ساڑھے چار عشروں میں اس کے اندر عمیق ہیئت قلبی نظر آتی ہے۔

اس طرح کے تغیرات ملکی اور بین الاقوامی اثرات کا نتیجہ ہیں جنھوں نے انڈونیشی معاشرت کو متاثر کیا۔ اسلام کی فہم میں وسعت اور عمق کے ساتھ ساتھ مذکورہ بالا تعلقات میں وسعت پیدا ہوتی چلی جائے گی۔ ستر کے عشرے تک اسلام کی سیاسی جواز خیزی کی تعریف بنیادی طور پر نسلی ملاوی اور بومی پتر اصطلاح میں کی جاتی تھی۔ لیکن اسلام کے متعلق نئی تحریکوں کے باعث ایسی صورت حال پیدا ہوئی کہ عالمگیر اصطلاحات میں تعبیر پانے والا اسلام ملک کی سیاسی جواز خیزی کے مسائل میں مرکزی حیثیت اختیار کر گیا۔ معاصر ملائیشیا میں اسلامی ریاست کے جواز کے معانی پر 'یوایم این او' اور 'پی اے ایس' کے درمیان جاری تنازعہ اہم ترین ہے اور اس امر میں دونوں فریقین کی کوشش ہے کہ قوم کے اصل آئین اور جمہوری ڈھانچے کے ساتھ وفاداری بھی قائم رہے۔

[بشکریہ 'اسلامی ریاست: جواز کی تلاش'، مرتبہ شاہرام اکبرزادے، عبداللہ سعید]

انڈونیشیا: منقسم اکثریت

گریگ فیلی

ترجمہ: محمد ارشد رازی

مصنف آسٹریلین نیشنل یونیورسٹی شعبۂ ایشین اسٹڈیز اور ریسرچ اسکول آف پیسفک اینڈ ایشین اسٹیڈیز کے مشترکہ منصوبے کے تحت انڈونیشی سیاست کی لیکچرر ہیں۔ انھوں نے 'ٹریڈیشنل اسلام اینڈ موڈرنٹی اِن انڈونیشیا' نامی کتاب مرتب کی۔ علاوہ ازیں انھوں نے انڈونیشیا کی اسلامی سیاست، دہشت گردی اور جمہوریت سازی جیسے موضوعات پر بھی مضامین لکھے۔ انڈونیشیا کی یونیورسٹیوں میں نو احیائی طریقوں پر انھوں نے کافی مبسوط کام کیا ہے۔

زیرِنظر مضمون میں مترجم نے حوالوں کے ماخذ اپنی ترجمہ شدہ کتاب 'اسلامی ریاست: جواز کی تلاش' میں شامل نہیں کیے ہیں، لیکن قارئین انگریزی زبان میں شائع اصل کتاب 'Islam and Political Legitimacy' میں شامل ان تمام حوالوں کی تفصیلات اور ماخذ سے استفادہ کر سکتے ہیں۔

انڈونیشیا کے سیاسی اسلام کی حدود

۲۰ اکتوبر ۱۹۹۹ء کو انڈونیشیا کا سب سے بڑا سیاسی ادارہ 'Peoples Consultative Assembly' یعنی عوامی مجلس مشاورت اللہ اکبر کے نعروں سے گونج اٹھی۔ قوم کے چوتھے صدارتی انتخابات کے نتائج ایک بڑے وائٹ بورڈ پر دکھائے گئے تو میگاوتی سوئیکارنو پتری پر عبدالرحمان واحد کی فتح یقینی نظر آنے لگی۔ فاتح مسلم سیاست دانوں نے خوشی سے بے قابو ہو کر ہوا میں مکے لہرائے اور باہم بغلگیر ہو گئے۔ بالکونیوں میں کھڑے ہجوم نے روایتی مسلم ترانہ صلوٰۃ بدر گانا شروع کر دیا۔ انڈونیشیا کی چون سالہ تاریخ میں پہلے کبھی ایم

پی آر پر ایسا واضح اسلامی رنگ نہ چڑھا تھا۔ مسلم سیاست دانوں اور ان کے حمایتیوں کی مسرت کی ایک وجہ یہ خیال تھا کہ اسلام کو لادین قومیت پرستی اور تعلیمی غلبے کی سیاست پر واضح فتح حاصل ہوئی ہے۔ عبدالرحمان کے انتخاب نے انڈونیشیا کی سیاست میں اسلام کو ایک جواز خیز قوت ثابت کر دیا۔ وہ صدارت سنبھالنے والے پہلے حقیقی رہنما تھے۔ یہ مذہبی عالم انڈونیشیا کی سب سے بڑی اسلامی تنظیم 'نہضتہ الاسلام' کے چیئرمین اور ملک کے معتبر ترین علما میں سے ایک حسیم اسیری کے پوتے تھے۔ اگرچہ اس سے پہلے تمام صدر بھی مسلمان تھے لیکن کوئی بھی مصدقہ رہنما نہ تھا۔ علاوہ ازیں عبدالرحمان کی صدارتی نامزدگی کو تمام بڑی اسلامی جماعتوں کی معاونت حاصل تھی۔ ان کی حریف میگاوتی جو خود بھی مسلمان ہیں، ملک کی بڑی لامذہبی وطن پرست جماعت کی رہنما ہیں۔ مسلم حریفوں نے انھیں اسلام سے متنفر شخص کے طور پر پیش کیا ہے۔ کئی اسلامی گروپوں نے صدارت کے لیے ان کی نامزدگی کی مخالفت ان بنیادوں پر بھی کی تھی کہ اسلامی قانون کے تحت عورت ریاست کی سربراہ نہیں بن سکتی۔

۱۹۹۹ء کے صدارتی انتخاب کے موقع پر مسلم سیاست دانوں کا جوش و خروش ہمیں اسلامی سیاست کی قومی تاریخ پر بہت کچھ بتاتا ہے۔ دنیا کی سب سے بڑی اسلامی کمیونٹی ہونے کے باوجود یہاں سیاسی اسلام کی شکستیں، اس کی فتوحات سے بہت زیادہ ہیں اگرچہ اہل انڈونیشیا کی خاصی بڑی اکثریت اسلام کو اپنا مذہب قرار دیتی ہے لیکن شاذ ہی کبھی یہ قومی سیاست کا غالب عنصر رہا ہو۔ اواخر پچاس سے لے کر نوے کے عشرے کے وسط تک اسلام کو دبا کر رکھا گیا اور سوئیکارنو کی گائیڈڈ جمہوریت اور سوہارتو کی نیو آرڈر حکومتوں میں اسے ریاستی جبر کا سامنا بھی کرنا پڑا۔ اسی لیے عبدالرحمان کا انتخاب محض اسلامی سیاست کے احیا کا نشان نہیں تھا بلکہ نیا نقطۂ عروج بھی سمجھا گیا۔ بعض مسلم سیاست دان اور مبصر یہاں تک چلے گئے کہ انڈونیشیا کی سیاست پر مسلم جماعتوں کے اتحاد کے غلبے کی بات کرنے لگے لیکن جیسا کہ ابھی سامنے آئے گا کہ اس طرح کی امیدیں جلد ہی دم توڑ گئیں۔

آگے آنے والی بحث میں، میں انڈونیشیا میں سیاسی جواز خیزی کے حوالے سے اسلام کے کردار پر بات کروں گا۔ لپ سیٹ (Lipset) کے کام کی بنیاد پر جواز خیزی کسی سیاسی نظام کی وہ صلاحیت ہے جو اس یقین کو پیدا کرتی ہے کہ کوئی موجودہ سیاسی ادارہ یا رہنما معاشرے کے لیے موزوں ترین ہے۔ جب کسی حکومت کے تحت آنے والے لوگ اس کے فیصلہ سازی کے حق کو قبول کریں تو حکومت جائز ہوتی ہے۔ حکومتی جواز کسی کمیونٹی اور شہریوں کی بعض اقدار سے اخذ ہوتا ہے۔ اگر کسی حکومت کے فیصلے یا سیاسی نظام کے چلن کے نتائج عوام کے لیے قابل قبول ہیں تو لوگ اسے جائز سمجھتے ہیں۔ اسلامی جواز خیزی کا تعلق ریاست کی ماہیت اور اس کے سیاسی کلچر کی تشکیل میں اسلامی اقدار، تصورات اور علامات کے کردار سے ہے۔ چنانچہ ہماری اس بحث کے حوالے سے بنیادی سوال یہ ہے؛ ''اسلامی معیارات نے انڈونیشیا کے سیاسی نظام کو کس حد تک بدلا ہے اور اس کے رہنماؤں، تحریکوں اور

حکومتوں کو کس حد تک جواز فراہم کیا ہے؟''

اس غور وفکر میں دو بڑے نکات کو پیش نظر رکھنے کی ضرورت ہے۔ اول تو یہ کہ سیاست اور ریاست کے متعلق انڈونیشی مسلمانوں کا انداز فکر ایک سا نہیں ہے۔ قومی زندگی میں اسلام کے کردار کے متعلق خیالات و تصورات کا ایک پورا سلسلہ موجود ہے۔ اس طیف کے ایک سرے پر مسلمانوں میں مسلح بغاوت اور الگ اسلامی ریاست کے قیام کے جواز میں اسلامی اصول استعمال کیے ہیں، دوسری طرف ریاست میں اسلام کے کردار کے حوالے سے انھوں نے تقصیری اور حتیٰ کہ لا دینی طرز عمل اختیار کرنے کے لیے بھی اپنے عقائد کے اصولوں پر انحصار کیا ہے۔ چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ انڈونیشی مسلمانوں نے اقدار وعلامتوں کے کسی ایک سیٹ کو حرز جاں نہیں بنایا۔ عزائم اور اظہار کا یہ تنوع نہ صرف انڈونیشی اسلام کے ثقافتی عمق کی تفہیم میں مفید ہے بلکہ اسے بطور سیاسی قوت اسلام پسندوں میں اتحاد کی کمی اور وحدت فکر کے فقدان کی تعبیر میں بھی برتا جا سکتا ہے۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ قومی معاملات میں شاذ ونادر ہی ایک فیصلہ کن قوت کے طور پر کارفرمائی کے باوجود اسلام بہرحال مسلسل اہم جواز خیز قوت کی شکل میں چلا آ رہا ہے۔ اسلامی جماعتوں پر سختی کرنے والی حکومتوں سمیت تمام انڈونیشی حکومتوں نے مسلم کمیونٹی کو ساتھ رکھنے اور مسلمانوں کی ہمدردیاں حاصل کرنے کے لیے کام کیا ہے۔ سوئیکارنو اور سوہارتو؛ دونوں نے اپنے مقاصد کے لیے مسلم رہنماؤں کی حمایت حاصل کرنے کے لیے خاصا کام کیا یا کم از کم خیال رکھا کہ حکومتی پالیسیوں کو مسلمانوں کی معاونت حاصل رہے۔

انڈونیشیا میں اسلامی جواز خیزی کی بحث کا ایک حصہ یہ ہے کہ انڈونیشی اسلام میں موجود مختلف شکلوں کو جائزہ لیا جائے اور دیکھا جائے کہ انھوں نے سیاست میں اپنا اظہار کس طرح کیا۔ اسلام اور ریاست کے باہمی تعلق اور سوئیکارنو اور سوہارتو عہد میں اسلامی جماعتوں کے کردار پر بحث سے پہلے یہ جائزہ لینا ضروری ہے۔ نتیجہ خیز مرحلے پر میں سوہارتو عہد کے بعد کی تشکیلات پر بات کروں گا۔

انڈونیشی اسلام کے خدوخال کا تعین

۱۹۹۰ء کی مردم شماری کے مطابق انڈونیشیا کی ۸۷ فیصد آبادی مسلمان ہے۔ ۲۰۰۲ء میں لگائے گئے آبادی کے تخمینے کے مطابق یہ امت مسلمہ کوئی ۱۸۵ ملین پر مشتمل ہے اور اس وقت تک دنیا کی کسی بھی دوسری مسلمان قوم سے زیادہ ہے، لیکن ان اعداد وشمار پر شک وشبہ کی کئی وجوہات موجود ہیں۔ اول تو تمام انڈونیشی شہریوں کو سرکاری طور پر تسلیم شدہ پانچ مذاہب میں سے کسی ایک کے ساتھ وابستگی کا اظہار کرنا پڑتا ہے۔ یہ مذاہب اسلام، کیتھولک ازم، پروٹسٹنٹ ازم، ہندوازم اور بدھ ازم ہیں۔ خود کو مسلمان کہنے والوں میں سے کافی زیادہ لوگ باقاعدہ مسلمان نہیں ہیں اور ہوسکتا ہے کہ وہ سرے سے ہی مسلمان نہ ہوں۔ انڈونیشیا میں کئی مذہبی اقلیتوں کا وجود تسلیم ہی نہیں کیا جاتا۔ ان کے وابستگان سرکاری طور پر اقلیتی قرار دیے گئے عقائد کی بجائے مسلم

خیال کیا جانا زیادہ آسان سمجھتے ہیں۔

اگر انڈونیشی اسلام کے اندر موجود بڑے بڑے ذیلی تمدنوں کو بھی پیش نظر رکھا جائے تو صورت حال پیچیدہ تر ہوجاتی ہے۔ تاریخی طور پر علما نے راسخ اور کم متقی مسلمانوں کے درمیان ہمیشہ ایک خط امتیاز کھینچا ہے۔ اس طرح کی تقسیم بندی میں دو اصطلاحیں سانتری اور اباننگن بہت استعمال ہوئی ہیں۔ ساٹھ کے عشرے کے اوائل میں امریکی ماہر بشریات گلفورڈ گلٹز (Gilford Glitz) نے جاوی اسلام کو بیان کرنے کے لیے انھیں متعارف کروایا تھا۔ سانتری متقی مسلمانوں کو کہا گیا کہ جو اصول دین پر سختی سے عمل پیرا ہیں؛ یعنی نماز پنجگانہ، صوم رمضان اور زکوٰۃ وصدقات کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ شراب اور جوئے سے گریز کرتے رہے۔ اباننگن میں مسلمانوں کا ایک بہت بڑا طبقہ آتا تھا جن میں عام مسلمانوں سے لے کر توفیقیت پر عمل پیرا تک سب شامل تھے۔ اباننگن کی صفت ممیزہ یہ تھی کہ یہ یا تو عقیدے پر عمل میں بے قاعدہ تھے یا مذہب کے باقاعدہ اصولوں سے رسوم کی ادائیگی میں انحراف کرتے تھے۔ اگرچہ یہ لوگ ایمان کے بنیادی اصولوں سے آگاہ تھے لیکن ارادتاً نماز یا روزے کی ادائیگی نہ کرے یا امتناع خنزیر وخمر وغیرہ کا لحاظ نہ رکھتے۔ اباننگن میں سے جو زیادہ توفیقی تھے، ان کے مذہبی عمل میں ہندوؤں اور بدھوں کے علاوہ خود ایجادی رسوم بھی شامل تھیں۔ اگرچہ اسلام پر زیادہ تر عالمانہ ادب انھیں گمراہ خیال کرتا لیکن ضروری نہیں تھا کہ یہ بھی خود کو کسی سے کم متقی سمجھیں۔ اہم بات یہ ہے کہ پچاس اور ستر کے عشرے کے انتخابات میں جب سانتری اسلامی جماعتوں کو ووٹ دے رہے تھے اور اسلامی ایجنڈے کی کھل کر حمایت کر رہے تھے، تب اباگنوں نے اپنا وزن قوم پرست سوشلسٹ اور کمیونسٹ پارٹیوں کے پلڑے میں ڈال رکھا تھا اور وہ اسلامی ریاست کے تصور کی مخالفت کر رہے تھے۔ انڈونیشیا کے ۱۹۵۵ء کے پہلے عام انتخاب میں سانتری کمیونٹی کا پہلا تاریخی اشاریہ سامنے آیا۔ ان انتخابات میں اسلامی پارٹیوں نے ۱۶ اعشاریہ ۶ ملین یعنی پڑنے والے ووٹوں کا ۴۳ اعشاریہ ۹ فیصد حاصل کیا تھا۔

سانتری اسلام میں بھی دو بڑی ذیلی شکلیں موجود ہیں؛ روایت پسند اور جدت پسند (یا اصلاح پسند)۔ اصولاً روایت پسندوں اور جدت پسندوں میں بڑا فرق یہ ہے کہ اول الذکر اہل سنت کے چار بڑے فقہی مسالک یعنی مذاہب میں سے کسی ایک کے ساتھ وابستہ ہیں۔ ان کی اکثریت امام شافعی کی ماننے والی ہے۔ ایک اور فرق یہ ہے کہ روایت پسند غیر اسلامی مذہبی اور تمدنی رسوم و رواج کے متعلق بے لچک رویے کے حامل ہیں۔ روایت پرست علما خود کو صدیوں پر محیط عالمانہ کام کا امین سمجھتے ہیں اور نوع بہ نوع مقامی مذہبی زندگی کی روایت کے معاملے میں خاصے حساس ہیں۔ یہ لوگ غیر اسلامی رسوم و رواج کے حوالے سے زیادہ روادار ہیں اور اسلامی قانون میں واضح ممانعت نہ ہو تو انھیں اپنا بھی لیتے ہیں۔ جدت پسند سانتریوں کے نزدیک اسلامی قانون پر عمل کے لیے قرآن وسنت کو بنیاد بنانا ضروری ہے۔ یہ غیر اسلامی مذہبی اور تمدنی رسوم و رواج مسترد کرتے ہیں۔ ان کا کسی ایک مذہبی مکتب کا مقلب ہونا ضروری نہیں۔ ان کے نزدیک کسی بھی فقہی مکتب فکر کی تعلیمات کو پوری

طرح جزواً اختیار کیا یا چھوڑا جا سکتا ہے۔ روایت پرستوں اور جدت پرستوں کے مابین سماجی، اقتصادی اور آبادی کی تقسیم کی بنیاد پر فرق موجود ہے۔ دیہی علاقوں میں روایت پسندوں کا غلبہ ہے۔ یہ نسبتاً کم تعلیم یافتہ اور غریب ہیں۔ زیادہ تر روایت پسند بطور ایک چھوٹے تاجر یا مزدور کے کام کرتے ہیں۔ شہری علاقوں پر جدت پسند حاوی ہیں۔ یہ نسبتاً بہتر تعلیم یافتہ ہیں۔ مختلف پیشے، سرکاری ملازمت اور بڑے کاروباران کے پاس ہیں۔ روایت پرست تنظیم 'نضہتہ الاسلام' (NU) ۱۹۲۶ء میں قائم ہوئی۔ اسے دعویٰ ہے کہ اس کی رکنیت ۳۵ ملین سے زیادہ ہے۔ مشرقی اور وسطی جاوا پر اس کا غلبہ ہے۔ جیسا کہ نام سے بھی ظاہر ہے، اس تنظیم میں مرکزی کردار علما کا ہے۔ اسلامی اقامتی مدرسوں، جنھیں پیسنترن کہا جاتا ہے، میں نمایاں ترین عالم ہیں۔ انھیں اپنے پسنتری پیروکاروں کی تعظیم وتوقیر حاصل ہے۔ NU میں قومی و علاقائی سطح پر فیصلہ سازی ان کے ساتھ وابستہ ہے۔ NU کی حتمی طاقت شوریٰ کے پاس ہے جس کی رکنیت معزز علما تک محدود رکھی جاتی ہے۔ تنظیم کو ایک ایگزیکٹیو بورڈ چلاتا ہے جس میں علما اور عام لوگ یا عوام دونوں شامل ہوسکتے ہیں۔ کچھ اور چھوٹی روایتی جماعتیں الجمعیۃ الوسائلیہ اور نضہتہ الوتھان جیسی کچھ جماعتوں کو علاقائی مقبولیت حاصل ہے لیکن قومی سطح کی مقبولیت NU کے پاس ہے۔

جدت پسندوں کی سب سے بڑی جماعت محمدیہ ہے۔ انھیں دعویٰ ہے کہ یہ جماعت پچیس ملین اراکین پر مشتمل ہے۔ ۱۹۱۲ء میں قائم ہونے والی محمدیہ کی رکنیت NU کے مقابلے میں زیادہ پھیلی ہوئی ہے۔ اس کی شاخیں جاوا کے شہروں اور قصبوں کے علاوہ ساترا، کالی منتان اور سلاویسی جیسے بیرونی جزائر میں بھی موجود ہیں۔ محمدیہ کی مجلس ترجیح میں اسلامی قانون کے ماہرین شامل ہیں جو شرعی معاملات میں اپنے اراکین کی رہنمائی کے فتاویٰ جاری کرتے ہیں، تاہم این یو کے مقابلے میں علما کا غلبہ یہاں کمزور ہے۔ اس تنظیم پر درسگاہ کے وابستگان، پیشہ ور اشخاص اور سرکاری ملازمین کا غلبہ روایتاً مضبوط چلا آ رہا ہے۔ کچھ اور جدت پسند تحریکیں بھی موجود ہیں جن میں پرساتون اسلام اور الارشاد شامل ہیں۔ سانتری - ابانگن اور روایت پسند - جدت پسند کی ذو نوعی قدر پر ابھی حالیہ برسوں میں انڈونیشی اسلام کے ماہرین نے خاص بحث کی۔ بالعموم تسلیم کیا جاتا ہے کہ ستر کے عشرے کے اواخر سے شہری علاقوں میں سانتری مسلمانوں کا تناسب خاصا بڑا ہے۔ اس عمل کو بالعموم سانتریت کہا جاتا ہے۔ اس کا مظہر مردوں کے لیے سر کا مخصوص لباس اور عورتوں کے ڈھیلے ڈھالے گاؤن نما لبادے ہیں۔ علاوہ ازیں مساجد میں عبادت کے لیے جانے والے مسلمانوں کی تعداد بڑھی ہے۔ حج پر جانے والوں کی تعداد میں اضافہ ہوا ہے۔ اسلامی ادب زیادہ چھپنے لگا ہے اور ریڈیو ٹیلی ویژن پر اسلامی پروگراموں کے لیے مخصوص وقت بھی زیادہ کردیا گیا ہے۔ نتیجتاً پہلے کسی بھی زمانے کے مقابلے میں مسلمانوں کی زیادہ بڑی تعداد اپنے عقائد پر عمل اور اسلامی علامات کے استعمال اور اظہار میں راسخ نظر آتی ہے اور اپنے اس عقیدے کا سیاسی اور سماجی اظہار زیادہ شدت کے ساتھ کرنی لگی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ابانگن کی تعداد تیزی سے کم ہوئی

ہے۔بعض مبصر تو سوال اٹھانے لگے ہیں کہ آیا اب اس کا ذکر بطور کیٹگری کیا جا سکتا ہے۔ حالیہ عشروں میں روایت پرستوں اور جدت پرستوں کا انضمام ہوتا بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ اصولی اور عبادتی رسومی اختلافات جو کبھی انھیں واضح تقسیم کرتا تھا، اب کوئی مسئلہ نہیں رہا۔ درحقیقت اب روایت پسند اب بھی قبروں پر دعائیں مانگتے، جنت آشیانی مرحومین کو خدا کے پاس وسیلہ بناتے نظر آتے ہیں، اس کے برعکس جدت پسند اس رویے کو اب بھی ناپسند کرتے ہیں۔ اصولی تنازعات کم ہونے کے باوجود ان دو مرکزی دھاروں کے درمیان سیاسی اور ثقافتی فرق اب بھی تناؤ کا سبب ہے۔ مثال کے طور پر ۲۰۰۰ء اور ۲۰۰۱ء میں 'این یو' گروپوں نے مشرقی جاوا کے کئی علاقوں میں محمدیہ کی عمارتوں اور رہنماؤں پر حملے کیے۔ انھیں لگا تھا کہ عبدالرحمان کو ناکام بنانے میں جدت پسندوں کا بڑا ہاتھ ہے۔

روایت پسندوں اور جدت پسندوں کو دو الگ الگ دھاروں کے طور پر متشخص کروانے والے اصولی، ثقافتی اور ارتکاز آبادی جیسے خطوط نے سیاست میں بھی یہ کام کیا۔ روایت پسند اور جدت پسند سیاست میں کوئی اچھے اتحادی ثابت نہیں ہوتے اور بالعموم حریف بن جاتے ہیں۔ درحقیقت سیاست کے معاملے میں ہر فریق کی آئیڈیالوجی، پالیسی اور قیادت کا اپنا انداز ہے اور یہ اسلامی فکر اور روایت کے الگ الگ پہلو استعمال کرتے ہوئے سیاست کے متعلق اپنے انداز فکر کو جواز فراہم کرتے ہیں۔

اسلام اور ریاست

اکثر انڈونیشیا کو ایک لادین ریاست سمجھا جاتا ہے لیکن یہ ریاست باضابطہ طور پر مذہب پر مبنی ہے۔ پانچ اصولوں پر مبنی قومی آئیڈیالوجی یعنی پنچ شیلا کا پہلا اصول خدا پر ایمان کو بیان کرتا ہے۔ اپنی اصل میں یہ لامذہبی ریاست اور اسلامی ریاست کا مطالبہ کرنے والوں کے درمیان ایک مفاہمت ہے۔ اگرچہ سرکاری مذہب موجود نہیں اور نہ ہی آئین میں مذہبی قانون کی بالادستی مانی گئی ہے لیکن خدائے قادر مطلق کی اصطلاح میں وحدانیت مضمر ہے اور اس میں مسلمانوں کے جذبات کا خیال رکھا گیا ہے۔

انڈونیشیا کی سیاسی اور آئینی تاریخ میں متنازعہ ترین مسئلہ ریاست میں اسلام کے باقاعدہ کردار کا تھا۔ آئین میں شریعت کو تسلیم کرنے کے سوال پر بالخصوص تلخ بحث ہوئی۔ اس مسئلے نے ملک کے مقتدر سیاسی حلقوں میں پیچیدہ دراڑیں ڈالیں۔ ملک کے زیادہ تر غیر مسلم اور ابانگن قوم پرست اس کے شدید مخالف تھے اور خود سانتریوں کے مابین اختلاف موجود تھا۔ اگرچہ اکثریت نے شریعت کی آئینی عملداری کی حمایت کی لیکن بعض ممتاز سانتری ایک غیر جانب دار ریاست کے حمایتی تھے۔ اس بحث کا ارتکاز جکارتہ چارٹر کی صورت میں سامنے آیا۔ اس منشور پر مسلم اور قوم پرست رہنماؤں کے درمیان انڈونیشیا کی آزادی کی تیاری کے سلسلے میں ۲۲ جون ۱۹۴۵ء کو دستخط ہوئے۔ اس چارٹر کا متنازعہ ترین حصہ سات الفاظ پر مشتمل ایک شق ہے؛ 'اسلامی قانون پر

عملداری کے لیے اسلام کے وابستگان کی ذمہ داری' اس شق کے قانونی مضمرات میں ابہام رکھا گیا تھا۔ اعتدال پسند تعبیر یہ تھی کہ اسلامی قانون کا اتباع فرد کی ذمہ داری ہے، ریاست کی نہیں۔ اس کے برعکس مکتب فکر کے حامی قرار دیتے تھے کہ ریاست کے لیے شریعت کی عملداری قائم کرنا لازم ہے اور یہ کہ چارٹر میں اسلامی قوانین کے نفاذ کے لیے آئینی بنیاد فراہم کی جائے گی۔ اگرچہ اس شق کو اکثر انڈونیشیا کو اسلامی ریاست بنانے کی ایک کوشش قرار دیا گیا لیکن آئین میں ان سات الفاظ کی شمولیت بجائے خود اسلام کو سرکاری ریاستی مذہب بنانے کی تجویز نہیں تھی۔ اصل میں سات الفاظ پنچ شیلا کے متبادل کے بجائے اس کا متصلہ تھے۔ مزید برآں ابھی یہ دیکھنا باقی تھا کہ آیا پارلیمنٹ میں اسلامی جماعتوں کے پاس اتنی تعداد اور ایسا عزم موجود ہے کہ وہ اسلامی قوانین کے نفاذ کے لیے شریعت پر مبنی قانون سازی کرواسکیں۔ شریعت کے مسئلے کے علاوہ اسلامی رہنماؤں نے آئین کے مسودے میں ایک شق ضرور شامل کروادی کہ صدر مسلمان ہوگا۔

آئین کو حتمی شکل دینے کی ذمہ دار کمیٹی شروع میں راضی ہوگئی کہ جکارتہ چارٹر کے نکات کو آئین کا ابتدائیہ مان لیا جائے لیکن آزادی کے ایک دن بعد ۱۸ اگست ۱۹۴۵ء کو چارٹر کے حامی مسلمان رہنما لادین مسلمانوں، قوم پرستوں اور مذہبی اقلیتوں کے دباؤ میں آگئے کہ سات الفاظ کو رہنے دیا جائے۔ سب سے بڑی دلیل یہ دی گئی تھی کہ مشرقی انڈونیشیا کا غالب غیر مسلم آبادی کا علاقہ جمہوریہ سے الگ ہوسکتا ہے۔ متذبذب مسلم اراکین نے چارٹر کو قومی وحدت کے لیے ترک کردیا۔ انھوں نے صدر کے مسلمان ہونے کی شق بھی ترک کردی۔ چارٹر کو یوں نکال دینے پر اسلامی آبادی کے ایک بڑے حصے نے تلخ ردعمل کا اظہار کیا۔ انھیں لگا کہ چارٹر کے مخالف خواہ مخواہ کا واویلا کررہے تھے اور یوں غیر مسلموں کے مقابلے میں مسلمانوں کو نئی ریاست کے قیام میں زیادہ قربانیاں دینا پڑی ہیں۔ اسلامی سیاسی رہنماؤں نے خود کو ان توقعات سے تسلی دے لی کہ بعد ازاں ان کے پاس پارلیمنٹ اور آئین ساز اسمبلی میں اکثریت آئے گی اور وہ قانون سازی اور آئینی ترامیم کے ذریعے شریعت نافذ کرلیں گے۔

پچاس کی دہائی کے اواخر میں جکارتہ چارٹر ایک بار پھر سامنے آیا اور اس نے کئی لوگوں کو اپنے گرد اکٹھا کرلیا۔ عام انتخابات کے ذریعے بننے والی آئین ساز اسمبلی نے ۱۹۵۶ء میں نئی آئین سازی کا آغاز کیا لیکن ۱۹۵۹ء میں چارٹر کو آئین میں شامل کرنے یا شامل نہ کرنے پر تعطل کا شکار ہوئی۔ قوم پرست اور غیر مسلم جماعتوں نے صدر سوئیکارنو اور موثر ہوتی فوجی قیادت کی پشت پناہی کا سہارا لے کر چارٹر کی شمولیت کی مخالفت کی۔ مسلم پارٹیوں نے مئی اور جون ۱۹۵۹ء میں تحریکوں کا ایک سلسلہ شروع کیا اور اسمبلی میں ووٹ ڈلوائے لیکن ضروری دو تہائی اکثریت سے کافی دور رہیں۔ ۵ جولائی کو سوئیکارنو نے اسمبلی تحلیل کردی اور اپنے ایک حکم کی رو سے ۱۹۴۵ء کا اساسی آئین بغیر چارٹر کے بحال کردیا۔ مسلمانوں کے جذبات کی رعایت سے ایک مبہم سی شق اس بیان کے ساتھ شامل کی گئی کہ چارٹر نے آئین کو روح اور انسلا کی کلیت دی۔ اس امر کو فقط اعتراف سے کچھ ہی

زیادہ سمجھا جا سکتا تھا۔ آئین میں لفظ شریعت شامل نہیں کیا گیا تھا اور چارٹر کا مبہم ذکر بھی کسی قانونی قوت کا حامل نہیں تھا۔ اگلے چالیس برس تک بطور قابل ذکر سیاسی مسئلے کے چارٹر کو دفن رکھا گیا۔ سوئیکارنو نے اس مسئلے پر ہرطرح کی مزید بحث کی حوصلہ شکنی کی۔ نیو آرڈر میں نفاذ شریعت کی کوششوں کو پنج شیلا سے متصادم اور قومی استحکام کا دشمن قرار دیا گیا۔

جکارتہ چارٹر خارج ہوگیا لیکن ریاست قوم کی مذہبی زندگی میں فعال کردار ادا کرتی رہی۔ شعبہ مذہبی امور کا وجود اور اس کی سرگرمیاں اس امر کا واضح ثبوت تھیں۔ ملک کے کئی علاقوں میں مسلمانوں سے متعلقہ کئی امور پر قانون میں شیعت کو جگہ دی گئی اور واضح اسلامی مقاصد کے لیے ریاستی فنڈ مخصوص کیے گئے۔

جنوری ۱۹۴۶ء سے انڈونیشیا میں مذہبی قانون، رسوم اور تعلیم کا انتظام چلانے کے لیے مذہبی امور کا شعبہ موجود چلا آ رہا ہے۔ اس شعبے کا قیام جزواً جکارتہ چارٹر کو نکالنے پر مسلمانوں کے بھڑکے جذبات کو ٹھنڈا کرتا تھا۔ اگرچہ باضابطہ طور پر یہ انڈونیشیا کے پانچ مسلمہ مذاہب کے لیے قائم کیا گیا ہے لیکن اس کا زیادہ تر واسطہ اسلامی معاملات کے ساتھ ہے۔ اس کی اسلامی تشریق محکمے کے سرکاری نشان سے جھلکتی ہے جس میں رحل پر رکھا ہوا قرآن دکھایا گیا ہے اور اس کا موٹو اخلاص بر اعمال بھی عربی میں درج ہے۔ یہ شعبہ اس وقت چالیس ہزار سے زیادہ اسلامی تعلیمی اداروں کا ذمہ دار ہے۔ مسلمانوں کے عائلی قوانین چلاتا ہے، حج مکہ کے انتظام کی نگرانی کرتا ہے اور مسلم کیلنڈر میں مذکور عیدالفطر اور ایسے ہی دیگر تہواروں کا انتظام کرتا ہے۔ اس شعبے میں دو لاکھ افراد شامل ہیں اور یہ تیسرا سب سے بڑا حکومتی شعبہ ہے۔ تاریخی اعتبار سے یہ اسلامی سرپرستی کا ہراول چلا آ رہا ہے اور بیوروکریسی میں علما کا سب سے بڑا آجر ہے۔ پچاس اور ساٹھ کے عشروں میں اس شعبے پر زیادہ تر این یو کا قبضہ تھا اور اس کی فنڈنگ اور بھرتی سے زیادہ تر روایت پرستوں کو فائدہ ہوتا تھا۔ تاہم ۱۹۷۱ء کے بعد سے سوہارتو حکومت نے یکے بعد دیگرے کئی جدت پسند دانشور اور جدت پسند رجحان کے حامل ریٹائرڈ فوجی افسر بطور سربراہ اس وزارت میں تعینات کیے اور یوں عملاً این یو کی اجارہ داری ختم ہوئی۔ کہیں ۱۹۹۹ء میں یہ وزارت دوبارہ این یو کے پاس گئی۔

اس محکمے کی سرگرمیوں کے کئی علاقے خصوصی ذکر کے طالب ہیں۔ اس کے تعلیمی پروگرام کا ایک بڑا اہم حصہ ریاستی اسلامی اداروں IAIN کے جال کا انتظام ہے۔ یہ جال ۱۹۶۰ء میں قائم کیا گیا۔ سماترا، جاوا، کلی منتان اور سولا ویسی میں اس کی زیرنگرانی چودہ سلسلے کام کر رہے ہیں۔ یہ تیس ہزار سے زیادہ طالب علموں کو اسلام سے متعلقہ علوم میں انڈرگریجویٹ اور پوسٹ گریجویٹ کرواتے ہیں۔ دیگر چار سرکاری طور پر مسلمہ مذاہب کا کوئی ایک ادارہ بھی اس سطح کا موجود نہیں۔ اگرچہ IAIN کا تعلیمی معیار بالعموم ریاستی یونیورسٹیوں کے مقابلے میں ہلکا ہے، لیکن حالیہ برسوں میں ان اداروں نے بھی خاصے جدت پسند عالم پیدا کیے ہیں جنھوں نے اسلام کی روشن خیال تعبیر کے حوالے سے شہرت حاصل کی ہے۔ عائلی قوانین پر اتھارٹی کے حامل اس ادارے نے

مسلمانوں کی نجی زندگیوں پر بھی اثر ڈالا ہے۔اس محکمے کے اہلکاران شادی اوراس سے متعلق تنازعات کو رجسٹرڈ کرتے ہیں جن میں طلاق بھی شامل ہے۔ وراثت اور مسلمانوں کے وقف کے معاملات بھی اس کی عدالت میں لائے جا سکتے ہیں۔۸۰ء کے عشرے کے اواخر تک ان عدالتوں کے اختیارات محدود تھے۔ سائلان ان کے فیصلوں کے پابند نہ تھے، اور دیوانی اور فوجداری عدالتیں بھی انھیں تسلیم نہ کرتی تھیں۔

انڈونیشی علمانسل (MUI) بھی اسلامی اداروں کی حکومتی سرپرستی کی ایک مثال ہے۔ یہ ادارہ ۱۹۷۵ء میں محکمہ مذہبی امور کی زیرسرپرستی قائم ہوا اور بظاہر اس کا مقصد اسلامی معاملات پر فتاویٰ اور حکومت کو مشاورت دینا اور اسلامی گروپوں کے درمیان اچھے تعلقات قائم کرنا تھا۔اس میں تمام بڑی اسلامی تنظیموں کے نمائندے شامل کیے گئے۔ ادارے کا دعویٰ ہے کہ اس کے فیصلے امت میں موجود وسیع تر تنوع کے عکاس ہیں، لیکن اصل معاملہ مختلف ہے۔ وسیع تر اسلامی کمیونٹی پر ایم یو آئی کے اثرات محدود ہیں۔ زیادہ تر مسلمان خود اپنے علما یا اپنے مسلک کی تنظیم کے جاری کردہ فتاویٰ پر زیادہ توجہ دیں گے۔ بہت سے روایت پسند علما کو شکایت ہے کہ ایم وی آئی پر کٹر جدت پسندوں کا غلبہ ہے اور پھر سوہارتو عہد میں ایم یو آئی کو حکومتی کارندہ ادارہ خیال کیا جانے لگا۔ فیصلوں کے ایک پورے سلسلے کو اصول قانون کی تعبیر کی بجائے حکومتی خواہشات کا آئینہ دار سمجھا گیا۔اس کی ایک مثال ریاستی سرپرستی میں چلنے والی لاٹری ہے جس نے مقتدر ہستیوں کو خاصا نوازا ہے۔اس کے متعلق ایم یو آئی کا یہ فیصلہ بہت بدنام ہوا کہ اس طرح کی لاٹری اسلام میں جائز ہے۔علاوہ ازیں ایم یو آئی کے حکام سوہارتو عہد کے انتخابی انتظامی ادارے میں کام کرتے رہے اور اس کے لیے انتخابی مہم بھی چلاتے رہے۔

شکست، استبداد اور تطبیق: ۱۹۴۵ء سے ۸۰ء کے عشرے تک کی سیاست

پچاس اور ساٹھ کے عشروں کے سیاسی مسلم رہنماؤں نے دیکھا کہ اسلامی جماعتیں کثیر پہلو ناکامیوں سے دوچار ہوئی ہیں۔ وہ سوچنے پر مجبور ہو گئے کہ انڈونیشیا کی امت مسلمہ اقلیتی ذہن کی اکثریت ہیں۔ جیسا کہ اوپر بھی بات ہو چکی ہے کہ یہ مفروضہ سخت غلط فہمی پیدا کرتا تھا کہ ایک سے اسلامی عقیدے کے حامل انڈونیشی مسلمانوں کے سیاسی نظریات بھی ایک سے ہوں گے۔ درحقیقت انڈونیشی اسلام میں سیاسی طور پر متحد امت کے آئیڈیل کو ابھارنے کی کئی بار ناکام کوشش کی گئی۔اس امر کو سمجھنے کے لیے اسلام بطور آزاد جواز خیز قوت کے طور پر کیوں سامنے نہ آ سکا، ہمیں اس کے اندرونی اختلافات اور مناقشات کا جائزہ لینا ہوگا جس نے پچھلی ایک صدی میں امت کو منقسم رکھا ہے۔ جواز خیزی کے حوالے سے حقیقی سیاسی اتحاد کا صرف ایک ہی دور انڈونیشیا کی آزادی کے ابتدائی سالوں میں سامنے آیا تھا۔ ۱۹۴۵ء میں اتحاد کی اسلامی تنظیموں نے ایک پارٹی Indonesian Muslim Advisory Council کے نام سے بنائی تھی۔ تاہم چالیس کے عشرے کے اواخر میں جدت پسندوں اور این یو کے درمیان تناؤ کا آغاز ہوا اور نتیجتاً ۱۹۵۲ء میں این یو نے الگ ہو کر اپنی پارٹی بنالی۔ تب

سے این یو اور میسی اومی (Masyumi) سیاسی حریف چلے آ رہے ہیں اور ان کے درمیان تعلقات اکثر و بیشتر معاندانہ رہے۔

روایت پسندوں اور جدت پسندوں کے اس متضاد سیاسی رویے کی زیریں سطح پر کئی وجوہات موجود ہیں؛ اول تو یہ کہ دونوں جماعتوں میں ایک دوسرے کو سانتری حلقہ ہائے انتخاب میں براہ راست حریف دیکھنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ محکمہ مذہبی امور پر کنٹرول رکھنے کے لیے بھی دونوں کے درمیان کشمکش جاری رہتی ہے تاکہ نچلی سطح تک کی اسلامی سرگرمیوں پر اثر انداز ہوا جا سکے اور اس کے وسائل سے استفادہ ہو سکے۔ محکمہ مذہبی امور این یو کے لیے خاص طور پر اہمیت کا حامل تھا، کیوں کہ یہ بیوروکریسی کا واحد حصہ تھا جو علما کے لیے کھلا تھا۔ جدت پسندوں میں ریاستی یا جدید اسلامی تعلیمی پس منظر حاصل کرنے کا رجحان موجود تھا۔ چنانچہ انھیں سرکاری مقابلوں میں حصہ لینے کی اہلیت پیدا کرنے میں زیادہ مشکل پیش نہ آئی۔ نظریاتی اعتبار سے بھی جدت پسندوں کا طرز فکر زیادہ معقول تھا۔ یہ لوگ سمجھتے تھے کہ پیشہ ورانہ مہارت اور معقولیت کی مدد سے مسائل حل ہو سکتے ہیں۔ دوسری طرف روایت پسند اپنی تشریق میں زیادہ عوامی تھے۔ وہ خود کو عام مسلمان اور اس کے اقدار و مفادات کے نمائندے خیال کرتے۔ ان کے نزدیک کمیونٹی کے پاس قومی مسائل حل کرنے کے لیے ضروری جذبہ اور جبلت موجود تھے۔ یہ لوگ حکومتی پالیسیوں کو تکنیکی بنیادوں پر پرکھنے کی بجائے نچلی سطح پر مرتب ہونے والے اثرات کی روشنی میں دیکھتے۔ آخر میں یہ کہ جدت پسندوں کے مقابلے میں سیاست کے متعلق روایت پسندوں کا انداز فکر تجربیت کا تھا اور وہ بدلتے حالات کے مطابق ڈھلنے کو تیار تھے۔ این یو نے سیاست کو گروہی مفادات کے حصول اور اس کے تحفظ میں برتا۔ حکومتی سرپرستی اور مذہبی بیوروکریسی میں نفوذ کے حوالے سے یہ بات خاص طور پر درست تھی۔ ان مفادات کی دوڑ میں این یو کے رویے میں لچک، اعتدال اور سمجھوتے نے نمایاں حیثیت حاصل کر لی۔ روایت پسند علما نے اس طرز فکر کی حمایت میں سیاسی سکوت کے کلاسیکی سنی اصولوں سے استنباط کیا اور اکثر اس طرح کے مقولوں کا حوالہ دیتے رہے کہ خطرے سے تحفظ کو مفاد کے حصول پر مقدم جانو اور ایک خطرہ مٹانے کے لیے دوسرے سے رجوع نہیں کیا جا سکتا۔ اس طرز عمل کے زیریں سطح یہ خیال کارفرما تھا کہ (روایت پسند) علما کے استناد اور مکتب فقہ کے ساتھ ساتھ امت میں تنظیم اور تقوے کے تعین کو برتر حیثیت حاصل ہے۔ اس کے برعکس جدت پسند سیاست کے متعلق اپنے طرز فکر میں استقلال اور استقامت پر زور دیتے تھے۔ یہ پالیسی کے بنیادی معاملات پر سمجھوتے میں متذبذب رہتے اور اکثر و بیشتر قرآن و حدیث سے ان معانی کے حوالے لاتے کہ حق کے لیے عزم واستقلال ہی درست راستہ ہے۔

عملی سیاست میں ان اختلافات کے نتیجے میں این یو اور میسی اومی نے ایک دوسرے کی بجائے غیر اسلامی جماعتوں کے ساتھ اتحاد کیے۔ این یو نے عوام پسند جاوا تشریق کی حامل انڈونیشی نیشنل پارٹی (PNI) کے ساتھ اتحاد کر لیا۔ میسی اومی نے ٹیکنوکریٹ مزاج کی سوشلسٹ پارٹی (PSI) کے ساتھ اتحاد کیا۔ اہم بات یہ

ہے کہ ان دونوں پارٹیوں کے غیر مسلم ساتھیوں میں سے کسی نے محکمہ مذہبی امور پر ان کی اجارہ داری کا راستہ روکنے کی کوشش نہ کی۔صرف جکارتہ چارٹر جیسے واضح اسلامی نوعیت کے مسائل ایسے تھے جہاں میسی اومی اور این یو نے باہمی تعاون سے کام لیا۔

پچاس کے عشرے کے اواخر میں جب سوئیکارنو اور فوج مل کر انڈونیشیا کو آمرانہ گائیڈڈ جمہوریت کی طرف دھکیل رہے تھے تو این یو اور میسی اومی کے درمیان وحدت کی کمی نے صورت حال پر گہرا اثر مرتب کیا۔میسی اومی نے واضح طور پر پارلیمانی جمہوریت کے مسمار کرنے کی اس کوشش کو غلط قرار دیا۔اس کی دلیل تھی کہ یہ نہ صرف کمیونٹی کے جمہوری حقوق پر ڈاکہ تھا بلکہ حکمران اور عوام کے درمیان شوریٰ کے اصول کی خلاف ورزی بھی ہے۔بڑے تذبذب کے ساتھ این یو گائیڈڈ جمہوریت پر راضی ہوگئی۔اسے خطرہ تھا کہ عدم شرکت کی صورت میں اس کے اپنے اور امت کے وسیع تر مفادات کو زد پہنچے گی۔' این یوٗ کی شمولیت نے گائیڈڈ جمہوریت کی کامیابی میں فیصلہ کن کردار ادا کیا۔سوئیکارنو نے اپنے نئے عہد حکومت کو انڈونیشی سیاست کے متضاد عناصر کا اتحاد قرار دیا۔اس کے دعوے کا اعتبار ملک کی سب سے بڑی اسلامی جماعت کی شمولیت سے بنا۔باہم مخالف عناصر کے اس مفروضہ اجتماع کو بیان کرنے کے لیے سوئیکارنو نے نیسا کوم (Nasakom) کا مخفف وضع کیا جو مختلف سیاسی مکاتب فکر کی نمائندہ جماعتوں کے انڈونیشی ناموں پر مشتمل تھا۔' این یوٗ معاشرے کے مذہبی عنصر کی بڑی نمائندہ تھی۔اس نے اس حکومت کو اسلامی جواز فراہم کرنے کے عوض محکمہ مذہبی امور پر کنٹرول حاصل کرلیا۔' این یوٗ کے رہنماؤں نے اس طرح کا عندیہ دیا کہ گائیڈڈ جمہوریت اسلامی اصولوں کی مطابقت میں ہے، کیوں کہ اس میں مضبوط قیادت اور مشاورت دونوں شامل ہیں۔سوئیکارنو نے اپنی حکومت کے جواز میں اسلام کو استعمال کیا لیکن اس نے جواز خیزی کے عمل میں انقلاب کو مرکزی تصور بنایا۔اسلام کو زیادہ سے زیادہ صرف ایک ثانوی عنصر کہا جا سکتا ہے۔

انڈونیشیا کی سیاست نے آمرانہ رخ اختیار کیا اور سیاسی اسلام پر ریاستی جبر کے ایک دور کا آغاز ہوا جو تیس سے زیادہ سالوں پر محیط تھا۔۱۹۶۰ء میں سوئیکارنو نے میسی اومی پر پابندی لگا دی۔دو سال بعد اس کے ممتاز رہنما گرفتار کر لیے گئے اور ۱۹۶۷ء تک قید رکھے گئے۔تشکیل نو کے تحت وجود میں آنے والی پارلیمنٹ میں اسلامی جماعتوں کی نمائندگی ۲۵ فیصد رہ گئی، جب کہ جمہوریت کے تحت بننے والی پارلیمنٹ میں یہ نمائندگی ۴۵ فیصد تھی۔حکومتی پالیسیوں پر این ایو کے اثرات قابل ذکر حد تک کم ہوئے، اسی طرح گائیڈڈ جمہوریت کے خطرے کے سامنے اسلامی جماعتوں کے متحد نہ ہونے نے اسلام کو بطور سیاسی قوت کمزور کر دیا۔

۱۹۶۶ء میں نیو آرڈر حکومت قائم ہوئی۔اسلام بطور سیاسی قوت اس کے لیے پسندیدہ نہیں تھا۔حکومت میں شامل دیگر کلیدی افراد کی طرح خود سوہارتو بھی اباٹگن تھا اور اس کی ذہنی ساخت میں سانتری کے متعلق شکوک موجود تھے۔اس عہد حکومت میں بہت کم سانتری اعلیٰ عہدوں پر فائز رہ پائے۔اباٹگن اور عیسائیوں کی حکومت

میں غیر متناسب اثر و رسوخ حاصل ہوا۔ اپنے والیں سالوں میں بھی حکومت نے اسلام کو غیر سیاسی کرنے کا تہیہ کر لیا تھا۔ ۱۹۶۷ء میں اس حکومت نے میسی اومی کو بحال کرنے سے انکار کر دیا لیکن اسی جماعت پر مبنی ایک اور جماعت پارموسی (Parmusi) قائم کرنے کی اجازت دے دی۔ پارموسی انڈونیشی مسلم پارٹی کے لیے استعمال ہونے والا مخفف نام ہے۔ پارموسی کے قیام کی اجازت اس شرط پر دی گئی تھی کہ میسی اومی کے اعلیٰ عہدیداران نئی جماعت میں کلیدی عہدوں پر فائز نہیں ہوں گے۔ ۱۹۷۳ء میں اس حکومت نے چار اسلامی جماعتوں کو ایک نئی جماعت یونائیٹڈ ڈویلپمنٹ پارٹی لو میں ضم ہونے پر مجبور کر دیا۔ اس نئی پارٹی کے آغاز سے ہی حکومت نے پارٹی کا زور توڑنے کے لیے اس کے این یو اور پارموسی اجزا کے مابین موجود اختلافات کو استعمال کیا۔ حکومت نے انتخابات کے دوران عربی زبان اور اسلامی علامات کے استعمال پر پابندی لگا دی، پی پی پی کے عوام کے ساتھ رابطے کی اہلیت اور محدود کر دی۔ اس کے باوجود ۱۹۷۷ء اور ۱۹۸۲ء کے انتخابات میں یہ پارٹی ۳۰ فیصد ووٹ لینے میں کامیاب رہی جو حکمران پارٹی گولکر (Golkar) کے نصف سے بھی کم تھی۔ نیو آرڈر کے جس حکم کی سب سے زیادہ مزاحمت ہوئی، وہ ۱۹۸۴-۹۵ء میں سامنے آیا جس کے تحت تمام سماجی اور سیاسی تنظیموں کو پابند کیا گیا کہ وہ پنچ شیلا کو اپنی واحد نظریاتی اساس قرار دینے کا اعلان کریں۔ اگرچہ زیادہ تر اسلامی تنظیمیں بالآخر اس پر راضی ہو گئیں لیکن حکومت کو اس پر خاصا دباؤ ڈالنا پڑا اور دھمکیوں پر مبنی رویہ اختیار کرنا پڑا۔

اگرچہ حکومت نے آزاد سیاسی قوت کی حیثیت سے اسلام کو خاصا دبایا لیکن مذہبی اسلام کی سرپرستی میں اس نے خاصی فراخدلی کا مظاہرہ کیا۔ مثال کے طور پر ۸۰ء کے عشرے کے وسط سے آخر تک مسجدوں کی تعمیر کے لیے ۳۰ ملین امریکی ڈالر سے زیادہ رقم مختص کی گئی، نتیجتاً مسجدوں کی تعداد جو ۱۹۸۵ء میں پانچ لاکھ سات ہزار چھہتّر تھی، ۱۹۹۰ء میں بڑھ کر پانچ لاکھ پچاس ہزار چھ سو چھہتر ہو گئی۔ خود سوہارتو نے ۱۹۸۲ء میں پنچ شیلا مسلم سروس فاؤنڈیشن (YAMP) قائم کی جس کا بیانیہ مقصد امت کے سماجی مذہبی وسائل کو ترقی دینا تھا۔ ۱۹۹۱ء تک YAMP نے ۸۰ ملین ڈالر کے فنڈ اکٹھے کیے اور چار سو سے زیادہ مساجد تعمیر کی گئیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان سرگرمیوں کے بھی سیاسی مقاصد تھے۔ اس طرح حکومت انسان دشمن ہونے کا تاثر ختم کرنا چاہتی تھی۔

نیو آرڈر حکومت گولکر کی حمایت کرنے والے مسلم گروپوں اور رہنماؤں کو بالخصوص فراخدلی سے نوازتی رہی۔ گولکر سے وابستہ کئی تنظیمیں قائم کی گئیں تاکہ پارٹی کے لیے اسلامی حمایت حاصل کی جا سکے۔ ان میں اسلامی تعلیم کا ایک ونگ GUPPI، ایک تبلیغی کونسل MDI، ایک علما کور اور ایک صوفیانہ سلسلہ PTI شامل تھے۔ اس طرح کی مہمات کے نتیجے میں جہاں اقتدار تک رسائی اور اس کی سرپرستی حاصل ہوئی، وہاں الیکشنوں میں گولکر کے لیے مہم چلانا پڑی اور حکومتی پالیسیوں کو منظور بھی کرنا پڑا۔ سوہارتو کے اس کارپوریٹ ایجنڈے نے گولکر کے ساتھ وابستہ مسلم حلقوں کو طاقتور کیا اور وہ حکومتی فیصلوں پر اثر انداز ہونے کے قابل ہو گئے۔ سوہارتو حکومت اپنے لیے اسلامی جواز کی طالب تھی اور مسلم سیاسی جذبات کو نام کی مراعات تک محدود رکھنا چاہتی تھی۔

گائیڈڈ جمہوریت کی طرح نیو آرڈر نے بھی اسلام کو جواز مہیا کرنے والے ایک ثانوی آلہ کار کے طور پر برتا۔ اس نے اپنے بنیادی جواز کے لیے ترقی اور تنظیم پر انحصار کیا۔

اسلامی اصلاح اور سیاسی احیا (۱۹۸۰ء سے ۲۰۰۱ء تک)

نیو آرڈر اسلام کے سیاسی استبداد کے معاملے میں اپنے پورے عروج پر تھا کہ ۷۰ء کے عشرے کے اواخر اور ۸۰ء کے عشرے کے آغاز میں امت میں فکر کے نئے سانچے سامنے آنے لگے۔ یہ عمل نوجوان دانشوروں میں زیادہ تیزی سے ہوا۔ اس تحریک کو آغاز میں اصلاحی تحریک کا نام دیا گیا اور حالیہ زمانے میں اسے ثقافتی اسلام کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس سے وابستہ دانشوروں نے آزادی کے بعد سے اسلامی جماعتوں کے ساتھ چلے آنے والے سیاسی ایجنڈے کو مسترد کر دیا۔ یہ لوگ اس کوشش میں تھے کہ ریاست کے ساتھ اسلام کے تعلق اور ریاست میں اسلام کے کردار کا تعین از سرِ نو کریں۔ اس تحریک میں عبدالرحمان واحد اور نور چولش ماجد کو کلیدی حیثیت حاصل تھی۔

سیاسی اسلام پر ثقافتی اسلام کی تنقید کئی اہم نکات پر مشتمل تھی۔ ان میں سے پہلا یہ ہے کہ اسلامی جماعتوں نے اپنے بہت کم اہداف حاصل کیے ہیں۔ یہ آئین میں جکارتہ چارٹر شامل کروانے میں ناکام رہیں، مسلمانوں کو سیاسی طور پر متحد نہ کر سکیں۔ سیاست میں انھیں اکثریتی ووٹ نہ ملے اور شاذ ہی کبھی آئین میں اسلامی قوانین شامل کروا پائیں۔ انھوں نے دلیل دی کہ اسی لیے مسلمانوں کو اپنی امنگوں کی تعبیر کے لیے کوئی اور راستہ ڈھونڈنے کی شدید ضرورت ہے۔ اس سارے تجزیے کو نور چولش ماجد نے ۱۹۷۲ء میں یوں بیان کیا؛ اسلام ہاں، سیاسی جماعتیں ناں، نیو آرڈر کے ساتھ سیاسی اسلام کا دوسرا قضیہ گمراہ کن طریقے سے پیش کیا گیا ہے اور نتیجتاً مسلم کمیونٹی کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھا جانے لگا۔ سوہارتو کی استبدادی قوت بہرحال اسلامی جماعتوں سے بہت زیادہ تھی۔ چنانچہ تصادم کی صورت میں اسلام کا نقصان ناگزیر تھا۔ تیسرے یہ کہ سیاست نے غرقاب اسلامی رہنماؤں میں مذہبی زندگی کے دانشورانہ اور ثقافتی پہلوؤں کو قطعاً نظر انداز کر دیا تھا، بیشتر مسلمان سیاست دانوں نے اپنی توانائی نشستیں جیتنے پر لگا دی تھی اور وہ عقیدے کے حوالے سے نئی سوچ اور طرزِ فکر پر کام نہیں کر پائے تھے۔

ثقافتی اسلام کے علمبردار سمجھتے تھے کہ اس طرح کے مسائل کے حل کے لیے عقیدے کو حیاتِ نو دینے کے لیے خالص ذرائع کی بجائے تمدنی، علمی اور سماجی ذرائع زیادہ موثر ہوں گے۔ وہ سمجھتے تھے کہ خدا ترس اور پرہیز گار معاشرت ریاست کے تحت نافذ ہونے والے اسلامی قوانین میں نہیں بن سکتی۔ اس کی بجائے اسلام کے ساتھ وابستگی کو قومی بنانے سے اور اسلامی فکر کی فہم بہتر بنا کر یہ کام کیا جا سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ان کا کہنا تھا کہ خارجی، سیاسی اور قانونی حالات کے ساتھ نمٹنے کی بجائے باطنی مذہبی زندگی پر توجہ دینا بہتر رہے گا۔

ثقافتی اسلام کی تحریک کے علمبردار کہتے تھے کہ مسلمانوں کو اپنے ایمان کو عملی رنگ دینا چاہیے اور اسلام پر مبنی روشن خیال ایجنڈا پیش کرنا چاہیے۔ یہ مسلمانوں کو زیادہ تنقیدی اور تخلیقی دیکھنا چاہتی تھی جو پرانے عقائد کا سوال اٹھائیں اور معاصر معاشرے پر عقیدے اور ایمان کے متعلق نیا طرزِ عمل پیدا کریں۔ اس تحریک کے تحت ہونے والے عملی کام میں اسلام پر ماحولیات انسانی، حقوق صنفی، مساوات، جمہوریانے کے عمل اور سائنسی ترقی جیسے مسائل پر فکری بنیاد کی حیثیت سے غور کیا۔ ان میں سے بہت سے مفکرین نے ثابت کرنا چاہا کہ اسلام اپنی اصل میں قدامت پسند مذہب نہیں بلکہ ترقی پسند اور تقلیبی بھی ہوسکتا ہے۔ ریاست میں شریعت کے باقاعدہ کردار پر ثقافتی اسلام کے رویے کا معاملہ خاص طور پر متنازعہ تھا۔ بہت سے نوجوان دانشوروں نے اسلامی ریاست کا تصور مسترد کرتے ہوئے دلیل دی کہ قرآن میں ریاستی ساخت کا کوئی ہدایت نامہ موجود نہیں۔ مثال کے طور پر نور چولش ماجد اور عبدالرحمان احد کی دلیل تھی کہ اسلامی ریاست ایک غلط تصور پر مبنی ہے جسے مسلم ریاست کی یکے بعد دیگر آنے والی نسلوں نے متشکل کیا ہے۔ انھوں نے انڈونیشی ریاست کی بنیاد کے طور پر مذہبی اعتبار سے غیر جانب دار پنچ شیلا کی حمایت کی اور کہا کہ اس میں موجود تقصیر اور مذہبی مساوات انسانی اصولوں کے عین مطابق ہے۔ انھوں نے اسلامی حلقوں میں عام پائے جانے والے اس مفروضے پر بھی سوال اٹھائے کہ اچھے مسلمان پر اسلامی جماعتوں کی حمایت لازم ہے۔ ان کا دعویٰ تھا کہ تقصیری جماعتوں کا اسلامی جماعت کے مقابلے میں عام مسلمانوں کے لیے کم موزوں ہونا ضروری نہیں۔

اس اصلاحی تحریک کے نتیجے میں جنم لینے والی اقدار کئی صورتوں میں سامنے آئیں۔ ہراول دستے میں نور چولش کی 'پرامدینہ' (Para Madina) فاؤنڈیشن بھی تھی جو ستر کی دہائی کے اوائل میں بنی۔ اس کا مقصد اسلام کی عام اور روادارانہ اقدار کا فروغ تھا۔ اس مقصد کے لیے تحقیقی منصوبے نشر و اشاعت اور سیمیناروں سے کام لیا گیا۔ دیگر اسلامی تنظیموں کے برعکس اس نے پُرتعیش ہوٹلوں میں سیمیناروں کے انعقاد اور اچھی تعلیمی اہمیت کے اسکولوں میں مذہبی تربیتی کورسوں کے اہتمام کے ذریعے خوشحال شہروں میں بسنے والے تعلیم یافتہ مسلمانوں کو خطاب کیا۔ اس تنظیم کو حکومت وقت کے اعلیٰ فوجی و غیر فوجی عہدیداران کی سرپرستی بھی ملی۔ روایتی کمیونٹی میں عبدالرحمان کی قیادت میں کام کرتے ہوئے 'این یؤ' نے بھی ثقافتی اسلام کا ایجنڈا مقبول بنانے کے لیے کام کیا۔ ۱۹۸۴ء میں 'این یؤ' نے جماعتی سیاست چھوڑ کر اپنے اصل یعنی سماجی مذہبی شکل کی طرف لوٹنے کا فیصلہ کیا۔ یہ جماعت 'پی پی پی' سے نکل گئی اور اس نے اپنے اراکین کو آزادی دی کہ وہ اپنی پسند کی جماعت میں شامل ہوسکتے ہیں۔ 'این یؤ' کے بہت سے دانشور سماجی سرگرمیوں میں لگ گئے۔ انھوں نے عقیدوں کے مابین مکالمے، اختلافات مٹانے اور صنفی بیداری جیسے سماجی کاموں کے لیے این جی اوز بنالیں۔

۸۰ء کے عشرے کے اواخر میں اسلام کے متعلق نیو آرڈر کا اپنا اندازِ فکر بھی بدلنے لگا۔ اس بدلے ہوئے رویے کی آئینہ دار کئی قانونی اور ادارہ جاتی مراعات اسلامی جذبات کی پاسداری میں دی گئیں۔ مثال کے طور پر

۱۹۸۹ء میں مذہبی عدالتوں کی عملداری وسیع کی گئی، ۱۹۹۰ء میں انڈونیشی مسلمانوں کے دانشوروں کی ایسوسی ایشن (ICMI) قائم ہوئی۔ ۱۹۹۱ء میں سرکاری اسکول میں زیرتعلیم طالبات پر سے جلباب نہ پہننے کی پابندی اٹھالی گئی۔ زکوٰۃ اور صدقات اکٹھے اور انھیں تقسیم کرنے کے کام میں حکومتی عمل دخل بڑھایا گیا، ۱۹۹۲ء میں ایک اسلامی بینک (پی ایم آئی) قائم کیا گیا اور ۱۹۹۳ء میں ریاستی لاٹری 'ایس ڈی ایس بی' ختم کردی گئی۔ 'آئی سی ایم آئی' خاص طور پر اہم ثابت ہوئی۔ اس نے سوہارتو کے چہیتے اور اس وقت کے ریسرچ وٹیکنالوجی کے وزیر بی جے حبیبی کی زیر قیادت سینئر مسلمان بیوروکریٹوں، دانشوروں اور پیشہ وروں کی سرپرستی اور تیز تر ملازمتی ترقی کے لیے کام کیا۔ پچھلے دوعشروں کے برعکس واضح لگتا تھا کہ سوہارتو متناسبی پالیسی کے متلاشی ہیں تاکہ کابینہ اور سینئر سول وملٹری بیوروکریسی میں مسلمانوں کی تعداد ان کی آبادی کی عکاس نظر آئے۔ ذاتی حیثیت میں بھی سوہارتو اسلام کی سانتری شکل اپناتے نظر آتے تھے۔ انھوں نے ۱۹۹۱ء میں حج کیا اور اس کے بعد سے اسلامی تہواروں کے مواقع پر باقاعدہ نظر آنے لگے۔ ابلاغ عامہ کے ذرائع نے بھی قرآن میں صدر کی دلچسپی کے احوال عام کیے اور صدارتی محل میں ممتاز علما کی آمدورفت بڑھ گئی۔

اس قلبی تغیر کی وجوہات قدرے متنازعہ ہیں۔ اس طرز فکر سے فائدہ اٹھانے والے بہت سے مسلمانوں کا خیال ہے کہ سوہارتو کو اسلام کے متعلق اپنی سابقہ پالیسی کے غلط ہونے کا احساس ہوا ہے۔ بعض دیگر سمجھتے ہیں کہ بڑھتی ہوئی عمر کے ساتھ صدر میں واقعی اسلام میں دلچسپی پیدا ہوئی ہے۔ تاہم سیاسی تجزیہ کاروں کا خیال تھا کہ مسلح افواج کے ساتھ سوہارتو کے تعلقات بگڑ گئے تھے اور وہ فوج کی انحطاط پذیر وفاداری کا مداوا کرنے کے لیے اسلامی معاونت حاصل کرنے کی کوشش میں تھا۔ اکثر مسلمانوں کو سوہارتو کے غیر متعین سیاسی ایجنڈے کا علم تھا لیکن وہ اس شرط پر لاتعلق رہنے کو تیار تھے کہ اسلامی کمیونٹی کو ملکی قوت کے ڈھانچے میں اپنی جگہ بنانے کا موقعہ دیا جائے۔

مئی ۱۹۸۸ء میں سوہارتو کو زوال آیا تو نیو آرڈر کے تحت لاگو کئی استبدادی نظام منہدم ہوگئے۔ سیاسی پارٹیوں پر سے پابندی اٹھالی گئی۔ آزادئ تقریر اور انجمن سازی بحال ہوئی اور جون ۱۹۹۹ء میں انتخابات کا ٹائم ٹیبل دیا گیا۔ تقریباً چار عشروں کے بعد پہلی بار مسلمانوں کو اپنی سیاسی امنگیں اور خواہشات بیان کرنے کا موقعہ ملا۔ اس آزادی کے بعد اور اس کے نتیجے میں سامنے آنے والے بعض اشاریے خاصے چشم کشا ہیں اور ان کے بدلتے رویوں اور ترجیحات کا پتہ دیتے ہیں۔ وہ تبدیلیاں خاص توجہ کی مستحق ہیں: اسلامی سیاست کا انتشار اور تکثیری اسلام کا ظہور۔

جب حکومت نے نئی جماعتیں رجسٹرڈ کروانے کی اجازت دی تو چالیس سے زیادہ اسلامی جماعتوں نے درخواستیں داخل کیں۔ بالآخر ان میں سے اکیس نے ۱۹۹۹ء کے انتخابات میں حصہ لیا، جب کہ جماعتوں کی کل تعداد اڑتالیس تھی۔ جماعتوں کے اس طرح پھوٹ پڑنے سے امت کے اندر پیچیدہ دراڑیں پڑنے کا اظہار ہوتا

ہے۔کوئی بھی بڑی تنظیم اور دھارا اس ٹوٹ پھوٹ سے محفوظ نہیں رہا۔'این یؤ' کی بنیاد پر چار نئی جماعتیں سامنے آئیں اور'محمدیہ جماعت' کے حمایتیوں کی ایک بڑی تعداد کم از کم پانچ جماعتوں میں بٹ گئی۔ چار دیگر جماعتوں نے میسی اومی کے ہلال اور ستارے کی مختلف شکلوں کو اختیار کیا۔اس سے قبل سیاسی اسلام کبھی ایسے انتشار کا شکار نہ ہوا تھا۔

علاوہ ازیں انتخابی اعداد وشمار کے تجزیے سے پتہ چلتا ہے کہ ۱۹۹۹ء کے انتخابات میں دو تہائی مسلم ووٹروں نے یا تو گولکر اور میگاوتی کی'پی ڈی آئی پی' جیسی غیر اسلامی جماعتوں کو ووٹ دیا یا پھر اسلامی جماعتوں کی بجائے تکثیری اسلامی جماعتوں کو۔تکثیری اسلامی جماعتیں وہ تھیں،جنھوں نے پنچ شیلا کو اپنی نظریاتی بنیاد بنایا لیکن اس کے باوجود ووٹوں کے لیے اسلامی تشخص یا قیادت پر زور دیتے رہے۔اس بنیاد پر نظر آتا ہے کہ اسلام پر مبنی ریاست کی بجائے کثیر مذہبی ریاست کے لیے مسلم حمایت پہلے کبھی اتنی مضبوط نہ رہی تھی۔دلیل دی جا سکتی ہے کہ تکثیریت کی طرف اس طرح کی وابستگی میں ثقافتی اسلام نے بھی حصہ ڈالا ہے لیکن اس میں بھی سچائی ہو سکتی ہے کہ نیو آرڈر کی طرف سے اسلامی ریاست کی مسلسل مذمت نے بھی کوئی کردار ادا کیا ہو۔

انتخابی مشکلات کے باوجود اسلام پسند جماعتیں جکارتہ چارٹر کو اپنائے ہوئے ہیں۔۲۰۰۰ء، ۲۰۰۱ء اور ۲۰۰۲ء کے اپنے سالانہ اجلاسوں میں'ایم آر پی'،'پی پی پی' اور ہزار ستارہ پارٹی (پی بی بی) نے آئین میں 'سات الفاظ' کو از سر نو شامل کرنے کی تجویز پیش کی ہے لیکن اس طرح کی تحریکیں مسلمانوں کے صرف ایک چھوٹے سے گروہ کی حمایت حاصل کر پائیں اور'این یؤ' اور'محمدیہ' جیسی بڑی تحریکوں نے اسے مسترد کر دیا۔ مستقبل میں جہاں تک نظر آتا ہے، بہت کم امکان ہیں کہ چارٹر کو'ایم پی آر' میں ضروری دو تہائی اکثریت حاصل ہو جائے۔

تاہم علاقائی سطح پر شریعت کے نفاذ کی مہم کچھ کامیابی حاصل کر رہی ہے۔اس کی ٹھوس مثال شمالی سماٹرا کا صوبہ آچے ہے۔۲۰۰۲ء کے اوائل میں خود مختاری کے خصوصی قوانین کے تحت شریعت کا نفاذ کیا گیا تھا لیکن مقامی اسلامی کمیونٹی کے اندر بھی ان قوانین کے لیے گنجائش اور ان کے نفاذ پر خاصی بحث ہو رہی ہے۔شریعت کے مسئلے کو جنوبی سلاویسی، مغربی سماٹرا اور بانٹن کے مسلم گروپوں کی طرف سے حمایت ملی ہے لیکن ابھی اکثریتی حمایت دور نظر آتی ہے۔مغربی جاوا میں مقامی مسلمان گروپوں نے بعض اضلاع میں فی الواقع شریعت نافذ کی ہے اور انھیں حکومتی حکام اور علما کی حمایت حاصل ہے۔ان علاقوں میں بالعموم مسلم نوجوانوں کے گروہ گلیوں میں گشت کرتے،عورتوں کو اسلامی حجاب کی پابندی کرواتے اور نماز جمعہ کے اوقات میں دکانیں اور دفاتر بند کرواتے نظر آتے ہیں۔تا دم تحریر کہنا مشکل ہے کہ شریعت کی حمایتی یہ تحریکیں کتنا زور پکڑتی ہیں۔تا حال زیادہ تر اسلامی جماعتیں شریعت کے فروغ کو اپنے انتخابی مفاد میں استعمال کر رہی ہیں اور مستقبل میں بھی اس طرح کی مہم جاری رکھیں گی، لیکن امت کے کئی حصوں میں شریعت کے ریاستی نفاذ کے خلاف مزاحمت پائی جاتی ہے۔یہ

شریعت کے نفاذ کے لیے کام کرنے والی جماعتوں کو اشد ضروری حمایت نہیں دیں گی، چنانچہ عوامی سطح پر مطالبوں کے باوجود بہت سے صوبوں میں شریعت کا نفاذ نہ ہو پائے گا۔

۱۹۹۹ء کے بعد سے اسلامی سیاست میں ہونے والی پیش رفت سے پتہ چلتا ہے کہ عبدالرحمان واحد کے صدارتی انتخاب جیتنے جیسے چند عارضی اُبالوں کے باوجود اسلامی سیاست داخلی کشمکش اور عدم اتحاد کا شکار ہے۔ عبدالرحمان ایک نااہل اور ڈانواڈول رہنما ثابت ہوئے جنھیں ۲۳ جولائی ۲۰۰۱ء کو ایم پی آر نے معطل کر دیا اور وائس پریذیڈنٹ میگاوتی نے ان کی جگہ لی۔ ان کے اتحادی چلے آنے والے مسلم گروہوں نے بھی ان پر الزام لگائے اور ان کی لادین وطن پرستی اور صنف کو بہ سہولت ایک طرف رکھتے ہوئے میگاوتی کے حمایتی ہوگئے۔ میگاوتی نے بھی کوشش کی کہ مسلمانوں کی حمایت حاصل کرنے کے لیے اسلامی تہواروں میں باقاعدہ نظر آئے۔ غالبًا اسی رو میں میگاوتی نے مکہ جا کر حج بھی کیا۔ انھوں نے خود کو اسلامی تعلیمی نظام کی سرپرست اور پیداوار کے طور پر سامنے لانے کی کوشش کی۔ اپنے لادینی قومیت پرستانہ خیالات کے تمام تر عمق کے باوجود سوئیکارنو اور سوہارتو کی طرح میگاوتی بھی اسلام کی جواز خیز قوت کو سمجھ گئی۔

نتیجہ

اس پوری بحث میں مرکزی خیالات یوں سامنے آتے ہیں: اول تو یہ کہ اسلام نے انڈونیشی ریاست اور سیاسی نظام کی ماہیت کس حد تک متشکل کی ہے اور دوسرے یہ کہ اسلام نے قومی سیاسی رہنماؤں اور حکومتوں کی جواز خیزی میں کیا کردار ادا کیا ہے۔ پہلے سوال کا جواب تو یہ ہے کہ اگرچہ اسلام نے ریاستی تشکیل میں حصہ لیا لیکن فیصلہ کن عامل نہیں رہا۔ اہم بات یہ ہے کہ انڈونیشیا کے زیادہ تر اسلامی گروپوں نے کبھی پاکستان یا سعودی عرب کی طرح مکمل اسلامی ریاست کے قیام کی بات نہیں کی۔ مسلم رہنماؤں کی بڑی اکثریت نے تسلیم کیا کہ انڈونیشیا پنج شیلا پر مبنی مذہبی اعتبار سے ایک غیر جانب دار ریاست ہوگی۔ اگرچہ تاریخی اعتبار سے ہمیں یہ رائے بھی ملتی ہے کہ شریعت کی علمبرداری کے متعلق مسلم شہری کی ذمہ داری کو آئین میں تسلیم کیا جائے۔ چالیس اور پچاس کے عشرے میں اسلامی جماعتیں شریعت تسلیم کروانے میں ناکام رہیں اور یہ ریاست میں اسلام کے باقاعدہ کردار کا مطالبہ کرنے والوں کے لیے خاصی بڑی ضرب تھی۔ اسی طرح اسلامی جماعتیں کسی بھی عام انتخاب میں ۴۴ فیصد سے زیادہ ووٹ حاصل نہ کرسکیں۔ اس طرح وہ اسلامی اقدار کی حامل قانون سازی کے لیے ضروری اکثریت حاصل کرنے میں ناکام رہیں۔ انڈونیشیا کے بہت تھوڑے سے قوانین شریعت کے عکاس ہیں۔

یہ آئینی اور انتخابی اکائیاں دراصل اسلامی کمیونٹی کے اندر موجود نقطہ نظر کے بڑے بڑے اختلافات کی پیداوار ہیں۔ امت کی اباننگن اور روایت پرست اور جدت پرست سانتری گروپوں میں تقسیم نے واضح طور پر

مختلف سیاسی مفادات اور ایجنڈوں کو جنم دیا ہے۔ اگرچہ مسلم رہنما اکثر اسلامی اتحاد کی نعرہ بازی استعمال کرتے ہیں لیکن درحقیقت وہ صرف مشترک شدید خطرے کی صورت میں ہی متحد ہو پائے ہیں۔ بالعموم کوئی بڑا مذہبی گروپ ایسا نہیں جسے یقین ہو کہ کوئی دوسرا گروپ اس کے مذہبی وسیاسی مفادات کا نمائندہ ہوسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی جدوجہد کا تشخص بھائی چارہ نہیں بلکہ امت کے اپنے اندر موجود مسابقت ہے۔

بلاشبہ ریاست میں اسلام کے کردار کے حوالے سے سیاسی اسلام نے اہم مراعات حاصل کی ہیں۔ محکمہ مذہبی امور کے ذریعے ایک خاصی بڑی مذہبی بیوروکریسی چلائی جا رہی ہے جو زیادہ تر اسلامی کمیونٹی کی خدمت کررہی ہے۔ یکے بعد دیگرے آنے والی حکومتوں نے بھی اسلامی گروہوں کو وسیع تر وسائل دیے ہیں۔ عملی اعتبار سے اعلیٰ ترین سیاسی حلقے میں اسلامی جذبے کو احترام دینے کی ضرورت کا احساس موجود ہے۔ مثال کے طور پر آئین میں ایسی کوئی پابندی موجود نہیں کہ صدر کا مسلمان ہونا لازم ہے لیکن عملاً کسی غیر مسلم کے لیے صدر بننا کم وبیش ناممکن ہے۔

دوسرے سوال کے حوالے سے کہا جا سکتا ہے کہ اسلام عملاً قومی رہنماؤں اور حکومتوں کے لیے ہمیشہ سے جواز خیزی کرتا رہا ہے۔ سوئیکارنو اور سوہارتو حکومت کے چار عشروں کے دوران اس طرح کی جواز خیزی کے لیے مالی وسائل مہیا کیے گئے اور اسے حکومت کے اندر سیاسی اثر ورسوخ کی بجائے خود حکومتی حلقوں کے اندر رسائی کے مواقع فراہم کیے گئے۔ پچاس کے عشرے کے اوائل اور سوہارتو زوال کے بعد حالیہ برسوں میں اسلامی جماعتوں نے حکومتی اختیارات میں سے خاصا اہم حصہ لے لیا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ پالیسی اختلافات کے باعث حکومتی فیصلہ سازی پر ان کا اثر محدود رہا ہے۔ چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ اسلام نے انڈونیشی سیاست میں شاید ہی کبھی آزادانہ مربوط یا قوت معینہ کی حیثیت سے اثر ڈالا ہو۔

[بشکریہ 'اسلامی ریاست: جواز کی تلاش'، مرتبہ شاہرام اکبرزادے، عبداللہ سعید]

اردگان کی کامیابی، صالحین کی خوشیاں اور سیاسی اسلام

فرنود عالم

طیب اردگان جیت گئے۔ یہ عوام کا فیصلہ ہے اور عوام نے یہ فیصلہ ناقابل یقین رفتار سے ہونے والی معاشی و اقتصادی ترقیوں کی بنیاد پر کیا ہے۔ پاکستان میں ایک بڑا طبقہ اردگان کی جیت پر خوش ہے۔ (ہندوستانی مسلمانوں کے وہ طبقہ بھی اس خوشی میں شریک رہا جو سیاسی اسلام کا مداح رہا ہے: مدیر) اپنے اپنے دائرے میں سب کی خوشی سمجھ آرہی ہے، مگر صلحائے پاکستان کی خوشی اب تک میری سمجھ سے باہر ہے۔ یہ خوشی تب اور بھی سمجھ سے باہر ہوجاتی ہے جب صالحین کہتے ہیں کہ یہ پولیٹیکل اسلام کی کامیابی ہے اور یہ کہ اردگان کے مقابلے میں سیکولر ہار گئے ہیں۔ اسی تناظر میں بہت سادگی کے ساتھ نقشہ دیکھتے ہیں، کچھ سوالات اٹھاتے ہیں، پھر صلحائے پاکستان کی خوشیوں کا تجزیہ کیجیے!

طیب رجب اردگان ماضی میں ترکی کی 'جماعت اسلامی' یعنی سعادت پارٹی میں تھے۔ اس جماعت کا پہلا نام نیشنل وائس پارٹی تھا جس کا منشور 'غلبۂ اسلام' تھا۔ یہ وہی غلبۂ اسلام ہے جس کا تصور سید مودودی اور سید قطب نے دیا۔ جماعت اسلامی نے سید مودودی و حضرت اقبال کے تصور سے جنم لیا اور اخوان المسلمون نے امام حسن البنا و سید قطب کے تصور سے۔ انھی تصورات پر ترکی میں ڈاکٹر نجم الدین اربکان نے نیشنل وائس پارٹی قائم کی۔ ۱۹۷۱ء میں اس جماعت نے اڑتالیس نشستیں حاصل کیں۔ ۱۹۷۴ء میں ڈاکٹر نجم الدین اربکان نائب وزیراعظم بن گئے۔

سیاسی ردوکد میں اس جماعت پر کئی بار پابندیاں عائد ہوئیں۔ بلاشبہ یہ پابندی ریاست کے استبدادی طرز عمل کا نتیجہ تھیں۔ تب ترکی میں ریاست کا مطلب فوج اور فوج کا مطلب ریاست تھا۔ اس جماعت کا احیا ہوا تو نام 'رفحا پارٹی' پڑ گیا۔ ۱۹۹۴ء کے انتخابات میں رفحا پارٹی نے تقریباً بائیس فیصد ووٹ حاصل کیے۔ مخلوط حکومت قائم ہوئی اور رفحا پارٹی کے سربراہ نجم الدین اربکان وزیراعظم منتخب ہوئے۔ طیب اردگان رفحا پارٹی کے ٹکٹ سے استنبول کے میئر منتخب ہوگئے۔ بے مثال ترقیاتی کارکردگی کے نتیجے میں وہ دنیا کے بہترین میئرز میں سے

ایک قرار پائے۔ اٹھانوے میں فوج نے منتخب عوامی حکومت کا دھڑن تختہ کر دیا۔ باقی قیادت کے ساتھ طیب اردگان کو بھی حراست میں لے لیا گیا۔ ننانوے میں اردگان پر دہشت اور خوف پھیلانے کا مقدمہ قائم ہوا جس کی بنیاد ایک نظم بنا۔ اس مقدمے میں اردگان کو انتخابات کے لیے نااہل قرار دے دیا گیا۔ جیل میں اردگان کو اپنے سیاسی تجربے سے کچھ نتائج اخذ کرنے کا موقع ملا:

- ہمارا رویہ دینی نہیں سیاسی ہونا چاہیے۔
- ہمارا منشور مذہبی نہیں معاشی ہونا چاہیے۔
- ووٹر کو نیک اور بد کی بنیاد پر نہیں دیکھنا چاہیے۔
- ووٹ مذہب کے نام پر نہیں سیاسی کارکردگی کی بنیاد پر لینا چاہیے۔

اردگان نے اپنے ان خیالات کا اظہار کیا تو نجم الدین اربکان نے اتفاق نہیں کیا۔ ڈاکٹر اربکان کا مؤقف تھا کہ غلبۂ اسلام ہمارا مقصد ہے اور یہ بات ہمارے منشور میں بغیر کسی سمجھوتے کے درج ہونی چاہیے۔ اردگان نے اپنی راہ بدل لی اور جسٹس اینڈ ڈیولپمنٹ پارٹی کی بنیاد رپڑ گئی۔ نہ صرف یہ کہ سعادت پارٹی (سابقہ رفاپارٹی) کا زرخیز ذہن اردگان کے ساتھ ہولیا بلکہ دیگر سیاسی دھڑوں سے بھی لوگ جوق در جوق جسٹس اینڈ ڈیولپمنٹ پارٹی میں پہنچے۔ اب چونکہ اردگان 'غلبۂ اسلام' کے روایتی خبط سے باہر نکل آئے تھے، اس لیے تقریبا سبھی طبقات کو اردگان پر اعتماد کرنے کا حوصلہ ہوا۔

یہ اعتماد حاصل کرنے کے لیے اردگان نے ایک طرف اپنے منشور سے غلبۂ اسلام کے ہر تاثر کو ختم کر کے معیشت کی بنیاد بنایا، دوسری طرف انھوں نے ترک اخبارات میں ایک اشتہار شائع کروایا جس پر درج ہوتا تھا "اب میں وہ اردگان نہیں ہوں۔" یہ اشتہار استنبول یونیورسٹی کے سابق پروفیسر اور اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں شعبہ بین الاقوامی تعلقات عامہ کے سربراہ ڈاکٹر منصور کنڈی نے مجھے دکھایا۔

سوچنے والوں کو سوچنا ہوگا کہ 'وہ' کون سا اردگان تھا جس سے 'یہ' والا اردگان برأت کا اعلان کر رہا تھا؟ دونوں اردگانوں میں فرق سیاسی اسلام اور جمہوری طرز سیاست کا تھا۔ یہ غلبۂ اسلام کا تصور ہی ہے جسے سیاسی اسلام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یار لوگ غلبۂ اسلام کی تعبیر اردگان کو ان بیانات کو سمجھ بیٹھے ہیں جو انھوں نے اسرائیل کے خلاف دیے۔ ان سہولیات سے وہ نظر پھیر لیتے ہیں جو ترکی نے اسرائیل کو سب سے زیادہ اردگان کے دور میں دیں اور اسی بنیاد پر ترکی کے صالحین یعنی سعادت پارٹی کے رہنما و کارکنان اردگان کو استعمار کا ایجنٹ کہتے ہیں۔

سیاسی اسلام اور جمہوری طرز سیاست میں فرق عقیدے اور موقف کا ہوتا ہے۔ سیاسی اسلام میں آپ کے سامنے عقیدہ رکھ کر کہہ دیا جاتا ہے یہ میرا سیاسی نظریہ ہے۔ جمہوری طرز حکومت میں آپ کو ایک سیاسی موقف سامنے رکھ کر بات کرنی ہوتی ہے۔ سیاسی اسلام میں فیصلے کے لیے جائز ناجائز اور حلال وحرام جیسی بنیادیں ہوتی

ہیں۔ جمہوری طرز سیاست میں بات ٹھیک یا غلط اور جمہوری یا غیر جمہوری ہوتی ہے۔

سیاسی اسلام میں گناہ اور ثواب کی بنیاد پر قانون سازی ہوتی ہے۔ جمہوری طرز سیاست میں قانون سازی کی بنیاد منکرات اور جرائم ہوتے ہیں۔ یعنی سیاسی اسلام فرد کی زندگی میں مداخلت چاہتا ہے، جب کہ جمہوری طرز سیاست محض اجتماعی امور کی نگہبانی اور انتظام کاری چاہتی ہے۔ یہی دوسری بنیاد ہے جس کی طرف اردگان نے سفر کیا۔ یہی وہ سفر ہے جس کے لیے تیونس کی جماعت اسلامی یعنی 'النہضہ پارٹی' نے دو برس قبل پہلا قدم اٹھایا۔

اس پارٹی کے سربراہ راشد الغنوشی ہیں جو عرب اسپرنگ کے بعد تیونس لوٹے ہیں۔ بیس برس سے زائد کا عرصہ ان کی جلاوطنی کا ہے۔ جو بات اردگان کو جیل کی تنہائی میں سمجھ آئی، وہی بات جلاوطنی کی راتوں میں راشد الغنوشی کو بھی سمجھ آ گئی۔ کچھ برس قبل وہ اپنی جماعت کو لے کر بیٹھے۔ النہضہ پارٹی کی تاریخ کا یہ طویل ترین اجلاس تھا جو کئی دنوں پر مشتمل تھا۔ اجلاس کے اختتام پر جماعت کے نمائندے نے اعلان کیا ''النہضہ پارٹی نے فیصلہ کیا ہے کہ آج کے بعد مسجد اور پارلیمنٹ کا آپس میں کوئی تعلق نہیں ہوگا۔'' اس کا سادہ ترجمہ یہ بنتا ہے کہ ریاست کا کوئی مذہب نہیں ہوگا۔

راشد الغنوشی نے عالمی میڈیا سے گفتگو میں کہا، میں خلافت پر یا حزب التحریر جیسی جماعتوں کے تصورِ غلبۂ اسلام پر یقین نہیں رکھتا۔ انھوں نے کہا کہ میں کسی بھی غیر مسلم شہری کو کسی بھی ریاستی منصب سے دور رکھنے کو انسانی حقوق کے خلاف سمجھتا ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ ۲۰۱۱ء کے عام انتخابات میں راشد الغنوشی نے نہ صرف یہ کہ یہودی آبادی کو اپنی جماعت میں شمولیت کا پیغام بھیجا بلکہ انھیں گرانقدر تحائف بھیجے۔

آسان الفاظ میں یوں کہیے کہ یہ تیونس کی اخوان المسلمون/ جماعت اسلامی کا سیاسی اسلام سے جمہوری طرز سیاست کی طرف ہجرت تھی۔ یہ ہجرت مصر کی اخوان المسلمون میں بھی جاری ہے جس کا مکالماتی اظہار شد ومد سے جاری ہے اور عملی طور پر سیاسی اظہار جلد یا بدیر ہوجائے گا۔ یہی فکری ہجرت پاکستان میں جماعت اسلامی سے دوسری جماعتوں طرف جاری ہے۔ پاکستان تحریک انصاف دراصل غلبہ اسلام کے اسی تصور سے غیر شعوری انکار ہے۔

پاکستان اور ترکی مختلف شعوری سطح رکھنے والے دو ممالک ہیں۔ اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے دونوں ممالک کی دائیں بازو کی ان جماعتوں کا ایک موازنہ کر کے دیکھ لیں۔ پاکستان کی جماعت اسلامی کا ترکی کی کسی جماعت سے اگر تقابل کیا جاسکتا ہے تو وہ ترکی کی سعادت پارٹی ہے، کیوں کہ دونوں جماعتیں سیاسی اسلام پر یقین رکھتی ہیں۔ اردگان کی جماعت کا پاکستان میں کسی سیاسی جماعت سے اگر موازنہ ہوسکتا ہے تو وہ تحریک انصاف ہے یا پھر مسلم لیگ ہے، کیوں کہ دونوں جماعتوں میں مذہبی رجحانات رکھنے والے قائدین اور کارکن موجود ہیں، مگر دونوں جماعتوں کے کارکن شعوری یا غیر شعوری طور پر جمال الدین افغانی، سید مودودی اور سید

قطب کے غلبۂ اسلام والے سیاسی تصور پر یقین نہیں رکھتے۔

اردگان کی طرح مسلم لیگ اور تحریک انصاف کی طرف جن اذہان نے ہجرت کی ہے ان میں بڑی تعداد ان کی رہی ہے جو کبھی 'سیاسی اسلام' سے وابستہ تھے۔ سوال یہ ہے کہ پاکستان میں اگر مسلم لیگ یا تحریک انصاف اقتدار میں آجاتی ہے تو کیا صلحائے پاکستان پازیب توڑ رقص کرتے ہوئے یہ کہہ پائیں گے کہ سیاسی اسلام جیت گیا؟ نہ پہلے کبھی انھوں نے ایسا کچھ کہا، نہ انشاءاللہ آئندہ کہیں گے۔ تو پھر یہ اردگان کو سیاسی اسلام کا نمائندہ کہہ کر ترقی پسندوں پر طعن ارزاں کرنا چہ معنی دارد؟

صلحائے پاکستان کو اس بات کی خوشی ہے کہ سیکولر دھڑے اردگان سے ہار گئے ہیں۔ حالانکہ انھیں غم یہ ہونا چاہیے تھا کہ اردگان نے اربکان کا نام ونشان مٹا کر رکھ دیا ہے۔ وہ اربکان، جن کی جماعت سیاسی اسلام کی نمائندہ جماعت ہے۔ وہ جماعت جو ترکی کی جماعت اسلامی ہے۔ وہ جماعت اسلامی جو پاکستان میں ترکی کی سعادت پارٹی کی طرح سمٹتی چلی جارہی ہے۔ کس قدر قابل رحم صورت حال ہے کہ آپ ترکی میں ترکیوں کے لیے جو پسند کرتے ہیں، وہ آپ یہاں اپنے لیے پسند کرنے سے یکسر محروم ہیں۔ قسم ہے نئے زمانے کی! وقت کے قافلے گزرتے چلے جائیں گے اور تم تپتے صحرا میں برف کے مینار بناتے رہ جاؤ گے۔

[بشکریہ 'ہم سب'، ۲۵ جون ۲۰۱۸ء]

حزب التحریر: خلافت کے احیا کی جدوجہد

احمد رشید

ترجمہ: تنویر اقبال

وسط ایشیا میں موجودہ اسلامی تحریکوں کے بارے میں سوچتے ہوئے یہ سوال بری طرح ذہن میں چبھنے لگتا ہے کہ مشرق وسطیٰ سے جنم لینے والی، انتہائی خفیہ پین اسلامک تحریک جو عموماً وسط ایشیا کے روزمرہ کے مسائل سے غیر متعلق لگتی ہے، کس طرح ازبکستان، تاجکستان اور کرغیزستان کی انتہائی مقبول زیرزمین تحریک بن گئی ہے؟ حزب التحریر اس علاقے کی حکمرانوں کے لیے کتنا بڑا چیلنج بن گئی ہے، اس کا اندازہ اس حقیقت سے لگایا جاسکتا ہے کہ ازبک اسلامی تحریک سمیت کسی بھی تحریک کی نسبت، حزب التحریر کے قیدیوں کے تعداد وسط ایشیا کی جیلوں میں بہت زیادہ ہے۔ حزب التحریر کے خلاف حکومتوں نے زبردست اور وسیع پیانے پر کریک ڈاؤن شروع کر رکھا ہے مگر اس تحریک کی تیز رفتار مقبولیت ان کی سمجھ سے بھی بالاتر ہے۔

یہ تصور اس لیے بھی زیادہ دلچسپ ہے، کیوں کہ حزب التحریر کے مقاصد موجودہ دور کی کسی بھی اسلامی انقلابی تحریک کی نسبت انتہائی دقیق اور بے وقت کی راگنی محسوس ہوتے ہیں۔ حزت التحریر وسط ایشیا چینی صوبے زن جیانگ اور بالآخر تمام امت (بین الاقوامی اسلامی برادری) کو اسلامی خلافت کے تحت متحد کرنے کی خواہاں ہے، جس کی مثال رسولؐ اللہ کے انتقال کے بعد ۶۳۲ء میں خلافت راشدہ کے قیام سے ملتی ہے۔ یہ خلافت ۶۶۱ء تک قائم رہی تھی اور اس دوران مشرق وسطیٰ اور افریقہ کے ممالک میں فتوحات اور تبدیلیٔ مذہب کے ذریعے اسلام انتہائی طوفانی رفتار سے پھیلتا گیا۔ بہت سی اسلامی انقلابی تحریکوں کے مطابق (طالبان سمیت) دراصل اسی دور میں حقیقی اسلامی معاشرہ موجود تھا۔ تاہم حزب التحریر خلافت کے قیام کے سلسلے میں انتہائی بے مثال جرأت کا مظاہرہ کر رہی ہے۔ اس کے تصورات کے مطابق، ایک دو مسلمان جوں ہی حزب کے کنٹرول میں آجائیں گے تو باقی اسلامی دنیا کو جیتنا اس کے لیے آسان ہوجائے گا۔ حزب التحریر کے رہنماؤں کے خیال میں وسط ایشیا 'نقطہ اُبال' پر آگیا ہے اور وہاں خلافت کا آغاز ہوسکتا ہے۔ حزب کے موجودہ رہنما اور انتہائی بالغ

النظر مصنف شیخ عبدالقدیم ظلوم کا صورت حال کے بارے میں خیال ہے؛ ''اس سرزمین کو اسلام کا گہوارہ بنانے اور باقی اسلام ممالک کے ساتھ متحد کرنے کا عظیم مقصد بہرحال مسلمانوں کو حاصل کرنا ہے اور اس مقصد کا حصول خلافت کے از سرِ نو قیام کے بغیر ممکن نہیں۔''

ابتدا، ڈھانچہ اور نظریات

حزب التحریر ۱۹۵۳ء میں شیخ تقی الدین النبہانی فلسطینی کی زیر قیادت، بے خانماں فلسطینیوں کے ہاتھوں سعودی عرب اور اردن میں تشکیل پذیر ہوئی۔ شیخ تقی الازہر یونیورسٹی قاہرہ کے گریجویٹ تھے۔ وہ فلسطین میں ایک اسکول کے استاد اور مقامی قاضی بھی تھے لیکن اسرائیل کی نئی مملکت کے قیام کا راستہ صاف کرنے کے لیے انھیں بھی جلاوطنی کا شکار ہونا پڑا۔ وہ ۱۹۵۳ء میں اردن میں مقیم ہوگئے اور وہیں انھوں نے اس تحریک کا آغاز کیا۔ دوران زندگی انھوں نے بہت سی کتابیں اور مضامین لکھے۔ حزب التحریر کا بنیادی فلسفہ انھی کی تحریروں سے ماخوذ ہے: ''عصر حاضر کی صورت حال نے مسلمانوں کے ذہنوں کو شدید پراگندگی کا شکار کر دیا ہے۔ بدچلن جمہوریت کے سوا، کوئی اور طرز حکمرانی ان کے تصور میں ہی نہیں آتا، کیوں کہ ان کے حکمرانوں نے اپنی اپنی ضرورت کے مطابق اسے بگاڑ یا سنوار کر اپنے عوام پر مسلط کیا ہوا ہے...... زیر نظر نکتہ یہ نہیں کہ بہت سی اسلامی ریاستیں قائم کی جائیں بلکہ ساری اسلامی دنیا میں ایک ریاست کا قیام مقصود نظر ہے۔'' یہ بات انھوں نے ۱۹۶۲ء میں ایک معروف کتاب 'اسلامی ریاست' میں کہی تھی۔ اس کتاب میں انھوں نے رسول اکرمؐ کی زندگی کا تجزیاتی جائزہ لیا ہے کہ انھوں نے ابتدا میں کس طرح اسلام کی اشاعت خفیہ طور پر کی، پھر اپنے مقاصد کی تبلیغ کے لیے کھل کر سامنے آگئے اور بالآخر جہاد کا حکم فرما دیا۔ رسول اکرمؐ کی زندگی کی جدید تعبیر اور ان کی رہنمائی میں اشاعت اسلام کے تین مراحل کا تذکرہ کرکے النبہانی حزب التحریر کے پیغام کو وسعت دینے اور اسلام کی ابتدائی تبلیغ کے سلسلے میں سیاسی ڈھانچہ تیار کرنے کے لیے اپنی جماعت کو ایک واضح لائحہ عمل دیتے ہیں۔

چنانچہ نبی اکرمؐ اور ان کے پیروکاروں کی مکہ سے مدینہ ہجرت، اسلامی تاریخ کا ایک تاریخی سفر؛ ان کے مطابق وہ وقت ہے جب 'دعوت اسلام کا ابتدائی مرحلہ' اسلامی معاشرے اور ریاست کے قیام کے مرحلے کی جانب بڑھا، اور اس کے بعد کا مرحلہ 'جہاد کے ذریعہ توسیع کا مرحلہ' تھا۔ یہی وہ عمل ہے جسے حزب التحریر وسط ایشیا میں دہرانا چاہتی ہے۔ ابتدائی دور کے مسلمانوں نے اپنے غیر مسلم مخالفین کے ہاتھوں جو تشدد اور ظلم برداشت کیا، اسے شیخ تقی 'ٹارچر، داخلی اور بیرونی پروپیگنڈہ اور پابندیوں' سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور یہی وہ حقیقی ردعمل ہے جس کا وسط ایشیا کے حکمرانوں کے ہاتھوں حزب التحریر کو آج سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ شیخ تقی، ابتدائی سلام کی تاریخ اور پیغام کو انتہائی، چابک دستی سے اپنی تحریروں میں جدید دور کے تقاضوں کے مطابق جہاد کے انقلابی پیغام کی شکل دے دیتے ہیں۔

اگر چہ حزب التحریر جہاد کو غیر مسلموں کے خلاف مسلمانوں کو متحرک کرنے کا ذریعہ سمجھتی ہے، تاہم دوسری انتہا پسند تنظیموں مثلاً اُسامہ بن لادن کے 'القاعدہ گروپ' وغیرہ کی طرح حزب مسلمان حکومتوں کی تشدد اور ہنگامہ آرائی کے ذریعے ہٹانے کی قطعی حمایت نہیں کرتی۔ وہ عوامی مقبولیت جیتنا چاہتی ہے اور اسے یقین ہے کہ ایک نہ ایک دن پُر امن احتجاج کے ذریعے اس کے حمایت کار وسط ایشیا کی حکومتوں کا تختہ الٹ دیں گے۔ وسط ایشیا کے جابرانہ ماحول میں یہ خوف اور حزب التحریر کی بڑھتی ہوئی مقبولیت؛ دونوں مل کر حکمرانوں کو تحریک کے خلاف مسلسل کریک ڈاؤن کرنے پر مجبور کیے ہوئے ہیں۔خصوصاً اسلام کریموف نے ازبکستان میں حد درجہ ناروا تشدد کا سہارا لیا ہوا ہے۔

اسلامی ریاست کے آئینی ڈرافٹ میں شیخ تقی بڑے اعتماد سے یہ پیش گوئی کرتے ہیں کہ بالآخر پارٹی اسلامی دنیا میں مکمل غلبہ حاصل کرلے گی اور غیر مسلم دنیا میں اسلام کی اشاعت شروع ہوجائے گی۔ شیخ کے 'مستقبل کی اسلامی ریاست' کے تصور میں ایک مکمل سیاسی ڈھانچہ کارفرما ہے جس میں اسلامی شوریٰ کا منتخب کردہ خلیفہ انتہائی مرتکز نظام میں مکمل اختیارات کا حامل ہوگا۔ اسے افواج، سیاسی نظام، معیشت اور خارجہ امور پر مکمل کنٹرول حاصل ہوگا۔شریعت کی بالا دستی ہوگی۔ عربی ریاستی زبان ہوگی اور خواتین کا کردار خاصا محدود ہوجائے گا۔ وزیر دفاع؛ جیسے امیر جہاد کا لقب دیا جائے گا......عوام کو غیر مسلم دنیا کے خلاف جہاد کے لیے تیار کرے گا۔ اس جہاد کی غرض سے ضروری فوجی تعلیم وتربیت پندرہ سال سے زیادہ عمر کے ہر مسلمان کے لیے لازمی ہوگا۔

وسط ایشیا میں تحریک کے لیڈروں نے مجھے بتایا کہ وہابی تحریک کے احیا کے دوران ہی سعودی عرب میں حزب التحریر کی ابتدا ہوئی تھی لیکن بعض ایشوز میں اختلاف کی وجہ سے حزب وہابی تحریک سے علیحدہ ہوگئی تھی۔ ''وہابیوں کے ساتھ ہمارا ایک مشترکہ منصوبہ تھا مگر جلد ہی ہم میں اختلافات پیدا ہوگئے اور یوں ہم علیحدہ ہوگئے۔حزب التحریر ہر ملک میں لوگوں کے ساتھ علیحدہ علیحدہ کام کرنا اور پُر امن ذرائع سے نفاذ شریعت چاہتی تھی۔لیکن وہابی انتہا پسند تھے اور وہ گوریلا جنگ اور اسلامی فوج تشکیل دینا چاہتے تھے۔'' یہ بات مجھے ازبکستان میں تحریک کے ایک رہنما؛ جسے میں علی کا فرضی نام دیتا ہوں، اس نے ۲۰۰۰ء کے موسم خزاں میں بتائی۔ اگرچہ حزب کے نظریات اب بھی وہابیوں کے بہت قریب ہیں، تاہم وسط ایشیا کی تمام اسلامی تحریکوں کو ازبکستان اور دوسری وسط ایشیائی ریاستیں کندہ ناتراش وہابی کا نام ہی دیتی ہیں۔ ایک زمانے میں حزب التحریر اخوان المسلمین کے بھی خاصا قریب تھی۔ اخوان نے سب سے پہلے ۱۹۳۰ء میں مصر میں سامراج کے خلاف اسلامی جدوجہد اور جدید اسلامی ریاستوں کی تشکیل کی اہمیت کو محسوس کرلیا تھا۔ اخوان کے پیغام کو پاکستان کی جماعت اسلامی، افغانستان کے احمد شاہ مسعود اور گلبدین حکمت یار اور تاجکستان کی جماعت احیائے اسلام نے مزید پروان چڑھایا۔

مشرق وسطیٰ میں پابندی لگنے کے بعد، اس کے بعض رہنماؤں نے مغرب کا رخ کیا اور یورپ میں،

خصوصاً جرمنی اور برطانیہ میں اپنے دفاتر قائم کرلیے۔ کہا جاتا ہے کہ لندن حزب التحریر کا اہم تنظیمی مرکز ہے۔ حزب یہاں فنڈز کی فراہمی اور کارکنوں کی تربیت کا انتظام کرتی ہے تاکہ وسط ایشیا میں تحریک کو تقویت دی جا سکے۔ حزب التحریر، برطانوی یونیورسٹیوں میں موجود مسلمان طلبا میں بے پناہ مقبول ہو رہی ہے۔ جب ۲۶ اگست ۲۰۰۱ء کو لندن کے علاقے ڈاک لینڈ میں حزب نے پاکستان کے سیاسی بحران پر بحث کے لیے کانفرنس بلائی تو تمام برطانیہ سے اس کے ہزارہا حمایتی وہاں اکٹھے ہوگئے۔ اس کانفرنس میں موجود سہولتوں کی وجہ سے حزب التحریر کی اعلیٰ انتظامی صلاحیتوں اور مالی وسائل کا اندازہ ہوا۔ معذور لوگوں کو بچوں کے لیے موقع پر طبی سہولتیں موجود تھیں۔ بک اسٹال لگائے گئے تھے۔ نماز کے لیے جگہ مخصوص کی گئی تھی اور انٹرنیٹ پر براہ راست ویب سائٹ کا سلسلہ جاری تھا۔ حزب التحریر کی مقبولیت کا دائرہ ترکی، مصر اور شمالی افریقہ تک پھیلا ہوا ہے اور اب یہ پاکستان میں بھی اپنی جڑیں پھیلا رہی ہے۔

حزب کے موجودہ رہنما شیخ ظلوم نسلاً فلسطینی ہیں اور جامعہ ازہر میں پروفیسر رہ چکے ہیں۔ انھوں نے بھی تحریک کے فلسفے اور طریق کار پر کافی کتابیں اور پمفلٹ شائع کیے ہیں۔ ان کا موجودہ ٹھکانہ غالباً یورپ میں ہے تاہم وہ بھی سربستہ راز ہے۔ وسط ایشیا میں حزب کے رہنماؤں کی تصاویر تک منظر عام پر آئیں اور نہ ہی یہ پتہ ہے کہ وہ لوگ ہیں، ان کی رہنمائی کا طریق کار کیا ہے اور کہاں انھوں نے اپنے مراکز قائم کیے ہوئے ہیں۔ ازبکستان میں 'علی' سے میرا طویل انٹرویو غالباً وسط ایشیا کی حزب التحریر کے رہنما سے میرا پہلا پبلک انٹرویو تھا۔ انتہائی خفیہ طریقے سے اس کا انتظام کیا گیا اور یہ شرط عائد کی گئی کہ میں ان کا نام اور ان کے ٹھکانے کا راز قطعاً ظاہر نہیں کروں گا۔ مجھے یقین دلایا گیا کہ مشرع شکل وصورت کا نوجوان علی روایتی ازبک لباس میں ملبوس ازبکستان کے بعض صوبوں میں قائم حزب کے مراکز میں ایک سینئر رہنما ہے۔ دوسری اسلامی انقلابی تحریکوں کے موازے حزب کی تاریخ، فلسفے، حکمت عملی اور سیاسی اٹھان پر اس کا حقیقی عبوران کے دعوے کی واضح تصدیق ہے۔

علی نے حزب کی خفیہ اور غیر مرتکز کارروائیوں کی وضاحت کی۔ پورے وسط ایشیا میں پانچ سے سات افراد پر مشتمل چھوٹے چھوٹے گروہ تشکیل دیے گئے ہیں تاکہ حکمرانوں کے لیے جماعت تک رسائی کے امکانات کم سے کم رہیں۔ ان گروہوں کو 'دائرہ' کا نام دیا گیا ہے اور یہ اسلام اور حزب کے پیغام کی توسیع کے لیے وقت اسٹڈی گروپس ہیں۔ دائرے کا سربراہ ہی پارٹی تنظیم کی اگلی سطح سے واقف ہوتا ہے۔ وہ اراکین کے ذمے ہفتہ وار فرائض سونپتا ہے اور وہ لوگوں میں گھل مل کر نئے 'دائروں' کی تشکیل کا کام کرتے ہیں۔ ازبک پولیس نے کچھ عرصہ پہلے اپنے بعض ایجنٹ حزب کی ابتدائی صفوں میں شامل کردیے تھے اور اس طرح 'دائروں' کے کئی اراکین کو گرفتار بھی کرلیا، تاہم وہ رہنماؤں کے سلسلوں تک نہیں پہنچ پائی۔ ۲۹ مئی ۲۰۰۱ء کو ماسکو میں روسی پولیس کے ہاتھوں نادر علی یوف کی گرفتاری آج تک کی سب سے اہم کامیابی سمجھی جاتی ہے۔ نادر علی کے بارے

میں شبہ ہے کہ وہ ازبک حزب التحریر کے اہم رہنما ہیں۔ انھیں ازبکستان کی تحویل میں دے دیا گیا ہے۔

لیکن حزب التحریر ایک تصور کے طور پر ابھری۔ سوویت یونین کے خاتمے کے وقت یہ تحریک وسط ایشیا میں سرے سے موجود ہی نہیں تھی۔ پہلے پہل آنے والے ایشیائی اور عرب مشنریوں میں حزب شامل نہیں تھی۔ ازبک حکام کے مطابق ۱۹۹۵ء تک کسی کو حزب کے نام کا بھی پتہ نہیں تھا۔ انھی دنوں صلاح الدین نامی ایک اردنی باشندہ تاشقند آیا اور اس نے دو ازبک ساتھیوں کی مدد سے حزبی دائرے کی بنیاد رکھی۔ حزب کے پمفلٹ پہلی بار ۱۹۹۵-۹۶ء میں ازبکستان میں خفیہ سرگرمی کے طور پر سامنے آئے۔ حکمرانوں نے انھیں بے ضرر سمجھ کر نظر انداز کر دیا۔ (ایک وجہ یہ بھی تھی کہ یہ عربی زبان میں تھے اور بہت کم لوگ انھیں سمجھ سکتے تھے) لیکن جیسے ہی اس تحریک کے مراکز تاشقند اور فرغانہ کی وادیوں میں قائم ہوئے اور وہاں سے پورے ازبکستان، تاجکستان اور کرغیزستان میں ان کا حلقہ وسیع ہونے لگا، علاقائی حکمرانوں نے ان کے خلاف کریک ڈاون شروع کر دیا۔ علی کے دعوے کے مطابق صرف تاشقند میں حزب کے ساٹھ ہزار حامی موجود ہیں، دوسرے شہروں میں بھی ان کے ہزارہا حامی ہیں ۱۹۹۹-۲۰۰۰ء کے درمیان حزب کے حامیوں کی بڑے پیمانے پر پورے وسط ایشیا میں گرفتاریاں ان کے دعوے کی سچائی کا ثبوت ہیں۔ حزب التحریر کا لٹریچر اب ازبک، تاجک اور کرغیز زبانوں میں باقاعدہ ترجمہ ہو رہا ہے۔ پارٹی میگزین الوائی (ضمیر) اور اسلامی ریاست، اسلام کا معاشی نظام، خلافت کو کس طرح تباہ کیا گیا (النبہانی اور ظلوم کی تصانیف) جیسی ساری کتابوں کے ان تینوں زبانوں اور روسی زبان میں ترجمے موجود ہیں۔

جزوی طور پر حزب التحریر کا غیر معمولی پھیلاؤ ٹیکنالوجی کے ذریعے واضح کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ حزب چودہ سو سال پہلے کے دور سے روحانی تقویت حاصل کرتی ہے لیکن وہ ازمنہ وسطیٰ کی ریاست کی تشکیل نو کی ہرگز خواہاں نہیں۔ ازبک اسلامی تحریک کے برعکس، حزب غیر مسلم معاشروں اور ثقافتوں کی کامیابیوں کو تسلیم کرتی ہے اور مستقبل کی خلافت کے لیے انھیں اپنانا بھی چاہتی ہے۔ درحقیقت حزب اپنے پیغام کو پھیلانے کے لیے جدید ٹیکنالوجی کے بھرپور استعمال پر یقین رکھتی ہے۔ حزبی 'دائروں' کے اراکین کی گرفتاری سے یہ راز فاش ہوا کہ وہ کمپیوٹر ڈسک، ویڈیوز، جدید پرنٹنگ اور فوٹو کاپی مشینیں اور ایمیل کا بے اندازہ استعمال کرتے ہیں۔ حالاں کہ یہ سب ایشا وسط ایشیا میں ابھی عام مروج نہیں اور عام لوگوں کی اس ٹیکنالوجی تک قطعی رسائی نہیں۔ حزب کا زیادہ تر سامان بیرونی ممالک سے ہی لایا گیا تھا۔ غالباً بعض سینئر کسٹم حکام کی خفیہ معاونت بھی اس میں شامل تھی۔ شب نامہ، حزب التحریر کا سب سے پسندیدہ انداز پروپیگنڈہ ہے۔ راتوں رات اسے چھاپ کر اخبار کی طرح لوگوں کے گھروں میں ڈال دیا جاتا ہے۔ ۱۹۸۰ء کے عشرے میں سوویت قبضے کے دوران سب سے پہلے یہ طریق کار افغان مجاہدین نے اپنایا تھا۔ رات کے وقت گاؤں کی دیواروں پر پوسٹر بھی چسپاں کر دیے جاتے ہیں۔ بعض اوقات تو یہ پوسٹرز پولیس تھانوں کی دیواروں پر بھی آویزاں نظر آتے ہیں۔

حزب التحریر گلوبلائزیشن کے تمام تر طریقوں اور ٹیکنالوجی سے بھر پور استفادہ کرتی ہے۔ دراصل ایک عالم گیر اسلامی حکومت کی تشکیل کے حزبی مقصد کو گلوبلائزیشن کے مغربی تصور سے ملتے جلتے اسلامی انقلابیت پسند تخیل سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ تاہم حزب جدید سیاسی ریاست؛ جس کی بنیادیں قوم پرستی، جمہوریت، سرمایہ داری یا سوشلزم جیسے مغربی نظریات پر استوار ہیں، کو مکمل طور پر مسترد کرتی ہیں۔ وہ ثقافت کی مختلف شکلوں اور لہو و لعب کی بھی مخالف ہے۔ عورتوں کی تعلیم کی حامی ہونے کے باوجود انھیں گھروں تک محدود کرنے کی قائل ہے۔ طالبان اور وہابیوں کے استدلال کی طرح ان کا بھی کہنا ہے کہ شریعت کا نفاذ لوگوں کے تمام نسلی، سماجی اور معاشی مسائل کو حل کر دے گا۔ فرانسیسی اسکالر اولیور رائے ایسی تحریکوں کو 'نو بنیاد پرست' کا نام دیتا ہے، کیوں کہ یہ پہلی قسم کی تحریکوں کی نسبت کم سیاسی ذہن کی مالک ہوتی ہیں۔ اولین قسم کی تحریکیں شریعت کے نفاذ پر زور دیتی ہیں اور انھیں ایک حقیقی اسلامی ریاست کی تعریف سے کوئی خاص تعلق نہیں ہوتا۔''

جہاں اخوان سے متاثر تحریکیں ریاستی اقتدار پر قبضہ کرنے اور پھر ہر ملک کو اسلامی ریاست کی شکل دینے کی کوششیں کرتی ہیں، وہاں طالبان، حزب التحریر اور اسلامی ازبک تحریک نئی دیوبندی وہابی روایت کا حصہ ہیں جو اقتدار پر قبضے کو شریعت کے نفاذ اور سماجی رویوں کی تبدیلی کا محض ایک راستہ تصور کرتی ہیں۔ انھیں یقین ہے کہ اقتدار پر کنٹرول کے بعد اسلامی سیاسی ریاست خود بخود تشکیل پا جائے گی۔ خلافت کی تشکیل کے بعد وسط ایشیا کے خطرناک معاشی اور سماجی مسائل سے کس طرح عہد برآ ہوا جائے گا، اس موضوع پر حزب کے حلقوں میں کوئی خاص بحث و مباحثہ نظر نہیں آتا۔ حزب کا لٹریچر جہادی فوج کے قیام کو بے پناہ اہمیت دیتا ہے، لیکن اس کی تنخواہوں کی ادائیگی یا معاشی اور سماجی خدمات کی انجام دہی کے پہلوؤں کو سرے سے نظر انداز کر دیتا ہے۔ عام لوگ عثمانی خلافت سے اپنی عقیدت کی وجہ سے بھی حزب میں کشش محسوس کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ حزب التحریر ایسی عظیم خلافت کا احیا چاہتی ہے۔ عثمانی خلافت کا دارالخلافہ استنبول تھا اور ازمنہ وسطیٰ کی ساری اسلامی دنیا بشمول مشرق وسطیٰ اور بلقان پر اس کی حکمرانی تھی۔ وہ عثمانی حکومت کے تحت مسلمان قوموں کے اتحاد کی داعی تھی اور ترک نسل ازبکوں کو یہ نظریہ بہت پُر کشش لگتا ہے۔ ترکی افواج کے مصلح اور جدت پسند کمال اتاترک نے ۱۹۲۵ء میں خلافت کا خاتمہ کر دیا تھا۔ حزب کو یقین ہے کہ خلافت کے خاتمے میں عالمی صیہونی تحریک کے ساتھ مغربی سازش پوری طرح کارفرما تھی۔ وسط اور جنوبی ایشیا میں اسی وقت سے بشمول حزب التحریر بہت سی تحریکیں خلافت کے احیا کے لیے جدوجہد کرتی رہی ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ حزب اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتی ہے کہ عثمانی خلافت نے نہ صرف مختلف اسلامی مکاتب فکر کو پھلنے پھولنے کا پورا موقع دیا تھا بلکہ بلقان جیسے علاقوں میں غیر مسلم قومیتوں کو بھی خاصا برداشت کیا تھا۔ یہ حقیقت حزب کے نظریات کے بالکل برعکس ہے۔

حزب التحریر نے اسلامی حکومت کا نظریہ تو بے شک اختیار کر لیا ہے مگر اس کے تصورات انتہائی سادہ اور تاریخی تناظر سے بالکل عاری ہیں۔ انھیں وسط ایشیا کی اسلامی روایات کو اجاگر کرنے سے بھی کوئی خاص دلچسپی

نہیں۔حزب تصوف یا اس کے کسی قسم کے اظہار کی بھی شدید مخالف ہے۔مثلاً وسط ایشیا میں مزاروں اور وہاں پر عبادات کا اہتمام صدیوں پرانی روایت ہے اور حزب اسے پسند نہیں کرتی۔اگر چہ اس کے رہنماؤں کا دعویٰ ہے کہ وہ جدت پسندوں کی فکر سے خاصے متاثر ہیں لیکن ان کے تصورات میں جدت پسندی کا ذرا سا اثر دکھائی نہیں دیتا۔جدید ٹیکنالوجی کو اپنا لینے کا یہ مفہوم نہیں کہ اسلام کے متعلق جدید تصورات کو بھی تسلیم کرلیا جائے۔وہابیوں کی طرح، حزب التحریر بھی یہودیوں اور اسرائیل کی کھلم کھلا مخالف ہے۔حزب کے لٹریچر میں کریموف کو ایک یہودی 'اسرائیل کا پٹھو' اور 'عالمی صیہونی سازش' کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔حزب کے رہنما یہ بھول جاتے ہیں کہ خاصی بڑی یہودی کمیونٹی پچھلے دو ہزار سال سے وہاں آباد ہے۔بیسویں صدی کی ابتدا میں وسط ایشیا میں دو لاکھ یہودی موجود تھے۔انھیں آج بھی بخاران کے نام سے پکارا جاتا ہے۔''ہم یہودیوں کو جان سے نہیں مارنا چاہتے لیکن انھیں وسط ایشیا سے نکل جانا چاہیے، کیوں کہ ان کا اس سرزمین سے کوئی تعلق نہیں۔''علی بصد اصرار کہتے ہیں۔

وہابیوں ہی کی طرح حزب بھی شدید شیعہ مخالف جذبات رکھتی ہے۔اگر وہ اقتدار میں آ گئی تو وسط ایشیا سے سارے شیعہ مسلمانوں کو نکال دے گی۔اس کا مطلب ہے کہ جنوبی ازبکستان اور مشرقی تاجکستان میں شیعہ برادری کو نہیں رہنے دیا جائے گا۔بقول علی ''ہم شیعوں اور شیعہ عقیدے کے سخت مخالف ہیں کیوں کہ یہ اسلامی مسلک نہیں ہے۔'' وہابیت سے مماثل ان انتہا پسند نظریات کا وسط ایشیائی اسلام کے مرکزی دھارے سے کوئی تعلق نہیں۔یہاں کے لوگ دوسرے نظریات و عقائد اور مذہبی اقلیتوں کے متعلق ہمیشہ سے خاصے وسیع القلب اور روادار رہے ہیں۔حزب نے عرب دنیا کے نظریات کی درآمد کے ساتھ ساتھ مقامی اسلامی انقلابی کیمپ میں بھی بحث و مباحثے اور تنازعات کو خاصی ہوا دی ہے۔وسط ایشیا میں ان نظریات کی پذیرائی مشکل نظر آتی ہے۔حزب کے رسالے مقامی دباؤ یا عوامی مسائل کا سرے سے کوئی تذکرہ ہی نہیں کرتے۔لگتا ہے کہ یہ تحریریں مقامی طور پر تقسیم کیے جانے کے بجائے بین الاقوامی تناظر کو مدنظر رکھ کر بیرون ملک ہی لکھی جاتی ہیں۔وہ اسرائیل فلسطینی تنازعے یا 'اسلام کے خلاف نام نہاد یہودی سازش' جیسے اسلامی دنیا کے بین الاقوامی مسائل کی طرف بھرپور توجہ دے رہے ہوتے ہیں اور وسط ایشیا کے لوگوں کی حقیقی تکالیف؛ آسمان سے باتیں کرتی قیمتیں، بے روزگاری اور تعلیمی سہولتوں کے فقدان کے بارے میں ایک اچٹتی نگاہ بھی نہیں ڈالتے۔

حزب کا بظاہر عجیب و غریب مگر انتہائی قوی عقیدہ ہے کہ ماضی میں سرگرم اسلامی انقلابی تحریکیں یا حزب کی ہم عصر تحریکیں بالآخر 'غلط' ثابت ہو جائیں گی اور حزب ہی حقیقی اسلامی تحریک کے طور پر نمودار ہوگی۔''قرآن اور حدیث کے مطابق دنیا کے خاتمے کے وقت تہتر اسلامی تحریکیں موجود ہوں گی، جن میں صرف ایک جماعت حق پر ہوگی۔یہ بات صرف اللہ کے علم میں ہے کہ کون سی جماعت حق پر ہوگی۔'' علی نے وضاحت کی۔حزب کے دعوے کی بنیاد قرآن کی یہ آیت ہے؛ ''تم میں سے ایک گروہ ایسا ہونا چاہیے جو لوگوں کو نیکی کی دعوت دے۔

اچھے کاموں کا حکم دے اور برائیوں سے روکے۔ اور یہی لوگ بلاشبہ کامیاب ہونے والے ہیں۔''

وسط ایشیائی ریاستوں میں حزب التحریر

عمومی علاقائی مفادات سے لاتعلقی اور دوسرے اسلامی عقائد کے خلاف عدم رواداری کے باوجود حزب التحریر وسط ایشیا میں تیزی سے مقبول ہوتی جارہی ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ حزب ایک پُر امن تحریک ہے۔ ازبک اسلامی تحریک سے اظہار ہمدردی کرنے کے باوجود وہ گوریلا کارروائیوں پر یقین نہیں رکھتی۔ اس کے بجائے حزب اس لمحے کی منتظر ہے جب اس کے لاکھوں حامی اٹھ کھڑے ہوں گے اور عوامی اکثریت کے بل پر وسط ایشیا کے حکمرانوں کا تختہ الٹ دیں گے؛ خصوصاً کریموف کی حکومت کا۔ اس طرح کے تصورات ماضی کی عیسائی تحریکوں سے خاصے مماثل نظر آتے ہیں۔ حزب کے مقاصد کی دھندلاہٹ کو اس کی اعلیٰ تنظیمی صلاحیتیں صاف اور واضح کردیتی ہیں۔ حزب کے لیڈر پوری طرح پُر اعتماد ہیں کہ وہ کریموف کے انتہائی قریبی حلقے تک میں اپنا اثر پیدا کررہے ہیں۔ فوج، خفیہ اداروں اور نوکر شاہی کے اعلیٰ طبقے میں بھی ان کے حامی خاصی تعداد میں ہیں؛ مثلاً کسٹمز کا محکمہ ان کے پروگرام کو بڑھانے میں خاصا معاون ہے۔ جماعت احیائے اسلام اور ازبک اسلامی تحریک کے برعکس؛ جنھیں حقیقی حمایت دیہاتی علاقوں اور زراعت پیشہ لوگوں سے ملتی ہے، حزب کے اکثر کارکن اور حامی شہری، دانشوروں، کالج کے طلبا، تعلیم یافتہ مگر بے روزگار نوجوانوں، فیکٹری مزدوروں اور اساتذہ پر مشتمل ہیں۔ وسط ایشیا میں حزب التحریر کے گرفتار کارکنوں میں زیادہ تر تعلیم یافتہ نوجوان؛ جن کی عمریں بمشکل بیس سال کے اردگرد ہیں، شہری باشندے ہیں۔

درحقیقت حزب کے سائز اور انتظامی ڈھانچے کے متعلق معلومات کا ایک بہترین ذریعہ ان کی گرفتاریوں کا ریکارڈ ہے۔ وادی فرغانہ سے ملحق خوبند میں تاجک طلبا اور ازبک نسل کے لوگوں کی بے پناہ گرفتاریاں ہوئی ہیں۔ تاہم خوبند سے چند میل دور واقع دیہاتوں میں کسی کو بھی نہیں پکڑا گیا۔ زراعت پیشہ کسانوں نے حزب التحریر کا نام تک نہیں سنا، حالاں کہ ازبک اسلامی تحریک سے سبھی واقف ہیں۔ اسی طرح کرغیزستان کے شہر اوش میں، جہاں ۴۰ فیصد آبادی ازبک ہے، حزب کے لاتعداد سرگرم حامیوں کو گرفتار کیا گیا لیکن اس کے برعکس ازبک اسلامی تحریک کے ایک اہم مرکز باتکن میں کوئی گرفتاری نہیں ہوئی، کیوں کہ اس دیہاتی علاقے میں حزب التحریر سے مکمل لاعلمی نظر آتی ہے۔ یہ واضح رہے کہ ازبکستان میں ازبک اور وسط ایشیا میں ازبک نسل کے افراد کی ایک بہت بڑی تعداد حزب التحریر کی سرگرم حامی ہے۔ تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ حزب وسط ایشیا کے تمام علاقوں میں تیزی سے مقبولیت حاصل کررہی ہے۔

کریموف کی پارلیمنٹ نے مئی ۱۹۹۸ء میں آزادیٔ رائے اور مذہبی تنظیموں کا قانون منظور کیا اور ساتھ ہی ازبکستان میں حزب کے خلاف وسیع پیمانے پر کریک ڈاؤن شروع کردیا۔ اس قانون کے تحت عبادت کی

آزادی کو بہت محدود کر دیا گیا۔ پولیس ہر اس آدمی کے پیچھے لگ جاتی جس نے داڑھی رکھی ہوتی یا جس کی ایک سے زیادہ بیویاں ہوتیں۔ پاکستان یا افغانستان جانے والے کسی بھی آدمی کو پولیس کی تفتیش کا سامنا کرنا پڑتا۔ پرہیزگار مسلمانوں کو عبادت کرنے کی اجازت نہیں دی جاتی تھی۔ اپنے بچوں کے مفروضہ جرائم پر والد کو جیل بھیجا جا سکتا تھا۔ تمام مسلمان جماعتوں کو حکومت سے رجسٹریشن کرانا لازمی تھی اور اسلام کی تبلیغ غیر قانونی قرار دے دی گئی۔ برقع یا حجاب کے استعمال پر عورتوں کو گرفتار کیا جا سکتا تھا۔ وسط ایشیا میں ہیومن رائٹس واچ کے ڈائریکٹر ہولی کارٹر نے اس قانون کو دنیا کے انتہائی مانع مذہب قانون سے تعبیر کیا۔ ''حکومت سارے مسلمانوں کو ایک ہی انداز میں دیکھ رہی ہے، چاہے وہ مجرمانہ ذہن کے مالک ہوں یا سیدھے سادے داڑھی والے مسلمان جو مسجدوں میں نماز پڑھنے جاتے ہیں۔'' انھوں نے یہ بات زور دے کر کہی۔

قانون پاس کیے جاتے وقت کریموف نے پارلیمنٹ میں اسلامی بنیاد پرستوں کے خلاف بے پناہ زہر اگلا۔ ایمنسٹی انٹرنیشنل کے مطابق ۱۹۹۹ء کے پہلے چھ ماہ میں عدالتوں نے پچپن افراد کو سزائے موت سنائی جن میں سے پندرہ پر عمل درآمد بھی ہو گیا۔ ان میں سے کئی افراد حزب التحریر کے رکن تھے۔

حزب التحریر کا دعویٰ ہے کہ ازبکستان کی جیلوں میں اس وقت ایک لاکھ سے زیادہ سیاسی قیدی موجود ہیں۔ یہ تعداد یقیناً انتہائی حیران کن ہے اور مبالغہ آمیز بھی۔ امریکی محکمہ خارجہ کی انسانی حقوق کی رپورٹ میں اندازہ لگایا گیا ہے کہ جنوری ۱۹۹۹ء اور اپریل ۲۰۰۰ء کے درمیان ازبکستان میں تقریباً پانچ ہزار افراد کو گرفتار کیا گیا۔ ازبکستان کی انسانی حقوق کی تنظیم نے سیاسی قیدیوں کی انتہائی صحیح تعداد چھاپی ہے جس کے مطابق ۲۰۰۱ء کے موسم گرما میں وہاں ۷۶۰۰ سیاسی قیدی تھے جن میں سے غالباً ۵۱۵۰ قیدیوں کا تعلق حزب التحریر سے تھا، باقی ۱۶۰۰ قیدی ازبک اسلامی تحریک یا دوسری وہابی جماعتوں کے تھے۔ سیاسی قیدیوں کے طوفان کو تھامنے کے لیے کاراکلپکستان میں جسلیک کے فوجی کیمپ میں ایک انتہائی محفوظ جیل تعمیر کی گئی ہے۔ وزارت داخلہ نے اس جیل کو سزایافتگان کی کالونی نمبر کے آئی این ۶۴/۷۴ کا نام دیا ہے اور مقامی طور پر اسے ایک ایسی جگہ سمجھا جاتا ہے ''جہاں سے کوئی واپس نہیں آتا۔'' باہر کے لوگوں بشمول قیدیوں کے اہل خانہ کے لیے یہاں آنے کی مکمل ممانعت ہے، ضرورت سے زیادہ قیدیوں کی بھرمار (آج کل اس میں آٹھ سو قیدی رکھے گئے ہیں)، گرمی، سہولتوں کی کمی اور گندا پانی (جس سے ہیپاٹائٹس کے ذریعے کئی اموات بھی واقع ہوئیں) کی وجہ سے جیل کے حالات انتہائی ناگفتہ بہ ہیں۔ مسلمانوں کو نماز ادا کرنے یا قرآن کی تلاوت کی ممانعت ہے اور تمام قیدیوں سے جبری مشقت لی جاتی ہے۔ جسلیک جیل کی ناگفتہ بہ صورت حال یا شدید ٹارچر کے ہاتھوں کئی درجن افراد کی ہلاکت کی رپورٹیں ملی ہیں۔ انسانی حقوق سوسائٹی ازبکستان کے اندازے کے مطابق یہاں ۲۰۰۰ء اور ۲۰۰۱ء کے دوران پچاس افراد ہلاک ہو گئے۔

ہیومن رائٹس واچ کی اکیشیا شیلڈز نے ازبکستان میں انسانی حقوق کی بگڑتی ہوئی صورت حال پر خاصی

روشنی ڈالی ہے۔ انھوں نے ستمبر ۲۰۰۰ء میں امریکی کانگریس کے ایک پینل کے سامنے واضح ثبوت پیش کیے۔
''ازبک پولیس اور سیکورٹی فورسز نے ہزارہا نیک مسلمانوں کو گرفتار کرلیا ہے۔ یہ گرفتاری قطعی غیر قانونی اور امتیازی نوعیت کی ہیں۔ وہ غیر رجسٹرڈ اسلامی گروہوں سے تعلق رکھنے والے ان لوگوں کو نشانہ بناتے ہیں جو ریاستی مقبوضہ مساجد سے باہر اپنے مذہبی فرائض ادا کرتے ہیں یا ان کے پاس اسلامی لٹریچر موجود ہوتا ہے۔ پولیس عموماً ان نظر بندوں کو تشدد کا نشانہ بناتی ہے اور طرح طرح کی دھمکیاں دے کر خوف زدہ کرتی ہے۔ طبی سہولیات اور قانونی مشاورت کے حق سے محروم رکھتی ہے اور بسا اوقات ان افراد کو تہ خانوں میں چھ چھ ماہ تک قید تنہائی کا شکار رکھا جاتا ہے۔ عدالتی کارروائی انتہائی غیر منصفانہ ہوتی ہے، کیوں کہ جج اپنے طریق کار کے مطابق آزاد مسلمانوں کو ان کے مذہبی اعتقادات اور تعلق کی بنا پر لمبی سزائیں سنانے پر تلے ہوتے ہیں۔ وہ ٹارچر کے الزامات کو نظر انداز کر کے استغاثہ کے خود ساختہ الزامات کو ہی ثبوت مان لیتے ہیں۔ اکثر اوقات محض استغاثہ کا بیان ہی سزا سنانے کے لیے کافی ہوتا ہے۔''

ہیومن رائٹس واچ کے مطابق، حکومت نے محلّہ دار نگران کمیٹیاں تشکیل دیں تا کہ مشتبہ یا بیرونی افراد کی آمد و رفت کی نگرانی کی جا سکے، اس کے نتیجے میں گرفتاریوں کی شرح ڈرامائی طور پر بڑھ گئی۔ ۲۰۰۰ء میں اندازاً محلّہ کمیٹیوں نے دس ہزار سات سو ایسے افراد کو شناخت کیا جنھیں ریاست کا دشمن سمجھا جاتا تھا اور وہ پولیس کی تفتیشی فہرست پر تھے۔

اسی اثنا میں اعتراف کرانے کے لیے وسیع تشدد کا سہارا لیا گیا۔ ''لوگوں کو عموماً انتہائی وحشیانہ انداز میں مارا پیٹا جاتا ہے یا ہلاک کر دیا جاتا ہے۔ تشدد کی کئی دوسری صورتیں بھی ہیں، مثلاً لوگوں کے ناخنوں میں سوئیاں چبھونا یا لوگوں کے سروں پر پلاسٹک بیگ ڈالنا تا کہ ان کی سانس الجھ جائے۔ لوگوں کے ساتھ جسمانی تشدد کا بے مہابا استعمال ہوا ہے جس کے نتیجے میں کئی لوگ جان سے ہاتھ دھو بیٹھے۔'' ازبک انسانی حقوق کی آزاد تنظیم کے چیئر مین میخائل اردزینوف کا کہنا ہے؛ ''۱۳ مارچ ۲۰۰۰ء کو تاشقند میں گرفتار کیے گئے حزب التحریر کے رکن رستم نور بایوف کو شدید تشدد کا نشانہ بنا کر نظر بندی کے مرکز میں پانچ دن میں ہی ہلاک کر دیا گیا۔ امان اللہ نذیر وف؛ جنھیں ۱۹۹۹ء میں حزب کا رکن قرار دے کر سزا سنائی گئی تھی، دسمبر ۲۰۰۰ء میں نوائی کی جیل میں وفات پا گئے۔ ۱۵ ستمبر ۲۰۰۰ء کو تاشقند میں عدالتی کارروائی کا سامنا کرنے والے حزب کے پندرہ اراکین نے دعویٰ کیا کہ انھیں زدوکوب کیا گیا، بجلی کے جھٹکے لگائے گئے اور اعتراف جرم کرانے کے لیے انھیں گارڈز کے ذریعے جنسی تشدد کا نشانہ بھی بنایا گیا۔ جج نے ان کے بیانات کا کوئی نوٹس نہیں لیا بلکہ انھیں بارہ سے سولہ سال تک کی سزائیں سنا کر جسلیک جیل بھجوا دیا گیا۔'' پولیس گرفتاریوں کو جائزہ قرار دینے یا رشوت لینے کے لیے عام لوگوں کو منشیات کی معمولی مقدر، ہتھیار، اسلحہ یا اسلامی لٹریچر رکھنے اور رنگے ہاتھوں پکڑنے کا باقاعدہ ڈرامہ رچاتی ہے۔ اس غیر قانونی کارروائی کا سب سے زیادہ اور مسلسل نشانہ حزب التحریر کے مشتبہ اراکین کو بنایا جاتا ہے۔ یہ

ہیومن واچ کی ہولی کارٹر کی رپورٹ ہے۔

حزب کی عمومی سرگرمیوں کے متعلق کوئی خاص اطلاعات نظر نہیں آتیں اور اس کے مشتبہ اراکین پر چلنے والے مقدمات بھی ان کی تنظیمی صلاحیتوں اور مقبولیت پر کوئی روشنی نہیں ڈالتے۔ ۲۰ جولائی ۲۰۰۰ء کو ویزک کی ایک عدالت نے حزب کے پندرہ اراکین کو سترہ سال قید کی سزا سنائی۔ ان کے رہنما تیس سالہ معروف ایشونوف کو دو حزبی گروہ چلانے، دوسوافراد کو حامی بنانے اور پمفلٹ کی تقسیم کے الزام میں سزا سنائی گئی۔ اپریل ۲۰۰۰ء میں وادی فرغانہ کے ۱۵۷ افراد کی ایک فہرست حکومت کی جانب سے جاری کی گئی جنھیں وہ صرف حزب کے پمفلٹس تقسیم کرنے کے جرم میں گرفتار کرنا چاہتی تھی۔ اسی جون میں کرغیزستان کے صوبے جلال آباد میں حزب کے ۵۳ اراکین کو تخریب کاری کے الزام میں مقدمات کا سامنا کرنا پڑا۔ ان مقدمات کی کارروائی سے پتہ چلا کہ حزب محلّہ مساجد چلا رہی تھی، رات کو پمفلٹ تقسیم کرتی تھی، ہفتہ وار اسٹڈی گروپ چلائے جاتے تھے جہاں چائے وغیرہ کے ساتھ اسلامی موضوعات پر بحث کی جاتی، نماز پڑھی جاتی اور قرآن کی تلاوت کی جاتی۔ یہ محلّہ وار گروپس یا ضیافتیں ازبک دائرہ کی کرغیزی شکل تھے۔

وادی فرغانہ میں اپنے مختصر مراکز سے حزب التحریر انتہائی تیزی سے کرغیزستان اور تاجکستان کے علاقوں میں پھیلنے لگی۔ ۲۰۰۱ء کے موسم گرما تک کرغیز جیلوں میں حزب التحریر کے ۱۵۰ مشتبہ اراکین قید تھے۔ ان کی زیادہ تر تعداد اوش کے قید خانوں میں تھی۔ ۲۰۰۰ء اور بعد ازاں اوش کی عدالتوں میں حزب التحریر کے ملزمان کے مقدمات ہی دکھائی دیتے تھے۔ ان میں سے بعض ملزموں کی عمریں بمشکل اٹھارہ سال تھیں۔ مئی ۲۰۰۰ء میں اٹھارہ سے پچیس سال تک کی عمر کے حزب کے چار سرگرم حامیوں پر مقدمہ چلایا گیا، جب کہ چودہ دوسرے ملزموں کے خلاف مقدمے کی کارروائی ابھی جاری تھی۔ ''تمام ملزمان اپنے مقاصد کا برملا اظہار کرتے ہیں اور ان کا دعویٰ ہے کہ وادی فرغانہ میں اسلامی ریاست کی تشکیل کے مقدس مقاصد کے حصول کے لیے وہ ہر قربانی دینے کے لیے تیار ہیں۔'' اوش میں پبلک سیکورٹی کے سربراہ طالفت رزاقوف نے اپنی رائے دی۔ ان نوجوانوں نے اپنے دفتر کو تمام ضروری ساز وسامان سے آراستہ کر رکھا تھا۔ وہیں انھیں حزب کے احکامات اور اس کا لٹریچر بذریعہ ایمیل موصول ہوتے تھے۔ وہ انھیں کرغیزی زبان میں ترجمہ کرتے اور پھر تقسیم کرنے کے لیے ان کی فوٹو کاپیاں کر لیتے۔ وہ آڈیو اور ویڈیو کیسٹوں کا استعمال بھی عام کرتے تھے۔ کرغیز نیشنل گارڈ کمانڈر لیفٹننٹ جنرل عابدی چاٹ بایوف نے جون ۲۰۰۰ء میں دعویٰ کیا کہ حزب کی خفیہ مشنری سرگرمیوں کا ساتھ دینے کے لیے تین سو کرغیز باشندے افغانستان میں باقاعدہ تربیت لے رہے تھے۔ ۲۰۰۱ء کے ابتدائی تین ماہ میں حزب کے چالیس مشتبہ اراکین کو گرفتار کر کے ان پر مقدمات چلائے گئے۔

کرغیزستان میں بڑھتی ہوئی غربت اور عوامی مسائل کے حل میں حکومتی ناکامیوں اور کرپشن کی انتہا پر عوامی ردعمل نے حزب التحریر کی حمایت میں بے پناہ اضافہ کیا ہے۔ آبادی میں بے تحاشا اضافے نے غربت

کے مسئلے کو اور بھی گمبھیر بنا دیا ہے۔ ۲۰۰۰ء کی مردم شماری سے پتہ چلتا ہے کہ کرغیزستان کی آبادی ۴۸ ملین ہے جو ۱۹۹۱ء کے مقابلے میں ۱۳ فیصد بڑھ گئی ہے۔ اوش میں اضافے کی شرح ۲۳ فیصد تک چلی گئی، کیوں کہ بے روزگار کسانوں کا ایک طوفان شہروں میں اُمڈ آیا ہے۔ بشکیک کی موجودہ آبادی گیارہ لاکھ ہے، حالاں کہ وہاں ملازمتوں کی صورت حال کوئی خاص خوشگوار بھی نہیں۔ ۲۰۰۱ء میں ورلڈ بینک کی رپورٹ کے مطابق ۸۸ فیصد آبادی کا گزارہ بمشکل ۷ ڈالر فی ماہ کے لگ بھگ تھا اور سالانہ اوسط تنخواہ ۶۵ ڈالر کے قریب تھی، جب کہ گزارے کی کم از کم سطح کا اندازہ سالانہ ۲۹۵ امریکی ڈالر کے لگ بھگ تھا۔ ۱۹۹۰ء اور ۱۹۹۶ء کے دوران کرغیزستان کی داخلی خام پیداوار ۴۷ فیصد کم ہو کر بمشکل آدھی رہ گئی تھی۔ صنعتی پیداوار ۱۶ فیصد کم ہوگئی۔ زرعی پیداوار ۳۵ فیصد اور سرمایہ کاری ۵۶ فیصد کی سطح پر آ گئی۔

تباہ کن غربت اور گھرانوں کی مایوسی کی انتہا کا عالم یہ تھا کہ بین الاقوامی تنظیم برائے مہاجرین کی ایک رپورٹ کے مطابق چار ہزار کرغیز خواتین اور لڑکیوں کو متحدہ عرب امارات، چین، ترکی اور یورپ تک میں جسم فروشی کے دھندے کے لیے فروخت کر دیا گیا۔ ''انسانوں کی اسمگلنگ اس وقت کرغیزستان کی سب سے بڑی صنعت بن چکی ہے......اس نے سیاحت کو بہت پیچھے چھوڑ دیا ہے اور منشیات کی اسمگلنگ کے بعد اس کی اہمیت سب سے زیادہ ہے۔'' اس حقیقت کا اظہار کرغیزستان میں اقوام متحدہ کے مشن کے سربراہ ارکان مراد نے کیا۔

غربت نے بہت سے نوجوانوں کو افغانستان سے افیم کی اسمگلنگ کی راہ بھی سجھا دی ہے۔ یہ ایک ایسا سماجی مسئلہ ہے جس پر آج کل کرغیزی پریس میں خاصا شور مچا ہوا ہے۔ ۱۹۹۹ء میں کرغیز پولیس نے اسمگلروں سے ۱۷ ہزار پونڈ افیم برآمد کی۔ اس کے اگلے سال برآمد ہونے والی افیم ۲۶ ہزار پونڈ تک پہنچ گئی۔ اقوام متحدہ کے ڈرگ کنٹرول پروگرام کا دعویٰ ہے کہ پکڑی جانے والی منشیات اس مقدار کا نہایت معمولی حصہ ہیں جو کرغیزستان میں اسمگل کر کے یہاں سے روس اور یورپ تک پھیلا دی جاتی ہے۔ ہیروئن کی عادت بھی ڈرامائی انداز میں بڑھی ہے۔ اگرچہ کرغیزستان میں صرف ۴۵۰۰ نشے کی لت میں مبتلا افراد رجسٹرڈ ہیں تاہم غیر سرکاری اداروں کے اندازے کے مطابق تقریباً پچاس ہزار افراد منشیات کا شکار ہیں۔ ان میں سے منشیات کے عادی کئی افراد ایڈز کی لپیٹ میں بھی آ گئے ہیں۔ مارچ ۲۰۰۱ء میں ایڈز کی روک تھام کے لیے جب ایک یورپی این جی او نے کنڈوم کے استعمال کی حوصلہ افزائی کرنا چاہی تو حزب نے اس کی مخالفت میں احتجاجی پمفلٹ شائع کیے کہ وہ این جی او دراصل جسم فروشی کی حوصلہ افزائی کرنا چاہتی ہے۔

کرغیز صدر آقایوف نے اعتراف کیا ہے کہ عوامی غربت میں اضافے سے مذہبی انتہا پسندی کو تقویت حاصل ہو رہی ہے لیکن حکمران طبقے میں روز افزوں کرپشن کے خاتمے اور عوامی مسائل کے حل کے لیے وہ کچھ بھی کرتے نظر نہیں آتے، ''انتہا پسند کرغیزستان کو ایک عبوری علاقہ سمجھتے ہیں۔ وہ اسلام کی جغرافیائی وسعت اور ریاست کی تشکیل یعنی خلافت کے لیے وادی فرغانہ تک رسائی کو اپنا اہم مقصد گردانتے ہیں۔ انھیں کرغیزستان

اور تاجکستان میں غربت اور دوسرے سماجی مسائل کا اچھی طرح علم ہے۔ ان کی تمام تر توجہ مقامی آبادی کی حمایت کے حصول پر ہے۔ اعلیٰ اسلام کی تبلیغ کرنے والوں کے لیے عوامی حمایت قطعی کوئی حادثہ نہیں۔ انھیں پیسے کا لالچ بھی دیا جاتا ہے۔ لوگوں کو سبز ڈالر کا نوٹ دکھائیں تو وہ حرص اور لالچ کا شکار ہو ہی جاتے ہیں۔ ہمیں فوراً اس پر قابو پانا چاہیے۔'' آقایوف نے یہ بات مئی ۲۰۰۱ء میں ایک روسی اخباری نمائندے کو بتائی۔

کرغیزستان کا ایک اور مخصوص مسئلہ اسلام پسندوں کے غصے کو مزید بھڑکا رہا ہے۔ ملک کی سترہ فیصد آبادی عیسائی ہے اور روسی نسل کے لوگوں کو یہاں آباد رکھنے کے لیے آقایوف نے روسی آرتھوڈاکس چرچ کو مقامی طور پر چرچوں کی تعمیر وتوسیع کی کھلی اجازت دے دی ہے۔ دریں اثنا کرغیزستان وسط ایشیا کا واحد ملک ہے جہاں مختلف عیسائی تحریکوں کو پھلنے پھولنے کا بھرپور موقع فراہم کیا گیا ہے۔ یہ رعایت حزب التحریر کے نزدیک انتہائی ناپسندیدہ اور توہین انگیز ہے۔ ان قوموں کے درمیان نسلی اور مذہبی منافرت مسلسل بڑھتی جارہی ہے جو کبھی انتہائی امن وآشتی سے اکٹھے رہا کرتے تھے۔ اوش صوبے میں کرغیزوں اور ازبکوں کے درمیان نسلی رقابتیں ہمیشہ سے ہی موجود ہیں۔ یہاں ازبک آبادی کا ۲۵ فیصد ہیں (اور اوش شہر میں ۴۰ فیصد)۔ وسط ایشیا کا سب سے مقدس مقام اور عوامی زیارت گاہ تخت سلیمان بھی اوش شہر میں ہی واقع ہے۔ ازبک اور کرغیز سرحدی کشمکش کی وجہ سے یہاں تک عوامی رسائی بھی ایک مسئلہ بن کر رہ گئی ہے۔ شمال میں کرغیزوں اور روسی نسل کے آبادکاروں کے مابین مذہبی اور نسلی کشمکش جاری ہے۔'' کرغیزستان کے شمالی حصے میں عیسائیت کی تبلیغ کا عمل جنوبی علاقوں میں اسلامائزیشن کی کارروائیوں کے مقابلے میں جاری ہے۔'' یہ خیالات انارہ طبیشالیوانامی ایک کرغیز خاتون سماجی سائنٹسٹ کے ہیں۔

کرغیزستان میں اسلامی انقلاب پسندی کی ابھی کوئی لہر نہیں آئی تاہم حزب التحریر یہاں آہستہ آہستہ مقبولیت حاصل کررہی ہے۔ پہلی دفعہ قازق پولیس نے جنوبی علاقوں میں حزب کے سرگرم کارکنوں کی گرفتاری کی رپورٹ دی ہے۔ ادھر کرغیز پولیس نے بھی قازق حزب کے کئی کارکنوں کو کرغیزستان میں گرفتار کیا ہے۔ ٦ جولائی کو قازقستان کے سب سے بڑے شہر الماتے کے ہزاروں لیٹر بکسوں میں حزب التحریر کے اشتہار دکھائی دے، جس نے سکیورٹی اداروں اور عوام دونوں کو ہی چونکا دیا۔ اس دن کا چناؤ اس لیے کیا گیا کہ وہ صدر نذر بایوف کا سرکاری یوم پیدائش تھا۔ انھوں نے چند ہفتے پہلے ہی اسلامی انقلاب پسندی کے خلاف اپنے عوام کو مزاحمت پر اکسایا تھا۔ ایک ٹی وی انٹرویو میں انھوں نے بصد اصرار یہ کہا؛ ''بعض لوگوں کے دلوں میں یہ امید جاگ رہی ہے کہ ہماری ریاستوں کے مسلمان عوام ان کی انقلاب پسندی کی حمایت کریں گے اور مذہبی رہنما ہمیں دوبارہ ازمنہ وسطیٰ میں لے جائیں گے۔ عورتوں کے چہروں پر نقاب ہوگا اور لوگ لمبی لمبی داڑھیاں رکھیں گے۔ اس قسم کا انلقاب تاجکستان جیسے کسی ایک ملک میں تو کامیاب ہوسکتا ہے مگر یہ محض اس کی شروعات ہوگی۔'' جنگ کے نتیجے میں عوامی تباہ حالی کے باوجود حزب شمالی تاجکستان میں مقبول ہوتی جارہی ہے۔ ۲۰۰۰ء

میں تاجکستان میں حزب کے سو سے زیادہ مشتبہ اراکین کو گرفتار کیا گیا اور ان پر مقدمات چلائے گئے۔ اگلے سال یہ تعداد دگنی ہوگئی۔ جب میں نے علی سے استفسار کیا تو انھوں نے دعویٰ کیا کہ خوبند میں حزب کے بیس ہزار حامی موجود ہیں اور ان کی مدد سے حزب اب وادی فرغانہ کے جنوبی علاقوں میں بھی اپنا اثر و رسوخ بڑھا رہی ہے۔ اپریل ۲۰۰۱ء میں چکالودسک (صوبہ سغد) کے ایک گیراج میں ایک ہزار پانچ سو کتابیں اور پندرہ سو پمفلٹ ملے اور حزب کے پندرہ مشتبہ اراکین بھی گرفتار کیے گئے۔ دارالحکومت دوشنبہ بھی حزب کی سرگرمیوں کے اثرات سے باہر نہیں۔ ۲۶ سے ۴۰ سال تک کے پانچ حزبی کارکن؛ ۱۶ نومبر ۲۰۰۰ء کو حزب کے پانچ ہزار اشتہار رکھنے کے الزام میں دوشنبہ میں گرفتار کیے گئے۔ تاجک حکومت واضح خطرات محسوس کر رہی ہے اور جواباً اس نے نسبتاً معتدل مزاج جماعت احیائے اسلام کو اسلامی تبلیغ اور اسلامی تعلیمی سرگرمیاں خوبند (سغد) صوبے میں شروع کرنے کے لیے کہا ہے، حالاں کہ جماعت کا اس علاقے میں کبھی بھی کوئی خاص اثر نہیں رہا۔ جماعت کے مقامی رہنما 'غیر قانونی جماعتوں اور تحریکوں سے بچنے' اور 'دہشت گردوں سے ہوشیار رہنے' کی اپیلیں کر رہے ہیں۔ اشارتاً، ان کا ہدف صرف حزب ہوتی ہے۔ جماعت کے رہنما تسلیم کرتے ہیں کہ نوجوان تاجک نسل حزب التحریر میں شامل ہو رہی ہے اور ان کی پارٹی انھیں روکنے سے قاصر ہے۔ ''حزب میں شامل ہونے والے بعض لوگ جماعت کے وہ پرانے جہادی ہیں جو امن معاہدے کے بعد موجودہ فوج کا حصہ نہیں بننا چاہتے تھے لیکن زیادہ تر ایسے نوجوان ہیں جو خانہ جنگی کے دوران بچّے تھے اور حزب التحریر کے ذریعے پہلی بار اسلامی تعلیمات سے روشناس ہو رہے ہیں۔'' یہ بات مجھے جماعت کے رہنما محی الدین کبیر نے بتائی۔

حزب التحریر اور اسلامی شدت پسندی

مغربی دارالحکومتوں میں اگرچہ تحریک کی سرگرمیوں کے متعلق کوئی زیادہ واقفیت نہیں تاہم حزب کے متعلق تشویش کی ایک لہر ضرور موجود ہے۔ ۲۰۰۰ء کے آخری مہینوں میں کلنٹن انتظامیہ کے انٹیلی جنس ماہرین کے مابین حزب التحریر کو دہشت گردوں کا حامی گروپ قرار دینے کے سلسلے میں اچھی خاصی بحث ہوتی رہی۔ بالآخر واشنگٹن نے ایسے کسی بیان سے احتراز کیا، کیوں کہ حزب نے کبھی کسی گوریلا کارروائی میں حصہ نہیں لیا تھا، لوگوں کو اغوا نہیں کیا اور نہ ہی کہیں فوجی تربیت کے کیمپ بنائے۔ درحقیقت حزب نے ہمیشہ پُرامن تبدیلی کی حمایت کی ہے۔ روس کو بھی حزب کے متعلق خاصی تشویش ہے، کیوں کہ اسے اس اسلامی تحریک کے روس کے مسلم علاقوں میں پھیل جانے کا خوف ہے۔ حزب سے نمٹنے کے لیے روس کا وسط ایشیائی حکومتوں سے بڑا قریبی رابطہ ہے۔ حزب کے نوجوان انتہا پسندوں کو ازبک اسلامی تحریک کے پرانے انتہا پسندوں کی طرح شدید ریاستی جبر و تشدد اور غربت کا سامنا ہے اور حقیقی خوف یہ ہے کہ یہ نوجوان بھی کبھی کسی وقت اپنے بزرگوں کی سنی ان سنی کر کے گوریلا جنگ کا آغاز کر سکتے ہیں۔

حزب التحریر کے رہنما طالبان، القاعدہ یا ازبک اسلامی تحریک جیسی کسی بھی تحریک کے ساتھ اپنے عمومی تعلق سے صاف انکاری ہیں۔ ''ازبک اسلامی تحریک ایک علیحدہ تحریک ہے اور ان کے اندر بہت سے رجحانات اور اختلافات بھی پائے جاتے ہیں۔ ہتھیاروں اور منشیات کے بہت سے اسمگلر بھی ازبک اسلامی تحریک کے ساتھ ہیں اور اس بات سے تحریک کی شہرت کو یقیناً نقصان پہنچتا ہے۔'' علی نے وضاحت کی۔ ازبک اسلامی تحریک کے بعض اراکین وسط ایشیا میں روسی مقاصد کی تکمیل کے لیے استعمال ہو رہے ہیں۔ یہ جاننا ناممکن ہے کہ کون سی جماعت زیادہ مقبول ہے؛ حزب التحریر یا ازبک اسلامی تحریک۔ دونوں کا مقصد علاقے میں خلافت کا قیام ہے لیکن ان کے طریق کار مختلف ہیں جیسے بعض ڈاکٹر سرجری کا استعمال کرتے ہیں اور بعض جڑی بوٹیوں سے علاج کرنا پسند کرتے ہیں۔ ازبک اسلامی تحریک کا کہنا ہے کہ وہ صرف کریموف کا تختہ الٹ کے ازبکستان میں اسلام لانا چاہتے ہیں، لیکن یہ ان کے منصوبے کا پہلا حصہ ہے۔ پورے وسط ایشیا کے لیے ان کے کچھ اور مقاصد بھی ہیں۔

بہرحال، کوئی سو حزبی کارکن فرار ہو کر شمالی افغانستان چلے گئے ہیں، جہاں ازبک تحریک نے ان کا خاصا خیر مقدم کیا ہے۔ حزب کے کارکن تحریک کے کیمپوں میں رہتے ہیں اور گوریلوں سے فوجی تربیت حاصل کرتے ہیں۔ کرغیز حکام کی رپورٹ ہے کہ ۲۰۰۰ء کے موسم گرما میں ازبک تحریک کے حملوں کے دوران، انھوں نے تحریک کے بعض جنگجوؤں کی لاشوں کے ساتھ حزب کا لٹریچر بھی دیکھا۔ وہ بارہ ستمبر کے ایک واقعے کی مثال دیتے ہیں جس میں باتکن کے قریب سات ازبک گوریلے مار دیے گئے تھے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ دونوں گروہوں میں مختلف سطحوں پر قریبی تعلق اور روابط موجود ہے، خصوصاً جب کہ اراکین کا تعلق ایک ہی گاؤں یا شہر سے ہو۔

علی نے تسلیم کیا کہ حزب طالبان کے لیے ہمدردانہ رویہ رکھتی ہے لیکن ان کی جانب سے کسی بھی طرح کی معانت سے وہ انکاری ہیں۔ ''حزب افغانستان میں طالبان کی تحریک کی حامی ہے اور بہت سے حزبی کارکن وسط ایشیا میں کریک ڈاؤن سے بچنے کے لیے، افغانستان چلے گئے ہیں۔ طالبان کے بعض نظریات بہت اچھے ہیں۔ وہ ایک حقیقی اسلامی ریاست کی تشکیل چاہتے ہیں لیکن ہمارے درمیان اختلاف یہ ہے کہ حزب دنیا میں ایک جدید زندگی چاہتی ہے۔ دنیا کو جنت بنانے اور یہاں کی زندگی گزارنے کے بعد بھی جنت میں جانے کے لیے لوگوں کو تیار کرنا چاہتی ہے۔ حزب التحریر دنیا اور آخرت دونوں جگہ کی جنت چاہتی ہے۔'' اگرچہ علی نے بھی دوسرے حزبی رہنماؤں کی طرح اسامہ بن لادن کی طرف سے حمایت یا مالی معاونت سے صاف انکار کیا تاہم انھوں نے اس کی تعریف کی۔ ''بن لادن سے ہمارا کوئی خاص تعلق نہیں لیکن وہ وسط ایشیا کی ساری اسلامی تحریکوں کی حمایت کرتے ہیں اور اس معاملے میں یہاں وہ خاصے معروف ہیں۔ کرغیز اور ازبک سفارت کاران

کے انکار کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے مطابق تمام اسلامی تنظیموں کے درمیان گہرے روابط موجود ہیں۔ وہ کابل میں ستمبر ۲۰۰۰ء کی ایک میٹنگ کا حوالہ دیتے ہیں جس میں طالبان، ازبک تحریک، حزب التحریر، چیچن کی علیحدگی پسندوں اور بن لادن نے مستقبل کے تعاون کے بارے میں خاصے طویل مذاکرات کیے تھے۔

اگر چہ حزب التحریر نے ابھی تک کسی بھی ہنگامہ آرائی میں حصہ نہیں لیا تاہم علی ایک خطرناک وارننگ دینے سے قطعاً نہیں ہچکچائے؛ ''حزب پُر امن جہاد چاہتی ہے۔ یہ جہاد جنگ کے بجائے وضاحتوں اور باہمی مذاکرات کے ذریعے بڑھتا جائے گا لیکن بالآخر جنگ ہونا ہے، کیوں کہ وسط ایشیائی حکمرانوں کا جبر وتشدد بڑھتا جارہا ہے اور ہمیں اس کے لیے تیار ہونا پڑے گا۔ اگر ازبک تحریک اچانک وادی فرغانہ میں نمودار ہوتی ہے تو حزب کے کارکن چپ چاپ رہ کر، سکیورٹی افواج کو انھیں مار ڈالنے کی اجازت ہرگز نہیں دیں گے۔''

حزب کی یہ وارننگ بھی ہے کہ ازبکستان میں آنے والا بحران حزب کو اقتدار پر قبضے کے بھرپور مواقع فراہم کرے گا۔ ''کریموف اسلامی تحریک اور روسیوں دونوں کو خوش کرنے کے چکر میں پھنس کر رہ گیا ہے۔ کریموف کو روسیوں اور اسلام میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنا پڑے گا اور روسیوں کو باہر رکھنے کے لیے اسے اسلام کی سمت آنا پڑے گا لیکن اگر روسی فوجیں ازبکستان آجاتی ہیں تو حزب التحریر کے لیے بہت اچھا ہوگا۔ ہر شخص کو پتہ چل جائے گا۔ طاقت کی واضح تقسیم ہوجائے گی اور اس طرح جنگ شروع ہوگی۔'' علی کا کہنا ہے۔

دوسرے لوگ بھی اسی طرح کی وارننگ دے رہے ہیں، ''آمریت پسند حکمرانوں اور مذہب کے درمیان چپقلش نہ صرف انسانی حقوق کے حوالے سے بلکہ ملکی سیاسی اور سماجی ماحول کے اعتبار سے بھی صورت حال ابتر کیے جارہی ہے۔ درحقیقت اس طرح کی صورت حال ایسی ہی خانہ جنگی کو جنم دے سکتی ہے جیسی ماضی قریب میں افغانستان میں دیکھی گئی۔'' یہ وارننگ انسانی حقوق کی' زاد ازبک تنظیم کے اردزینوف کی طرف سے آئی ہے۔ ایک آپشن جس کے متعلق وسط ایشیائی حکمرانوں نے غور وفکر کی زحمت ہی گوارا نہیں کی، یہ ہے کہ حزب التحریر کو قانونی قرار دے دیا جائے اور اسے عام سیاسی پارٹیوں کی طرح سرگرم عمل ہونے کی اجازت دے دی جائے۔ حزب نے ان حکومتوں کا تختہ تشدد کے ذریعے الٹنے کا کبھی دعویٰ نہیں کیا اور جماعت کی قانونی حیثیت تسلیم ہونے کے بعد اس کی قیادت کو عوامی جذبات سے کھیلنے اور نعرہ بازی کی بجائے مقامی مسائل کو سمجھنے اور واضح معاشی اور سیاسی حکمت عملی اختیار کرنے پر مجبور ہونا پڑے گا۔ نیز اس کے قانونی قرار دیے جانے کے بعد تشدد کے حامی دوسرے اسلامی انقلابی گروہوں سے اس کے روابط میں بھی یقیناً کمی آجائے گی لیکن تاجکستان کے سوا کوئی دوسری وسط ایشیائی ریاست کسی اسلامی جماعت کو کھلم کھلا کام کرنے کی اجازت نہیں دیتی۔ جب تک یہ صورت نہیں بدلتی، حزب کے لیے لوگوں میں کشش باقی رہے گی، کیوں کہ اس کے پروگرام کی جاذبیت کے ساتھ ساتھ اس کے دفاع اور مزاحمت کی خوشگوار خوشبو دار مہک بھی شامل ہے۔

نیویارک اور واشنگٹن پر گیارہ ستمبر ۲۰۰۱ء کے حملوں کے جواب میں افغانستان پر امریکی بمباری نے صورت حال کو اور زیادہ خراب کر ڈالا ہے۔ ازبکستان اور تاجکستان نے افغانستان میں حملوں کے لیے اپنے ہوائی اڈے امریکی افواج اور فضائیہ کو پیش کرنے کے ساتھ ہی دونوں حکومتوں نے حزب التحریر پر جبر وتشدد کی انتہا کر دی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اتحادی ہونے کے ناطے اسلامی گروہوں کے خلاف سخت تر کریک ڈاؤن کے باوجود وہ مغربی تنقید کا نشانہ بننے سے بچ جائیں گے۔ اکتوبر کے پہلے ہفتے میں تاشقند کی ایک عدالت نے حزب کے ۹ اراکین کو غیر قانونی جماعت کا رکن ہونے کے الزام میں سزا سنائی۔ ان میں سے ہر ایک کو نو سے بارہ سال تک کے لیے جیل بھیج دیا گیا۔ عدالت نے ایک نہایت اہم قدم یہ اٹھایا کہ انھیں القاعدہ سے تعلق کی بنا پر بھی سزا دے ڈالی۔ ملزمان نے بن لادن کی جماعت سے کسی بھی طرح کے تعلق سے انکار کیا۔ ''ہمارا اسامہ بن لادن یا کسی بھی دہشت گرد گروہ سے کوئی تعلق نہیں، کیوں کہ ہماری جد وجہد کا طریقہ کار ہی دوسری طرح کا ہے۔ ہم اپنے نظریات کے لیے پُر امن طریقوں سے برسرپیکار ہیں۔'' نوراللہ مجیدوف (حزب کے ایک رہنما) نے وضاحت کی۔

حزب التحریر کا بن لادن سے تعلق ظاہر کر کے حکام امریکہ سے سیاسی قربت کی امید لگائے بیٹھے تھے۔ ازبکستان تو خاص طور پر حزب التحریر اور دہشت گردی کے خلاف عالمی جنگ کے مابین تعلق پیدا کرنے کا خواہاں تھا۔ اس طرح مقامی جابرانہ قوانین اور اس سے کہیں زیادہ اسلامی انتہا پسندوں کے خلاف جابرانہ ازبک ہتھکنڈوں کو منصفانہ قرار دیا جا سکتا تھا۔ جنگ میں پھیلاؤ کے ساتھ ساتھ اپنے ہی عوام کے خلاف انتہائی غیر انسانی سلوک کے لیے مغربی طاقتوں کی حمایت اور خوشنودی کا بے دریغ استعمال انسانی حقوق کے علم برداروں کے لیے بے حد تشویش کا باعث ہے۔

دریں اثنا، حزب کی عرب دنیا سے درآمد شدہ سیدھی سادھی یک رخی آئیڈیالوجی کو مسلسل عوامی مقبولیت مل رہی ہے، کیوں کہ انتہائی مصیبت کے وقت لوگ عام سے تنکے کا سہارا بھی غنیمت سمجھتے ہیں۔ اگر چہ حزب وسط ایشیا کے پیچیدہ مسائل کے حل کے لیے کوئی ٹھوس پروگرام پیش نہیں کر رہی، تاہم اس کا واضح پیغام یہ ہے کہ خلافت اور اسلامی نظام کا احیا نہ صرف سارے مسائل حل کر دے گا بلکہ ایک مثالی معاشرے کا قیام بھی ممکن بنا دے گا۔ وسط ایشیا کے پریشان حال نوجوانوں کے لیے حزب کی واضح اور نا قابل تبدیل سوچ کے مالک سرگرم کارکن؛ جن کے بارے میں بہتر حالات میں کوئی دوبارہ سوچنا بھی گوارا نہ کرتا، ان کے لیے نجات دہندہ کا روپ دھار چکے ہیں۔ ''اس تمام علاقے میں کمزور معیشتیں شکست وریخت کے عمل سے دوچار ہیں اور حکمرانوں کی آہنی طاقت مٹی میں ملتی نظر آ رہی ہے۔ سابقہ سوویت یونین کے بہت سے حصے مختتم توقعات کے انقلاب کی براہ راست زد میں ہیں۔ جگہ جگہ مسلح جتھے بن گئے ہیں، ان کی کوئی نظریاتی اساس نہیں۔ چونکہ دوسرے ذرائع

ابلاگ یا تو موجود نہیں یا ناکام ہو چکیں، اس لیے جنگجو کارروائی محض اپنے عدم اتفاق کے اظہار کا ذریعہ بنالی گئی ہے۔'' یہ رائے وسط ایشیا کی صورت حال کی ایک تجزیہ نگار پاؤلا نیوبرگ کی ہے۔

حزب التحریر کے تعلیمی جہاد کے عملی جہاد میں بدل جانے کا خوف، ممکن ہے خود بخود ایک حقیقت کا روپ دھار لے۔

[بشکریہ 'جہاد'، مشعل، لاہور، ۲۰۰۲ء]

جماعت احیائے اسلام اور تاجکستان میں خانہ جنگی

احمد رشید

ترجمہ: تنویر اقبال

تاجکستان کی خونیں خانہ جنگی میں جس تعداد میں انسانی جانیں ضائع ہوئیں، آبادی کے تناسب کے اعتبار سے پچھلے پچاس سال میں ہونے والی کسی بھی خانہ جنگی میں اس کی مثال نہیں ملتی۔ اس خانہ جنگی کے نتیجے میں، مقامی اسلامی تحریک کے ہاتھوں، وسط ایشیا میں کامیاب سیاسی بغاوت کا پہلا تجربہ ہوا۔ وسط ایشیائی اسلامی گروہوں میں، بسماچیوں کے وارث اسلام پسند تاجک انتہائی ممتاز حیثیت کے حامل ہیں۔ مقامی مسلمان فرقوں اور گروہوں کو باہم متحد کر کے، اس تحریک نے اپنے جواز کو ہر شک وشبہ سے بالاتر کر لیا ہے، جب کہ وسط ایشیا کے دوسرے مسلمان انقلابی گروہوں مثلاً ازبک مسلم تحریک پر زیادہ تر سعودی عرب کے وہابی عقیدے اور طالبان کے دیوبندی مسلک کا گہرا اثر ہے۔ تاجک اسلام پسند سوویت دور میں روپوش ہو جانے والے 'غیر سرکاری' عالموں سرکاری مذہبی پیشواؤں، پامیر کے پہاڑوں میں آباد صوفی پیروں اور ان کے پیروؤں، افغان جنگ سے متاثر نئی نسل اور سوویت یونین کے خاتمے کے بعد ابھرنے والے قوم پرستوں، غرض سب حلقوں اپنے ساتھ لے کر چل رہے ہیں۔ ۱۹۹۱ء کے بعد تاجکستان میں تیز رفتار اسلامی احیا کے جلو مین یہ سب گروپ مجتمع ہو گئے۔ اس لہر نے وسط ایشیا کے سارے حکمرانوں کو ہلا کر رکھ دیا۔ ۱۹۹۰ء اور ۱۹۹۲ء کے دوران تاجکستان میں ایک ہزار نئی مساجد کا افتتاح کیا گیا؛ روزانہ ایک نئی مسجد، ان میں سے بہت سے گھروں، اسکولوں اور دفتروں میں واقع تھیں۔ خانہ جنگی شروع ہونے کے بعد، ان گروہوں کی حمایت میں اور زیادہ اضافہ ہو گیا۔

اسلامی احیا کا تاجک قوم پرستی سے بھی گہرا تعلق تھا۔ ۱۹۲۰ء میں بپا ہونے والی بسماچی بغاوت، جسے سوویت حکمرانوں نے انگریزی ریشہ دوانیوں سے جنم لینے والی مولویوں کی رجعت پسند تحریک قرار دیا تھا، ابھی تک تاجکوں کے ذہن سے محو نہیں ہوئی تھی۔ تاجکوں نے آزادی ملتے ہی قومی یکجہتی اور تشخص؛ جن کا وجود ہی نہیں تھا، کو بھرپور طریقے سے ابھارنے کی کوششیں شروع کر دیں۔ ازبکستان میں روس مخالف ازبک قوم پرستی

سب سے بڑی سیاسی تحریک تھی جس سے آزادی سے پہلے عظیم ازبک قومی تشخص کو اجاگر کرنے میں مدد ملی مگر تاجکستان میں تاریخی قومی بنیادیں موجود ہی نہیں تھیں، کیوں کہ تاجک پورے وسط ایشیا میں منتشر تھے وران کا قبائلی کلچر، اجتماعی کاشت کاری کے ہاتھوں تباہ ہو چکا تھا۔ درحقیقت تاجکستان کی آبادی کا ۲۳ فیصد ازبکوں پر مشتمل ہے۔ شمالی اور جنوب مشرقی علاقوں میں انھی کا غلبہ ہے۔ تاہم ازبکوں نے ماضی میں تاجک کمیونسٹ پارٹی میں غیر متناسب شرح سے نمائندگی لی ہوئی تھی۔ چنانچہ بہت سے تاجکوں نے اسلامی احیا کو اپنا تشخص مستحکم کرنے اور تاجکستان کی ترقی کو یقینی بنانے کا واحد ذریعہ سمجھا۔

سوویت دور میں تاجکستان کی انتہائی غربت، کپاس کی جبری کاشت کی معیشت پر اس کا انحصار، بلند و بالا پامیر پہاڑوں کے درمیان وادی میں بکھرے ہوئے اکا دکا دیہات جو وسطی علاقوں میں اپنے ہمسایوں سے مکمل طور پر کٹے رہتے تھے، کاٹھن جغرافیہ، یہ سب وہ عوامل تھے جن کی وجہ سے تاجک کسی قومی تشخص کے بجائے اپنے علاقوں اور قبائل کے زیادہ وفادار تھے۔ قومی تشخص کی کمی کی وجہ سے ہی خانہ جنگی کے سیاسی مقاصد، دونوں فریقوں میں ہی انتہائی محدود نوعیت کے تھے۔ جنگجو قبائلی سردار اپنی وفاداریاں بدلتے رہتے تھے اور 'نسلی صفائی' یا 'یکتائی' کے نام پر ان مقبوضہ علاقوں میں قتل و غارت گری کرتے رہتے تھے لیکن خانہ جنگی کے بعد جب بہتر قومی تشخص اجاگر ہونے لگا تو اس نے واضح طور پر روسی مخالفت کے بجائے ازبک مخالف رخ اختیار کر لیا۔ ازبکستان کے صدر کریموف کی تاجکستان کے خلاف سخت پالیسیوں اور تاجک قوم پرستی کو دبانے کے فیصلوں کے نتیجے میں ازبکستان کے خلاف تاجک مزاحمت کو مزید مہمیز ملی۔

جماعت احیائے اسلام کے مبدا

سوویت دور میں کسی بھی دوسری وسط ایشیائی جمہوریہ کی نسبت تاجکستان میں زیرِ زمین اسلامی سیاسی سرگرمیاں مسلسل جاری رہیں، اسی لیے تاجک قومیت کے احیا کا فطری راستہ صرف اسلام تھا۔ ملا محمد رستموف ہندوستانی انتہائی معروف اور با اثر روپوش روحانی پیشوا تھے۔ انھوں نے دیوبند ہندوستان میں تعلیم و تربیت حاصل کی۔ بعد ازاں ۱۹۷۰ء کے عشرے میں انھوں نے دوشنبہ میں ایک خفیہ مدرسے کی ابتدا کی۔ وہ اپنے ساتھ اسلامی دنیا کی تشکیل کے نئے تصورات اور پاکستان، ہندوستان اور عرب ریاستوں میں اسلامی بنیاد پرستی کی تحریکوں کے نظریات وسط ایشیا میں لائے اور وادی فرغانہ میں تاجک اور ازبک دونوں سے ان نظریات کا تعارف کرانے لگے۔ اس تحریک کا تاریخی ریکارڈ تو موجود نہیں تاہم اتنا ضرور پتہ ہے کہ ۱۹۸۲ء میں ملا ہندوستانی کے مدرسے سمیت بائیس مدرسے غیر قانونی طور پر چل رہے تھے۔ سوویت حکومت نے ان سب کو بند کر دیا۔ ملا ہندوستانی کو پندرہ سال سزا دے کر سائبریا بھیج دیا گیا، جہاں ۱۹۸۹ء میں وہ انتقال کر گئے۔

ملا ہندوستانی کے ایک شاگرد عبداللہ سیدوف تھے۔ یہ سید عبداللہ نوری کے نام سے جانے جاتے تھے۔

نوری ۱۹۴۷ء میں طویل ڈیرہ کے قصبے میں پیدا ہوئے۔ وادی کے دوسرے قبائل کے ساتھ ۱۹۵۳ء میں ان کے خاندان کو بھی جنوب میں واقع وخش وادی کے کپاس کے کھیتوں میں کام کرنے کے لیے جبراً وہاں سے لے جایا گیا۔ ۱۹۷۴ء تک نوری نے سروے انجینئرنگ کی تربیت لینے کے ساتھ ساتھ نحذر اسلامی نامی ایک غیر قانونی اسلامی تعلیمی ادارہ قائم کرنے میں بھی بھرپور مدد کی۔ مارچ ۱۹۸۷ء میں افغانستان کی سرحد کے ساتھ پنج کے مقام پر نوری نے افغان مجاہدین کی حمایت میں پہلی عوامی ریلی کی قیادت کی۔ کچھ ہی ہفتے بعد گلبدین حکمت یار کی حزب اسلامی کے گوریلوں نے افغان سرحد سے شہر پر حملہ کر دیا۔ چالیس دوسرے افراد کے ساتھ نوری کو غیر قانونی اسلامی لٹریچر پھیلانے اور افغانستان پر سوویت قبضے کے خلاف احتجاج منظّم کرنے کے الزامات لگا کر گرفتار کر لیا گیا۔ ۱۹۸۸ء میں رہائی کے بعد نوری نے اپنی خفیہ سرگرمیاں جاری رکھیں اور بالآخر جماعت احیائے اسلام کے بانی رکن اور قائد بن گئے۔

ملا ہندوستانی کے ایک اور شاگرد محمد شریف ہمت زادہ تھے۔ وہ دسمبر ۱۹۹۱ء میں اسی جماعت کے فوجی ونگ کے رہنما بن گئے۔ دوشنبہ کے نواح میں میری ہمت زادہ سے ان کی روپوشی ہی کے دوران ان کے چھوٹے سے مکان میں ملاقات ہوئی۔ طویل قامت، باریش اور خوش شکل ہمت زادہ کا تعلق کسان گھرانے سے تھا اور انھوں نے مکینک کی تربیت لی ہوئی تھی۔ وہ مجاہدین کی ہمراہی میں افغان جنگ میں حصہ لے چکے تھے۔ ان کے افغان اور پاکستانی اسلام پسندوں؛ حکمت یار اور قاضی حسین احمد سے گہرے تعلقات تھے۔ گرفتاری سے بچنے کے لیے انھوں نے پندرہ سال خفیہ اسلامی سرگرمیوں میں گزارے۔ بعض لوگ انھیں وسط ایشیا کا گلبدین حکمت یار بھی کہتے تھے، کیوں کہ سوویت افواج کے خلاف برسرپیکار مجاہدین میں حکمت یار کو متشدد اور انتہا پسند افغان رہنما سمجھا جاتا تھا۔ ''پچپیس سال تک کمیونسٹوں نے اللہ کا نام ہمارے حافظے سے نکالنے کی کوشش کی لیکن آج بھی ہر تاجک اللہ کو یاد کرتا ہے اور اللہ کی جماعت کی کامیابی کے لیے دعا کرتا ہے۔'' ہمت زادہ نے مجھے بتایا۔

جماعت احیائے اسلام کی تاجک شاخ کی بنیاد رکھتے وقت نوری اور ہمت زادہ کی باہمی دوستی خاصی پرانی تھی۔ استراخان (روس) میں تاتاری دانشوروں نے یہ جماعت ۱۹۹۰ء میں قائم کی تھی۔ وہ سوویت یونین میں مسلمانوں کو مجتمع کر کے روس میں نفاذ شریعت کی مہم چلانا چاہتے تھے۔ اس کے ابتدائی اجلاس میں طے کیا گیا کہ ہر سوویت جمہوریہ میں پارٹی کی آزاد وخود مختار شاخ قائم کرنی چاہیے۔ صدر میخائل گورباچوف کے تحت گلاس ناسٹ کے عروج کے زمانے میں جماعت احیائے اسلام روس میں ایک سیاسی پارٹی کی حیثیت سے رجسٹر ہوئی، جب کہ وسط ایشیائی جمہوریاؤں میں، حکمران کمیونسٹ پارٹیوں نے اس پر پابندی لگائے رکھی۔ تاجک نمائندوں نے جماعت کے ابتدائی اجلاس میں شرکت کے بعد یہ ٹھان لی کہ وطن واپس لوٹتے ہی تاجکستان میں جماعت کی تنظیم کریں گے لیکن اس پر فوری پابندی عائد ہوگئی۔

بہرحال نوری کی نوجوان تنظیم وادی کراتے جن کے قبائل اور وادی وخش کے شہر کرگان طیب کے اردگرد

جبراً آباد کیے گئے کراتے جنوں کی حمایت اور تعاون سے جماعت احیائے اسلام کی ایک خفیہ تاجک برانچ قائم کردی گئی۔ جماعت کے افتتاحی غیر قانونی اجلاس میں ۲۶ اکتوبر ۱۹۹۱ء کو لگ بھگ چھ سو پچاس مندوبین نے شرکت کی۔ ہمت زادہ کو پارٹی کا پہلا چیئر مین منتخب کیا گیا۔ اسلامی اخبار جاری کیا گیا۔ فوجی نشان اور پارٹی پرچم کی منظوری دی گئی۔ جماعت نے خود کو اسلام کی تبلیغ، روحانی احیا کا ارتقا اور تاجکستان کی سیاسی اور معاشی آزادی کی جدوجہد کے وقف کردیا۔ ہمت زادہ نے ایک پریس کانفرنس میں اہل وطن کو یقین دہانی کرائی کہ پارٹی کا مقصد اسلامی ریاست کے بجائے قانون کی بالا دستی کی محافظ ایک جمہوری ریاست کا قیام ہے۔ آرمینیا کے مہاجرین اپنی جمہوریہ میں شدید لڑائی کی وجہ سے تاجک دارالحکومت کی طرف امڈے آرہے تھے۔ ان کی دارالحکومت میں آباد کاری کی افواہ نے پورے دوشنبہ میں شدید ہنگاموں کی آگ بھڑکا دی، چنانچہ فروری ۱۹۹۰ء میں جماعت منظر عام پر آ گئی اور اس کے سرگرم کارکن تاجک کمیونسٹ پارٹی کے ہیڈ کوارٹر کو گھیرے میں لینے والے جم غفیر میں شامل ہوگئے اور مختلف اسلامی مطالبات کا نعرہ لگادیا۔ کئی دنوں تک انھوں نے وہاں کا گھیراؤ کیے رکھا اور اپنے مطالبات پر مبنی بینرز لگا دیے، زیادہ مساجد بنائی جائیں۔ سور اور شراب بیچنے والے اسٹور بند کیے جائیں اور ملکی شاہراہوں کے روسی نام تبدیل کردیے جائیں۔

۱۹۹۱ء کے آخر میں جوں جوں سیاسی صورت حال (تیسرے باب میں تفصیل ہے) بگڑنے لگی، کمیونسٹ پارٹی میں اندرونی رقابتیں سر ابھارنے لگیں، اس کے نتیجے میں قیادت میں بھی کئی تبدیلیاں آئیں۔ تاجک پارلیمنٹ میں شدت پسند کمیونسٹوں نے بالآخر الیکشن کے ذریعے ۶۲ سالہ رحمان نبی یوف کو ستمبر میں صدر بنا دیا۔ دوشنبہ زبردست عوامی احتجاج کی لپیٹ میں آ گیا۔ ہزاروں افراد نے لینن اسکوائر میں احتجاجی کیمپ لگا دیے۔ اس کا نام بدل کر آزادی اسکوائر کردیا گیا۔ میں ان دنوں وہیں پر تھا۔ جوں جوں میں مظاہرین کے جم غفیر میں سے گزرتا گیا، مجھے ان کے جوش و جذبے، حکمرانوں سے ان کی ظاہری نفرت اور روز بروز اسکوائر میں بیٹھنے کی خواہش، بھوک اور پیاس کی شدت کے باوجود، متاثر کیے بغیر نہ رہ سکی۔ ایسا لگتا تھا کہ سیاسی جبر کے شکار اس علاقے میں کوئی نہ کوئی بات رونما ہونے والی ہے۔ جماعت کے لیے بھی یہ ایک خاص کٹھن مرحلہ تھا۔ لوگ اس کی زیر قیادت اور تحفظ میں شہر کی گلیوں اور بازاروں میں پڑے ہوئے تھے اور وہ پہلی دفعہ اس عمل میں وسیع تحرک اور سیاسی ہنگامہ آرائی کا مزہ چکھ رہے تھے۔ تاجک جماعت احیائے اسلام کو اس زمانے میں جتنے قریبی عوامی رابطے کا موقع ملا، وہ وسط ایشیا میں کبھی کسی اسلامی تحریک کو نصیب نہیں ہوا۔ تاجک حکومت نے جماعت کو سیاسی پارٹی کے طور پر دوشنبہ میں رجسٹر کیا اور چند ہی روز بعد، سوویت یونین کے خاتمے کے ساتھ، اس کے اراکین کی تعداد بیس ہزار ہوچکی تھی۔

دریں اثنا نبی یوف کو نئی جمہوریہ کے صدارتی الیکشن کرانے پر مجبور کردیا گیا۔ ۲۴ نومبر کے ان انتخابات میں نبی یوف ۵۸ فیصد ووٹ لے کر ایک معمولی اکثریت سے کامیاب ہوئے۔ روس اور وسط ایشیائی رہنماؤں کو

یہ جان کر شدید دھچکا لگا کہ اپوزیشن لیڈر دولت ہدیٰ نذر وف، جنھیں جمہوریت پسندوں، قوم پرستوں اور اسلام پسندوں کے ارتقا پذیر محاذ کی مکمل حمایت حاصل تھی، نے ۳۴ فیصد ووٹ لیے۔ وسط ایشیا میں یہ مشاہدہ پہلی دفعہ کیا گیا کہ اعلیٰ طور پر منظّم اور متحرک اپوزیشن (بشمول اسلامی تحریک) کس طرح اور کتنی تیزی سے عوامی حمایت کو متحرک کر سکتی ہے۔ واضح طور پر اسلامی احیا صرف ثقافتی تشخص اور پارسائی تک ہی محدود نہیں تھا۔ اگر یہ تحریک تاجکستان کے ریاستی ڈھانچے کو سیاسی چیلنج کر سکتی تھی تو بلاشبہ وسط ایشیا کی دوسری ریاستوں کے حکمرانوں کے لیے بھی یہ زبردست خطرہ بن سکتی تھی۔ متنازعہ انتخابی نتائج نے مارچ ۱۹۹۲ء میں مزید ہنگاموں اور جلسے جلوسوں کی راہ کھول دی۔ جواباً حکومت نے شدید کریک ڈاؤن شروع کر دیا، جس میں بہت سے لوگ جاں بحق ہو گئے۔ قتل و غارت، لوٹ مار اور اغوا روز مرہ کا معمول بن گئے، غرض دوشنبہ میں مکمل لاقانونیت کا راج تھا۔ خانہ جنگی سے بچاؤ مشکل ہوتا جا رہا تھا۔ جماعت احیائے اسلام کے اہم رہنما؛ دوشنبہ کے شمال میں کراتے جن اور طویل دارا کی وادیوں میں فوجی مراکز قائم کرنے کی غرض سے پہاڑوں میں روپوش ہو گئے۔

دوشنبہ میں برسرکار اسلام پسندوں کے نیٹ ورک کا؛ خاندانی، قبائلی اور علاقائی بندھنوں کی وجہ سے، حکومتی کفالت میں 'سرکاری اسلام' سے بھی قریبی رابطہ تھا۔ سوویت یونین کے آخری برسوں میں تاجک مسلمانوں کے مفتی اعظم قاضی اکبر طورا جانزادہ ان کے اہم ہمدردوں میں تھے۔ وہ ۱۹۵۴ء میں دوشنبہ کے قریب پیدا ہوئے اور بخارا کے سرکاری مدرسے میں تعلیم حاصل کرتے رہے۔ بعدازاں اعلیٰ تعلیم کے لیے وہ ۱۹۷۰ء کے عشرے میں اردن چلے گئے۔ واپسی کے بعد انھوں نے کچھ عرصہ تاشقند کے وسط ایشیائی مسلم بورڈ میں کام کیا۔ ۱۹۸۸ء میں انھیں تاجکستان کا پہلا مفتی اعظم مقرر کیا گیا۔ ۱۹۹۰ء میں انھیں ماسکو میں سپریم سوویت کا رکن چنا گیا۔ یہ اس بات کا اشارہ تھا کہ روسی ان پر مکمل اعتماد کرتے تھے۔ دوشنبہ میں ان کا اپنا ٹی وی شو بھی تھا۔ تنومند، خطرتاً ہنگامہ پسند، بیک وقت خوش مذاق، درشتی اور موقع پرستی کے حامل، طورا جان زادہ کے ذاتی تعلقات بہت دور دور تک پھیلے ہوئے تھے۔ انھوں نے ۱۹۹۰ء میں دارالحکومت میں مسجدوں کی تعمیر میں مذہبی جوش وخروش کی پوری طرح حوصلہ افزائی کی۔ مسجدوں کی افتتاحی تقریب کے موقع پر؛ چاہے وہ ان کی علاقائی حدود سے باہر ہی کیوں نہ ہوں، وہ دعا کی تقاریب میں ضرور شریک ہوتے۔

۱۹۹۱ء میں جب میری جان زادہ سے ملاقات ہوئی تو وہ مقبولیت کے عروج پر تھے۔ دوشنبہ کی مرکزی مسجد میں ہزارہا لوگ ان سے ملنے آتے تھے۔ جماعت احیائے اسلام سے بھی ان کے خفیہ رابطے تھے۔ انھوں نے واضح الفاظ میں بنی یوف حکومت کے زوال اور حکومت اور اپوزیشن کے مابین موجودہ لڑائی کی پیش گوئی کی ''اسلام مضبوط ہے، جب کی کمیونسٹوں پر لوگ اعتماد نہیں کرتے۔'' انھوں نے فخریہ انداز میں کہا، حالاں کہ وہ بنی یوف کی کابینہ کے اجلاسوں میں بھی شریک ہوتے تھے۔ طورا جان زادہ نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ جماعت کو حکومت سے مقابلے یا اسلامی ریاست کے قیام میں کوئی دلچسپی نہیں۔ ان کا خیال تھا کہ حکومتی جبر وتشدد کے سامنے

جماعت محض مدافعت پر مجبور ہوگئی ہے۔ (نوری نے بھی کچھ ایسا ہی دعویٰ کیا تھا۔)

خانہ جنگی شروع ہوتے ہی طورا جان زادہ حکومت سے علیحدہ ہوگئے۔ ایران میں جلاوطنی کاٹتے ہوئے وہ اپوزیشن اتحاد کے اہم رہنما بن گئے۔ خانہ جنگی کے دوران جماعت احیائے اسلام کی حمایت کے حصول میں انھوں نے دنیا کے کونے کونے کا سفر کیا۔ ان کے سرکاری مرتبے اور اسلامی علم اور ذاتی مقبولیت نے جماعت کو ایسا حقیقی جواز عطا کیا جس کی وسط ایشیا میں پہلے کوئی مثال نہیں ملتی؛ یوں لگا جیسے پوپ ویٹکین سے نکل کر گوریلوں کے لیڈر بن گئے ہیں۔ انھی دنوں طورا جان زادہ کو محسوس ہوا کہ جماعت ان کی مقبولیت اور مرتبے کو نقصان پہنچانا چاہتی ہے۔ پارٹی میں طورا جان زادہ کے حمایتیوں کا کہنا تھا کہ تاجکستان میں کوئی ایک پارٹی اسلامی انقلاب بپا نہیں کرسکتی اور معاشرے کی نچلی سطح سے آہستہ آہستہ اسلامائزیشن کا عمل شروع ہونا چاہیے۔ انھوں نے یہ رویہ ۱۹۹۷ء کی خانہ جنگی کے بعد اختیار کیا۔ اسی وجہ سے بالآخر انھیں جماعت احیائے اسلام سے نکال دیا گیا۔

جوں ہی تاجک جماعت نے دوسرے قبائل اور نسلی گروہوں سے اتفاق واتحاد کی بنیاد ڈالی، وسط ایشیا کی دوسری شاخوں کا، آزادی کے بعد، تاجکوں کا ساتھ دینا محال تر ہوتا گیا۔ قازقستان میں جماعت کے اراکین کی اکثریت کا تعلق قازق نسل سے نہیں، جب کہ کرغیزستان میں صرف جنوب کے باشندوں، ازبک اور دوسرے نسلی گروہوں میں ان کی جڑیں پھیلی ہوئی تھیں۔ جماعت احیائے اسلام ترکمانستان میں کبھی بھی غلبہ حاصل نہیں کرسکی۔ ازبکستان میں وادی فرغانہ میں اس کی مقبولیت بہت تیزی سے پھیلی، تاہم اس کے رہنما عبداللہ عطائیف کی ۱۹۹۲ء میں اچانک گمشدگی کے ساتھ ہی جماعت کی مقبولیت بری طرح متاثر ہوئی۔ عام تاثر یہ ہے کہ عبداللہ کو ازبک خفیہ ایجنسی نے اغوا کرکے مار ڈالا۔ دوسرے زیادہ انقلابی گروپ اسی کے بطن سے وادی فرغانہ میں ۱۹۹۱-۹۲ء کے دوران پیدا ہوئے۔ ان میں توبہ، اسلام لشکر لاری اور عدالت قابل ذکر نام ہیں۔

وادی فرغانہ اس طرح اسلامی احیا کا ازبکستان میں اہم ترین مرکز بن گئی۔ سعودی عرب، پاکستان اور ترکی کے مبلغین اپنا اپنا حلقہ اثر پیدا کرنے کے لیے ڈالروں سے بھرے ہوئے سوٹ کیس لیے یہاں آن پہنچے۔ ایران نے فارسی بولنے والے تاجکوں کے ذریعے جماعت احیائے اسلام میں جگہ بنانے کی کوشش کی لیکن سنی تاجکوں کے دل، زبان اور ثقافتی تعلق کے باوجود شیعہ ایران کے لیے کوئی خاص ہمدردی جنم نہیں لے سکی۔ چنانچہ اسلام پسندوں میں ایرانی اثر نہ ہونے کے برابر ہی رہا۔

خانہ جنگی

۱۹۹۲ء کے دوران دوشنبہ میں سیاسی جدوجہد نے تاجکستان میں ہر جگہ بے چینی اور شورش کی انتہا کردی۔ کہیں کوئی زیادہ خودمختاری کا طلب گار تھا اور کہیں جمہوریہ سے علیحدہ ہوجانے کی کھلم کھلا دھمکیاں تھیں۔

پامیری باشندوں نے گورنو بدخشاں کو اپریل میں خود مختار جمہوریہ بنانے کا اعلان کر دیا۔ ادھر جنوب مشرق میں قلاب اور شمال میں خوہند کے نیو کمیونسٹ لیڈروں نے یہ دھمکی دی کہ اگر صدر نبی یوف جماعت احیا کو کچلنے میں ناکام رہے تو وہ اپنی جمہوریائیں بنا کر آزادی کا اعلان کر دیں گے۔ قلاب میں موجود فوجی ملیشیا نے کرگان طیب میں جماعت کے حامی دیہاتیوں کا قتل عام شروع کر دیا۔ غرض تاجکستان شدید بدامنی کا شکار ہو گیا اور صدر نبی یوف بے یار و مددگار ہوتے چلے گئے۔ تشدد اور ہنگامے حد سے بڑھ گئے تو صدر کو استعفیٰ دینے پر مجبور ہونا پڑا۔ پہلی دفعہ ایسا ہوا کہ وسط ایشیا کے کسی لیڈر کو عوامی دباؤ اور ہنگاموں کے نتیجے میں اقتدار سے علیحدہ ہونا پڑا۔ کریموف نے اقوام متحدہ کے سکریٹری جنرل بطروس غالی کو لکھا کہ ''انتشار اور ہنگامہ آرائی کی فضا نے پورے وسط ایشیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے۔'' حکومت کے دعوؤں کے مطابق ۱۹۹۲ء کے ابتدائی چھ ماہ میں لگ بھگ چالیس ہزار افراد اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھے۔

روسی فوجی دستوں نے دوشنبہ ایئرپورٹ اور افغان سرحدوں کا کنٹرول سنبھال لیا، کیوں کہ لاکھوں روسی نسل کے افراد تاجکستان سے نکلنے کی کوشش میں تھے۔ ۱۹۹۲ء میں دو لاکھ سے زیادہ روسیوں نے یہاں سے ہجرت کی۔ جنوب میں لڑائی خوفناک شکل اختیار کر گئی۔ گاؤں کے گاؤں خالی ہونے لگے اور مہاجروں نے ہر جانب سے دوشنبہ پر یلغار کر دی۔ اجتماعی کاشتکاری کے تجربے کے بعد وسط ایشیا میں انتقال آبادی کا یہ سب سے بڑا واقعہ تھا۔ جماعت احیائے اسلام کے بہت سے حامی افغانستان فرار ہو گئے۔ اکتوبر میں قلاب کے نیو کمیونسٹوں کی جانب سے بغاوت کی کوشش کے بعد، تاجک پارلیمنٹ نے قلاب کے کمیونسٹ رہنما امام علی رحمانوف کو نیا صدر چن لیا۔ انھوں نے تمام فوجی اور سول محکموں میں قلابیوں کو بھرتی کر لیا۔ قلابیوں کے مکمل غلبے کے بعد، جماعت احیائے اسلام سے اتفاق و اشتراک کی راہ بالکل ہی معدوم ہو گئی۔

جماعت احیائے اسلام نے کراتے جن، دارا کی وادیوں، کرگان طیب اور افغانستان کو اپنے مراکز بنا کر حکومتی فوج اور قلابی ملیشیا پر حملے شروع کر دیے اور اس طرح خانہ جنگی گوریلا جدوجہد کی شکل اختیار کر گئی۔ جماعتی رہنما ایران، پاکستان، روس اور افغانستان کی طرف نکل گئے جہاں پہلے اسی ہزار مہاجرین موجود تھے۔ انھوں نے افغان حکومت کی اجازت سے قندوز اور طالقان کے شمال مشرق میں مراکز قائم کر لیے۔ (یہ علاقے ان دنوں صدر برہان الدین ربانی اور افغان تاجک لیڈر احمد شاہ مسعود کے کنٹرول میں تھے۔) دریں اثنا تاجک اپوزیشن کے سیکولر رہنماؤں نے ماسکو میں جماعت کے ساتھ مل کر سیاسی سرگرمیوں کے لیے اپنے دفاتر بنا لیے۔ اس طرح تاجک تنازعہ بین الاقوامی صورت اختیار کر گیا۔ افغانستان میں مہاجرین کی جنگی تربیت کی جا رہی تھی، انھیں اسلحہ دے کر واپس تاجکستان بھیج دیا جاتا تھا۔ ان کے رہنما مالی اور فوجی تعاون کے لیے ایران، پاکستان اور سعودی عرب کے سفر کر رہے تھے۔ روس اور ازبکستان کی مکمل حمایت تاجک حکومت کو حاصل تھی۔ فوجی دستے، ہوائی جہاز اور فوجی ساز و سامان بھیجا جا رہا تھا، تاہم ساتھ ساتھ اپوزیشن سے مذاکرات بھی چل رہے تھے۔

تنازعے کے دوران جماعت نے دوسری جماعتوں کے ساتھ اتحاد بنانے اور اشتراک کرنے میں انتہائی لچک دار رویے کا مظاہرہ کیا۔ ان جماعتوں میں دوشنبہ کا ایک چھوٹا سا دانشور، جمہوریت کا حامی رست خیز پاپولر فرنٹ تھا، تاجکستان ڈیموکریٹک پارٹی اور اسماعیلی پامیری مسلمانوں کی لعل بدخشاں تھی جو اس وقت پورے گورنو بدخشاں پر قابض تھی۔ ۱۹۹۵ء میں ان پارٹیوں نے جماعت احیائے اسلام کی زیر قیادت (ماسکو اور طالقان میں اپنے ہیڈ کوارٹر کے ساتھ) متحدہ تاجک اپوزیشن تشکیل دی، لیکن تاجک معیشت میں ابتری اور انتشار کے ساتھ ساتھ حکومت روسی امداد کی محتاج ہوتی چلی گئی۔ قتل و غارت رکنے کا نام نہیں لے رہا تھا۔ دونوں جانب یہ احساس پیدا ہونے لگا کہ فوجی ذرائع سے ایک دوسرے پر فتح حاصل نہیں کی جا سکتی۔ بازی بری طرح پھنس کر رہ گئی۔ متحدہ اپوزیشن گرمیوں میں افغانستان سے گوریلا حملے جاری رکھتی اور سردیوں میں حکومت اپنے چھنے ہوئے علاقے واپس لینے کی کوشش کرنے لگتی۔ بالآخر دونوں امن مذاکرات کی جانب بڑھنے لگے۔

۱۹۹۶ء میں طالبان کے کابل پر قبضے کے بعد علاقائی صورت حال یکسر تبدیل ہوگئی۔ وسط ایشیائی لیڈروں کو یہ دھڑکا لگا ہوا تھا کہ کہیں پشتون نژاد طالبان اپنے مخصوص مسلک کے لیے ان کے علاقوں میں در اندازی شروع نہ کردیں۔ حکومت اور اپوزیشن دونوں کو ہی یہ احساس ہوگیا کہ خانہ جنگی کے خاتمے کے لیے مذاکرات کی جانب پیش رفت ان کے مفاد میں ہے۔ مذاکرات میں معاونت کے لیے اقوام متحدہ نے اپنا خصوصی نمائندہ مقرر کیا۔ مذاکرات کے دوطرفہ راؤنڈ بھی ہوئے لیکن حقیقی پیش رفت صدر رحمانوف اور نوری کے مابین، خوس دہ، افغانستان میں دسمبر کی بالمشافہ ملاقات کے بعد ہی ممکن ہوئی۔

اگرچہ دونوں کے فوری مقاصد مختلف نوعیت کے تھے لیکن خانہ جنگی کے اہم عناصر اب واضح حل کی تلاش میں تھے۔ جماعت جان گئی تھی کہ روس اور ازبکستان اسے عوام سے کاٹ دینا چاہتے ہیں۔ وہ جماعت اور اسلام کی مقبولیت کو گھٹانے کے لیے غربت اور ناداری کو بدترین شکل تک لے جائیں گے۔ صدر رحمانوف کو بھی احساس ہوگیا کہ وہ قلابیوں کے (طاقت کے مختصر سے مرکز کے) ساتھ ملک کو کنٹرول نہیں کرسکتے اور انتشار اور افراتفری کا تسلسل ملک کو کہیں کا نہیں رکھے گا۔ طالبان کے خلاف احمد شاہ مسعود کی حمایت میں روس اور ایران سعودی عرب اور پاکستان کے کردار کو محدود کرنا چاہتے تھے، کیوں کہ یہ دونوں ممالک طالبان کے زبردست موئید اور حامی تھے۔ ازبکستان نے بھی اندازہ لگا لیا کہ اس کی فوجی امداد کے باوجود رحمانوف تاجکستان میں ازبک اکثریت کے تحفظ یا ملکی سطح پر صحیح کنٹرول کے سلسلے میں ناکام ہورہے تھے۔ ربانی اور احمد شاہ مسعود کا اپنا مفاد یہ تھا کہ تاجکستان میں ان کے مراکز محفوظ اور مضبوط ہوں تاکہ روس اور ایران سے آنے والی فوجی امداد میں کوئی رخنہ اندازی نہ ہو۔ ان وجوہات کی بنا پر تاجکستان میں امن کا قیام ضروری ہوگیا تھا۔ انھی دونوں ممالک نے مذاکرات کے عمل میں اہم کردار بھی ادا کیا۔

جنگ کے خاتمے اور مسلح گروہوں کو مذاکرات تک لانے کے لیے سلامتی کونسل نے یکے بعد دیگرے کئی

نمائندوں کا تقرر کیا۔ ''امن کے عمل کی کامیابی اقوام متحدہ کی شمولیت اور پڑوسی ممالک کی حمایت کے بغیر ناممکن تھی۔ پڑوسی ممالک اس امن معاہدہ کے ضامن بنے۔ تاجکوں میں جنگ کے خاتمے کی خواہش بھی اس تصفیے کا ایک موثر عامل بنی۔'' اقوام متحدہ کے سکریٹری جنرل کے خصوصی نمائندے آئیو پٹروف نے ۲۰۰۱ء میں مجھے بتایا۔ ''لیکن بعض عوامی اور اہم گروہ مذاکرات سے باہر رہ گئے۔ ان میں سابق وزیر اعظم عبدالملک عبداللہ جانوف کی زیر قیادت خوبند باشندے اور ایک باغی فوجی افسر کرنل محمود ہدیٰ بردیف کا ازبکی گروپ شامل تھا۔ انھوں نے بارہا امن مذاکرات کو سبوتاژ کرنے کی کوشش کی، یہاں تک کہ نومبر ۱۹۹۸ء میں خوبند پر حملے تک کر ڈالے۔''

اگر چہ اس معاہدے کو سبھی نے مجبوراً قبول کیا تاہم فائنل امن معاہدہ دوسرے وسط ایشیائی ممالک کے لیے بھی ماڈل کی شکل اختیار کر گیا۔ عام معافی کا اعلان کر دیا گیا۔ قیدیوں کا تبادلہ عمل میں آیا اور وسط ایشیا میں پہلی دفعہ دو متحارب گروہوں نے باہم مل کر کولیشن حکومت قائم کی۔ جماعت احیا کے باغیوں کو اقوام متحدہ کی نگرانی میں، قومی فوج میں شامل کیا گیا اور مہاجرین کو واپس اپنے اپنے علاقوں میں لا کر آباد کیا گیا۔ جماعت اور دوسری پارٹیوں کو قانونی حیثیت دی گئی۔ فروری ۲۰۰۰ء میں پارلیمانی انتخابات کرائے گئے، جن میں آزادانہ مقابلہ ہوا۔ یہ مظاہرہ بذات خود مکمل آمریت کے خاتمے کی جانب بے مثال واقعہ تھا۔ بین الاقوامی مبصرین نے الیکشن میں دھاندلی پر شدید تنقید کی۔ مقامی طور پر احتجاجی مظاہرے بھی ہوئے۔ تاہم رحمانوف کی عوامی ڈیموکریٹک پارٹی ۶۴ اعشاریہ ۵ فیصد ووٹ لے کر انتخابات جیت گئی۔ کمیونسٹ دوسرے نمبر پر رہے اور غریب جماعت ۷ اعشاریہ ۵ فیصد ووٹ لے کر تیسرے نمبر پر رہی۔ تاہم نوری نے واشگاف انداز میں، تمام تر انتخابی دھاندلیوں کے باوجود، نتائج کو نہ صرف تسلیم کیا بلکہ یہ بھی واضح کیا کہ ''امن کے عمل کو کسی قیمت پر نقصان نہیں پہنچنے دیا جائے گا۔'' اس انداز کے سمجھوتے اور اتفاق رائے کے بارے میں، تاجکستان میں کیا، پورے وسط ایشیا میں سوچا بھی نہیں جا سکتا تھا؛ سوائے کرغیزستان کے کثیر جماعتی انتخابات کہیں بھی ممکن نہیں ہو پائے تھے۔

جماعت احیائے اسلام کا زوال

تاہم امن و امان کی صورت حال خطرناک ہی رہی۔ ۱۹۹۱ء میں معاہدہ کئی بار ٹوٹتے ٹوٹتے بچا۔ متحدہ اپوزیشن معاہدے پر فوری عمل درآمد چاہتی تھی جب کہ رحمانوف کے پشت پناہ شدت پسند اس کی راہ میں مزاحم تھے۔ دھماکوں، قتل و غارت اور اغوا کی وارداتیں دوشنبہ کا معمول تھیں، جب کہ دارالحکومت سے باہر حکومتی فوج اور جماعت کے باغیوں کے مابین مسلح تصادم جاری تھا۔ ان تمام ہنگاموں کے دوران اقوام متحدہ کے ایلچی گرد میرم نے دوطرفہ مذاکرات کے عمل کو جاری رکھنے کا نازک کام مسلسل سرانجام دیا۔

قومی معیشت کی خطرناک صورت حال بھی معاہدے پر عمل درآمد میں رکاوٹ بن رہی تھی۔ زراعت بری طرح متاثر ہوئی تھی۔ فیکٹریاں بند پڑی تھیں اور وسیع پیمانے پر بے روزگاری پھیلی ہوئی تھی۔ امن کی بحالی

اوراس کے حقیقی فائدے، فریقین اسی وقت اپنے حمایتیوں تک پہنچا سکتے تھے، جب کہ قومی تعمیر نو کا عمل باقاعدگی سے شروع ہوجاتا۔ تاہم امدادی سرگرمیاں اور منتشر آبادیوں کی از سرنو بحالی کا کام کئی سال تک فنڈز کی کمی اور بین الاقوامی عدم توجہ کی وجہ سے رکا رہا۔

امداد کے وعدوں کے باوجود بین الاقوامی برادری نے تعمیر نو کی کوششوں میں خاصی سرد مہری دکھائی۔ اقوام متحدہ نے ۲۰۰۰ء کے لیے انسانی ریلیف کے لیے ۳۴ اعشاریہ ۸ ملین ڈالر کی امداد مانگی، سال کے آخر تک بمشکل آدھی امداد اکٹھی ہوسکی۔ ۲۰۰۱ء میں اقوام متحدہ نے ۸۵ ملین ڈالر امداد کے لیے کہا لیکن چھ ماہ بعد بھی صرف اس کا ایک چوتھائی حصہ تاجکستان پہنچ سکا۔ تاجکستان میں روزمرہ زندگی مزید تکلیف دہ ہوتی چلی گئی۔ بجلی، پانی اور خوراک کی قلت نے غربت کی سطح اور زیادہ بڑھا دی۔ ۱۹۹۱-۲۰۰۱ء کے عشرے کے دوران آبادی پانچ اعشاریہ دو ملین سے بڑھ کر چھ اعشاریہ پانچ ملین ہوگئی۔ ۲۰۰۱ء میں ایک اعلیٰ تاجک سفارت کار کی تنخواہ بمشکل آٹھ ڈالر فی ماہ تھی، جب کہ وزیر خارجہ کی تنخواہ بیس ڈالر تھی۔ ۲۰۰۰ء میں ہونے والی شدید خشک سالی نے اگلے سال کی زرعی پیداوار پر اور بھی تباہ کن اثر ڈالا۔ حالاں کہ اسی دوران اقوام متحدہ کے ورلڈ فوڈ پروگرام کے تحت کئی ملین ٹن گندم ایک اعشاریہ دو ملین سے زیادہ متاثرہ افراد میں تقسیم بھی کی گئی۔

نہ روزگار تھا اور نہ ہی تحفظ۔ چنانچہ تاجکوں نے ملک سے باہر جا کر روزی کمانے کا سوچا۔ بین الاقوامی ادارہ ہجرت کے مطابق ہر سال دو لاکھ سے زیادہ تاجک افراد جز وقتی یا موسمی کام کاج کے لیے روس کا رخ کرنے لگے۔

''یوں لگتا ہے کہ ہر گھرانے کا کوئی نہ کوئی آدمی غیر ممالک؛ خصوصاً روس میں، مزدوری کی غرض سے گیا ہوا ہے۔'' یہ الفاظ بین الاقوامی ادارہ ہجرت کے ایک افسر ایگور بوس نے کہے ہیں۔ بعض لوگوں نے افغانستان سے باہر کام کرنے والی منشیات کی تنظیموں میں شمولیت اختیار کرلی۔ ۱۹۹۸ء میں شمالی افغانستان کے طالبان کے قبضے میں چلے جانے کے بعد تاجکستان، افغان ہیروئن کو روس اور یورپ لے جانے کا ایک اہم روٹ بن گیا۔ مئی ۲۰۰۰ء میں تاجک افسروں کے مطابق، پچھلے سالوں کی نسبت افغانستان سے دس گنا زیادہ ہیروئین تاجکستان لائی جارہی تھی۔ منشیات کی معیشت سے پیدا شدہ آمدنی سے وسیع کرپشن پھیلنا شروع ہوگئی۔ معاشی اصلاحات کی طرف توجہ پہلے ہی کم تھی، امن و امان کے مسائل اور زیادہ الجھنے لگے، کیوں کہ تھوڑی بہت ترقی ڈرگ مافیا اور سیکیورٹی فورسز کے مابین تصادم کی وجہ سے نہ ہونے کے برابر رہ گئی۔ یہ بات خود معجزے سے کم نہیں تھی کہ مخلوط حکومت اس بدتر صورت حال میں بھی قائم رہی۔ شاید یہ کہنا زیادہ بہتر ہوگا کہ یہ تاجکستان کی جنگی درماندگی کا ایک سادہ سا عکس تھا۔

امن اپنے دامن میں جماعت احیائے اسلام کے لیے کچھ اور مسائل لے آیا۔ اس دوران جماعت کے سیاسی مستقبل کی بقا اور وسط ایشیا میں اسلام کے مستقبل کے بارے میں اہم بحث شروع ہوگئی۔ تاجکستان کے غیر

مساوی نسلی، علاقائی اور قبائلی خدوخال ہیں؛ جماعت کی مسلح حمایت ذاتی قبائلی یا علاقائی حدود سے کسی بھی طرح باہر نہیں جا پائی، خانہ جنگی اسلامی جہاد کی شکل اختیار کرنے کے بجائے فوراً ہی مختلف قبائل کے مابین جنگ کا روپ دھار گئی۔ چنانچہ بعض جگہ جماعت کی شدید حمایت موجود تھی اور بعض جگہوں پر جماعت کا وجود ہی نہیں تھا۔ ایسی جگہوں پر حکومت نے جماعت کے مخالف جنگی سرداروں کو اپنے ساتھ ملا لیا۔ جماعت اس علاقائیت پسندی کے مسئلے پر کبھی قابو نہیں پا سکی۔ خانہ جنگی کے بعد جب جماعت پورے ملک میں اپنی جڑیں نہ پھیلا سکی تو یہ مسائل اور بھی شدید ہو گئے۔ تقسیم در تقسیم اور گروہ بندی نے ڈرامائی طور پر اس کا اثر ونفوذ بہت کم کر دیا اور اس کا نتیجہ ۲۰۰۰ء کے انتخابات میں جا کر واضح ہو گیا۔

قاضی طورا جان زادہ کو؛ جنھیں رحمانوف نے ۱۹۹۸ء میں نائب وزیر اعظم اول مقرر کیا تھا، رحمانوف کی انتخابی حمایت پر جماعت احیائے اسلام سے نکال دیا گیا۔ فروری ۲۰۰۰ء میں دوشنبہ میں اپنے ہی مسلح محافظوں کے ہاتھوں، قاتلانہ حملہ سے وہ بال بال بچے۔ بعد میں پتہ چلا کہ اس میں بھی جماعت کے انتہا پسندوں کا ہاتھ تھا۔ طورا جان زادہ اعتدال پسند رہنما تھے اور ان کا کہنا تھا کہ کوئی ایک جماعت ملک میں اسلام کا ادارتی نظام قائم نہیں کر سکتی۔ اس کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ عوام کو آہستہ آہستہ اسلام کی طرف راغب کرنے کی پالیسی اپنائی جائے۔ جماعت کے بعض رہنما حکومت کے متعلق نوری کی پالیسی کو انتہائی نرم سمجھتے تھے، جب کہ بعض دوسرے رہنما رحمانوف کے ساتھ نوری کی سمجھوتہ آمیز پالیسی کو درست خیال کرتے تھے۔ اس کشمکش کے نتیجے میں جماعت مزید تقسیم کا شکار ہو گئی۔ مزید براں، جماعت کے بعض اعلیٰ فوجی کمانڈروں نے حکومتی فوج میں شمولیت کے جماعتی فیصلے کو ماننے سے انکار کر دیا۔ بعض لوگ خانہ جنگی کے دوران جماعت کے ایک نمایاں کمانڈر جمعہ نعمان غنی کے ساتھ مل گئے۔ انھوں نے امن معاہدہ مسترد کر کے جہاد کا سلسلہ جاری رکھا اور ازبک حکومت کو اپنی مسلح کارروائیوں کا نشانہ بنا لیا۔ نعمان غنی نے ازبک تحریک اسلامی قائم کر لی۔ افغانستان اور تاجک علاقہ طویل دارا، ان کی حربی سرگرمیوں کے مراکز تھے۔ ازبکستان کے خلاف ۱۹۹۹-۲۰۰۱ء کے دوران ان کی مسلح کارروائیوں اور دوشنبہ حکومت کے خلاف شدید ہنگامہ آرائیوں نے جماعت احیائے اسلام میں شکست وریخت کا عمل اور بھی تیز کر دیا۔ رحمانوف نے اس صورت حال کا بھرپور فائدہ اٹھایا۔ جماعت کے بعض دوسرے مسلح گروہ ڈاکوؤں اور قزاقوں کی شکل اختیار کر گئے۔ انھوں نے اغوا اور بینک ڈکیتیوں کے ذریعہ حکومت کے لیے مزید مسائل پیدا کرنا شروع کر دیے۔ ۲۰۰۰ء کے موسم گرما تک جماعت کے اقلیتی کمانڈر رحمان سینگنوف کی قیادت میں تقریباً سو افراد نے دوشنبہ کے قرب و جوار میں بے پناہ اودھم مچا رکھا تھا۔ بالآخر تاجک فوج کی مداخلت اور تقریباً ایک ماہ کی لڑائی کے بعد، اگست میں باغیوں کو گھیرے میں لے لیا گیا اور سنگینوف اپنے پینتالیس ساتھیوں کے ہمراہ مارا گیا۔

نوری کی زیر قیادت جماعتی اعتدال پسندوں کا خیال تھا کہ جماعت اور ازبک تحریک اسلامی کے ابتدائی

تصور کے مطابق جہاد ہی وسط ایشیا میں اسلامی تحریک کا واحد راستہ نہیں۔''ازبک تحریک اسلامی کے فلسفے کے برعکس یہاں جہاد واحد لائحہ عمل نہیں۔ضرورت ایک ایسا سیاسی ڈھانچہ تعمیر کرنے کی ہے جو اسلامی مقاصد کے پھیلاؤ میں معاون ہو سکے۔'' یہ الفاظ نوری کے معتمد خاص اور جماعت کے ایک اہم لیڈر محی الدین کبیر کے ہیں۔ان کے یہ الفاظ دراصل جماعت کے حقیقت پسند نوجوان نسل کے تصورات کے عکاس ہیں۔بعض رہنما، مثلاً شریف ہمت زادہ جو پہلے جماعت کے فوجی ونگ کمانڈر تھے،حکومت میں شامل ہو گئے۔ ہمت زادہ سے میری ملاقات کوئی دس سال پہلے اس وقت ہوئی تھی جب وہ انڈر گراؤنڈ تھے۔اب وہ پارلیمنٹ کے رکن بن گئے تھے۔کسی زمانے کی طویل داڑھی بھی مختصر اور خوش شکل نظر آنے لگی تھی اور اب وہ خوش وضع سوٹ اور ٹائی بھی پہننے لگے تھے۔''اگر تمام جماعتیں، ہماری طرح امن کی تعمیر کی واقعی خواہاں ہوں تو وسط ایشیا کے لیے تاجکستان کا امن پروگرام ایک بہترین ماڈل بن سکتا ہے۔'' انھوں نے بڑے اصرار سے یہ بات کہی۔''لیکن اس کے لیے علاقائی حکومتوں کو اسلامی جماعتوں کے بارے میں اپنا رویہ بدلنا ہوگا اور انھیں اظہار رائے اور ریاست کی تعمیر میں حصہ لینے کے لیے قانونی اور آئینی راستہ دینا پڑے گا۔ اگر موجودہ حکمران ایسا نہیں کرتے تو لوگ انتہا پسندوں سے جاملیں گے۔'' ان کی رائے خطرناک حد تک مناسب اور درست تھی۔ اس وقت ازبک اسلامی تحریک اور حکمران ٹولہ ایک خونیں جنگ میں بری طرح الجھ کر رہ گئے ہیں۔ جماعت احیائے اسلام نے اپنی سیاسی حمایت کھو دینے کے بعد نوری کی زیر قیادت حکومتی ڈھانچے میں پارلیمانی اپوزیشن کا کردار ادا کرنا شروع کر دیا۔اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ جماعت نے محسوس کیا کہ اسے اور ملک کو انتہا پسند اسلامی جماعتوں اور نظریات کی وجہ سے سنگین مسائل کا سامنا ہے۔خانہ جنگی کے خاتمے کے باوجود تاجکستان وسط ایشیا اور افغانستان کے درمیان عدم استحکام کا مرکز بنا ہوا تھا اور بین الاقوامی برادری اس صورت حال کو سمجھ نہیں پا رہی تھی۔ دوشنبہ مسلسل طالبان کے خلاف احمد شاہ مسعود کی مزاحمت کو سپلائی مراکز فراہم کرتا رہا،لیکن ستمبر ۲۰۰۰ء میں طالقان ہاتھ سے نکل جانے کے بعد مسعود کے لیے اور زیادہ نازک صورت حال پیدا ہو گئی۔اب طالبان کا افغان تاجک طویل سرحد پر مکمل کنٹرول ہو گیا اور پہلی دفعہ وہ تاجک سرحد پر موجود روسی سرحدی محافظوں کے بالکل آمنے سامنے کھڑے تھے۔

مسعود کی حامی علاقائی ریاستوں کو اچانک یہ محسوس ہوا کہ اگر طالبان کے خلاف مسعود کی مزاحمت کو قائم رکھنا ہے تو اسے کہیں زیادہ فوجی مدد درکار ہوگی۔ چنانچہ اکتوبر ۲۰۰۰ء کی ایک اہم میٹنگ میں دوشنبہ میں روسی وزیر دفاع ایگور سرگیف، ایرانی وزیر کارجہ کمال خرادی اور صدر رحمانوف نے مسعود سے گفتگو کے دوران انھیں مکمل اور بھرپور امداد دینے کا وعدہ کیا۔مسعود کے طالبان مخالف متحدہ محاذ نے اگلے موسم گرما تک طالبان کو بدخشاں پر قبضہ کرنے سے روکے رکھا۔مسعود کے قبضے میں افغانستان کا یہ آخری شمالی علاقہ تھا جو عین تاجکستان کی سرحد پر واقع تھا۔لیکن اس صورت حال نے پہلے سے کہیں زیادہ تاجکستان کو افغانستان کے خلاف فرنٹ لائن اسٹیٹ بنا

دیا۔ طالبان تاجکستان کو مستحکم نہیں ہونے دینا چاہتے تھے۔ انھی خارجی خطرات کی موجودگی اور ہزارہا افغان مہاجرین کے تاجکستان میں گھس آنے کے خوف کی بدولت تاجک حکومت قومی معاشی ترقی کے پروگرام آگے بڑھا نہیں پا رہی تھی۔

طالبان ہی واحد خطرہ نہیں تھے۔ اسلامی ازبک تحریک کے وادی فرغانہ میں داخلے کا راستہ بھی تاجکستان ہی تھا۔ وادی طویل دارا میں اس کا مرکز موجود تھا اور وہ پورے وسط ایشیا سے مذہبی گروہوں کو اکٹھا کر رہی تھی تا کہ ۲۰۰۱ء کے موسم گرما تک، وہ پورے وسط ایشیا کی اسلامی تحریک کی شکل اختیار کر سکے۔ ازبک اسلامی تحریک کی تاجک سرزمین میں موجودگی ازبکستان اور کرغیزستان کے ساتھ دوشنبہ کے مسائل کو اور الجھائے جا رہی تھی۔ جماعت احیائے اسلام میں بھی اس کی وجہ سے تقسیم کا عمل تیز ہو گیا۔ نعمان غنی کو مرزا ضیاؤف جیسے سابقہ فوجی کمانڈروں؛ ضیاؤف اس وقت تاجک حکومت میں شامل تھے، کی مکمل خفیہ حمایت حاصل تھی۔ ضیاؤف کا خیال تھا کہ ازبک تحریک کے ذریعے ازبکستان پر بھرپور دباؤ ڈالا جا سکتا ہے۔ تاجکستان کو ایک اور پین اسلامک تحریک کا سامنا کرنا پڑ گیا جو ساری وسط ایشیائی ریاستوں میں مقبولیت حاصل کرتی جا رہی تھی۔ یہ تھی حزب التحریر اسلامی، جو جماعت احیائے اسلام کے برعکس اس کے زیادہ تر حامی اشرافیہ سے متعلق افراد تھے۔ اگرچہ حزب التحریر انتہائی پُرامن جماعت تھی، پھر بھی حکومت نے ایک اور اسلامی تحریک کو برداشت کرنے سے انکار کر دیا اور اس کے خلاف زبردست کریک ڈاؤن کی ابتدا کر ڈالی۔ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ کولیشن حکومت میں موجود جماعت احیائے اسلام نے بھی اس کی حمایت کی۔ رحمانوف نے اسے امن و امان کا مسئلہ سمجھا، جب کہ جماعت احیائے اسلام نے اسے اپنی اسلام حمایتی بنیاد کے لیے حریفانہ خطرہ سمجھا۔ ایک انقلابی اسلامی قوت بلاوجہ دوسری اسلامی قوت سے نبرد آزما ہو گئی۔ تاجکستان بری طرح روسی امداد کا محتاج تھا مگر روس، خانہ جنگی سے تباہ حال تاجکستان کو بھرپور مدد مہیا کرنے سے قاصر تھا۔ مغرب نے تاجکستان کو بدستور نظرانداز کیے رکھا۔ معاہدہ امن ہونے کے پانچ سال بعد، ۲۰۰۱ء میں بین الاقوامی برادری کو دوشنبے کی کولیشن حکومت کی اسٹریٹجک اہمیت اور مادی امداد مہیا کرنے کی ضرورت کا احساس ہوا۔ بالآخر بین الاقوامی برادری کو طالبان، ازبک اسلامی تحریک اور حزب التحریر کے ہاتھوں تاجکستان کو پیش آمدہ خطرات کے متعلق صحیح اندازہ ہو گیا۔ انھیں یہ بھی ادراک ہو گیا کہ ان کے اپنے مفادات بھی ان خطرات سے بری طرح متاثر ہو سکتے ہیں۔

امریکہ نے طالبان اور اسامہ بن لادن کو تنہا کرنے کی کوششوں کے دوران، اپنے مقاصد کے حصول کے لیے تاجکستان میں امن و استحکام کی ضرورت کو شدت سے محسوس کیا۔ امریکی سنٹرل کمانڈ فورسز کے جنرل ٹامی فرینکس نے مئی ۲۰۰۱ء میں دوشنبہ کا اپنا پہلا دورہ کیا اور پہلی دفعہ امریکی افسروں نے تاجکستان کو 'اسٹریٹجی کے اعتبار سے اہم ملک' قرار دیا۔ وسط ایشیا میں امن و تحفظ یقینی بنانے کے لیے تاجکستان کا استحکام بہت ضروری تھا۔ چنانچہ تاجکستان کے تحفظ کو مستحکم کرنے کے لیے انھوں نے امریکی فوجی امداد کا وعدہ کیا۔ جواباً تاجک

حکومت نے وسط ایشیا میں امن وتحفظ کے پروگرام کے لیے نیٹو اور تاجکستان کے لیے مشاورتی گروپ کے ممالک میں شمولیت کی حامی بھرلی۔ اس کے مرکزی عطیہ کنندگان ممالک میں امریکہ، جاپان اور یورپی یونین شامل تھے۔ انھوں نے قرضہ اورتوازن ادائیگی کی مدد میں ۴۳۰ملین ڈالر کی امداد کا وعدہ کیا۔ یہ امدادی پیکج صدر رحمانوف کومئی میں ٹوکیو میں پیش کیا گیا جہاں وہ دس عطیہ کنندہ ممالک اور پندرہ بین الاقوامی اداروں؛ آئی ایم ایف اور ورلڈ بینک جن میں سرفہرست تھے، کی سالانہ میٹنگ میں شرکت کے لیے گئے تھے۔ یہ امدادی پیکج گزشتہ سال کی امداد ۲۸۰ملین ڈالر کے مقابلے میں دوگنا تھے۔ اتفاقاً میں ان دنوں ٹوکیو میں تھا۔ بی بی یوف کے سینئر عہدیداروں سے ملاقات ہوئی تو وہ بے پناہ خوش نظر آئے کہ بالآخر دنیا تاجکستان کی اہمیت کومحسوس کرنے لگی ہے۔ افغان خانہ جنگی کی طرح تاجک خانہ جنگی نے بھی وسط ایشیا میں بہت سے لوگوں کو یہ یقین دلا دیا کہ 'اسٹیٹس کو' کو بدلنے کی خواہاں قبائلی اور علاقائی بنیادوں پر قائم اسلامی تحریکیں انتہائی خطرناک اور تباہ کن نوعیت کی حامل ہیں اور علاقائی معاشی تباہ حالی کی بنیادی وجہ بھی ہیں۔ میں نے ۲۰۰۱ء کے موسم بہار میں کراتے جن اور طویل دارا کی وادیوں کا طویل دورہ کیا اور وہاں کے ان مقامی قبائلی لیڈروں سے گفت وشنید کی جو کبھی جماعت احیائے اسلام کا مضبوط گڑھ سمجھے جاتے تھے۔ یہ حقیقت اب واضح ہو چکی تھی کہ جماعت کا اثر اور خانہ جنگی کے دوران اسلامائزیشن کا جذبہ حیرت انگیز طور پر مفقود ہوتا جارہا تھا۔ وادیوں میں مدارس اور اسلامی تعلیم کے دوسرے مراکز نہ ہونے کے برابر رہ گئے تھے اور ان سے منسلک مولوی حضرات اپنی پرانی مساجد یا کھلیان آباد کرنے واپس جا چکے تھے۔ پاکستان اور افغانستان کے مقابلے میں؛ جہاں مدارس سے لاکھوں اسلامی مزاج رکھنے والے افراد نکلتے ہیں، تاجکستان بالکل ہی سیکولر نظر آرہا تھا۔ جماعت مدارس کی اہمیت سمجھنے میں ناکام رہی، نتیجتاً مدارس کے خاتمے کے ساتھ ہی جماعت کے مستقبل کی پرداکت کی بنیاد ہی ختم ہوکر رہ گئی۔ جزوی وجہ یہ بھی تھی کہ ان مدارس کو پاکستان اور سعودی عرب سے امداد ملتی تھی اور انھیں جماعت کی طالبان مخالف سرگرمیوں اور احمد شاہ مسعود کی حمایت کی وجہ سے جماعت سے کوئی خاص ہمدردی نہیں تھی۔ چنانچہ ان میں سے کسی بھی ملک نے تاجکستان میں اپنا اثر ونفوذ بڑھانے کی زیادہ کوشش نہیں کی۔ ساتھ ہی ۱۹۹۳ء میں حکومت نے مدارس کو ملنے والی غیر ملکی امداد پر مکمل پابندی عائد کردی۔

خانہ جنگی کے دوران مقامی مولویوں کا اپنے علاقوں پر خاصا اثر تھا مگر آہستہ آہستہ وہ اثر زائل ہوگیا۔ ووٹ ڈالنے یا زندگی کے رویوں کے بارے میں ان کی عوامی اثر پذیری ختم ہوتی چلی گئی۔ نوجوانوں نے مساجد میں جانا چھوڑ دیا اور سوویت دور کی طرح پھر مسجدوں میں صرف بوڑھے لوگ ہی نظر آنے لگے۔ نوجوان یا تو گھروں سے کام کی تلاش میں نکل گئے تھے یا فارغ اوقات میں مادی فنون سیکھنے یا ویڈیوز دیکھنے لگے تھے۔ تعلیم اسلامی کے بجائے دوبارہ سیکولر رنگ اختیار کررہی تھی۔ صوفیا کے مزاروں پر دعاؤں اور زیارتوں کا سلسلہ دوبارہ زوروشور سے شروع ہوگیا۔ خانہ جنگی کے دوران جماعت کے انتہا پسند حلقوں میں اسے بہت معیوب سمجھا جاتا تھا

مگر ان کی گرفت ہلکی ہوتے ہی مزاروں پر حاضری کا سلسلہ عوامی مقبولیت حاصل کرنے لگا۔ بعض جگہوں پر دیہاتی چودھریوں کو ووڈ کا اور برانڈی کے ساتھ زائرین کی تواضع کرتے بھی دیکھا گیا۔ ایسی ایک جگہ میں نے شراب پر پابندی کے اسلامی احکام کے متعلق پوچھا تو دیہاتیوں نے مسکرا کر جواب دیا کہ اب ایسی پابندیاں ختم ہوچکی ہیں۔ ''جب جماعت والے یہاں تھے تو ہم بوتلیں چھپا کر رکھتے تھے لیکن اب وہ جاچکے ہیں تو ہم نے بھی انھیں باہر نکال لیا ہے اور آزادی سے پیتے پلاتے ہیں۔'' طویل دارا؛ جو کبھی جماعت کا فوجی مرکز ہوا کرتا تھا، وہاں کے ایک کسان نے وضاحت سے بتایا۔

دیکھنے میں یہ آیا کہ خانہ جنگی کے دوران شدید نقصانات اٹھانے کے بعد جماعت نہ تو اپنے آپ کو صحیح طرح منظّم رکھ سکی اور نہ ہی قومی معاشیات یا سیاسی ڈھانچے کے احیا کے لیے مناسب منصوبہ بندی کرسکی، چنانچہ اسلام کی ادارتی تشکیل نو تو دور کی بات رہی، وہ عوام میں اپنی موجود مقبولیت بھی قائم نہ رکھ سکی۔ جماعت کی عوامی جڑیں اور اس کی سیاسی استعداد روز بروز کم ہوتی چلی گئی۔ خانہ جنگی کے پانچ سال کے دوران نوجوانوں میں جماعت کا اثر بہت زیادہ بڑھ گیا تھا مگر آہستہ آہستہ وہ زائل ہوتا چلا گیا، ساتھ ہی علاقائی اور قبائلی سیاست زور پکڑنے لگی، کیوں کہ حکومت کی جانب سے مہیا کردہ ترقیاتی وسائل جو پہلے ہی ضرورت سے بہت کم تھے، اس کے حصول میں سخت مقابلہ تھا اور انھیں بہر حال غربت کے سیلاب میں، اپنے سروں کو پانی کی سطح سے اونچا رکھنے کی کوششیں جاری رکھنا تھیں۔ جنگی تباہ کاریوں نے کسی بھی قسم کی انقلابی تبدیلی کی خواہش کو بری طرح کچل کر رکھ دیا تھا لیکن روسی دور کے رہن سہن اور طور طریقوں کی جانب لوگوں کے جانے کے باوجود، پورے ملک میں اسلامی تصورات کے بارے میں کوئی خاص تبدیلی محسوس نہیں ہوئی۔ خانہ جنگی کے دوران اور اس کے مابعد تاجک اور زیادہ پختہ مسلمان ہوگئے، تاہم انقلابی اور سیاسی انتہا پسند آہستہ آہستہ منظر سے غائب ہونے لگے۔ لوگ پھر سے اپنے پرانے طور طریقوں کی طرف راغب ہونے لگے۔ دل کی گہرائی سے اسلام کی محبت رکھنے کے باوجود وہ اس کی انتہا پسندانہ سیاسی سوچ کی حمایت کے لیے تیار نہیں تھے۔ جہادی اسلام تاجکستان میں ناکام ہوگیا لیکن اسے شکست نہیں دی جاسکی۔ غربت کے دھندلکوں میں تاجکوں کو آج بھی اس سنگین مسئلے کا سامنا ہے کہ وہ قبائلی اتحاد، ہم آہنگی اور عظیم تر جمہوریت کی جانب سفر کے لیے کس طرح قومی اتفاق رائے پیدا کریں۔

['جہاد'، مشعل، لاہور، ۲۰۰۲ء]

طالبان کا تاریخی وسیاسی شعور

محمد عامر رانا

تحریک طالبان پاکستان کے بارے میں عام تاثر یہ ہے کہ یہ ایک عالمی جہادی تنظیم ہے، جس کے نظریات داعش اور القاعدہ سے ملتے ہیں، تاہم گزشتہ دنوں ایک طالبان کمانڈر نے اپنی تنظیم کے جو اغراض ومقاصد اور نظریات بیان کیے وہ اس تاثر سے یکسر متضاد ہیں۔ اس حوالے سے بظاہر یہی محسوس ہوتا ہے کہ گو پاکستانی طالبان کے مختلف جہادی تحریکوں سے روابط رہے ہیں مگر وہ عالمی جہادی تنظیموں کی فکر سے بہت کم متاثر ہوئے ہیں اور ان کی سوچ مقامی وقبائلی سطح تک محدود ہے۔ دوسری جنگ عظیم کی طرح افغان سوویت جنگ (۱۹۷۹-۸۸ء) کے بعد بھی جہادی تنظیمیں اپنے نظریات کے پرچار کے لیے تشدد پر آمادہ ہوئیں۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد اسلامی تحریکوں سے متاثر ہوکر اپنے مسلمان بھائیوں کے حق میں مشرقِ وسطیٰ وشمالی افریقہ اور برِصغیر میں جماعت اسلامی کو ورلڈ آرڈر تبدیل کرنے کی تحریک ملی۔ قومی ریاستوں کے ارتقا اور سوشل ازم کے ابھرنے کی وجہ سے اسلامی سیاسی فکر اور شدت پسندوں کے محاسبے کی مختلف تحریکیں ابھرتی رہی ہیں۔ نوآبادیاتی نظام کے وقت مسلمانوں میں سیاسی وسماجی شعور کی بیداری اور اسلامی بھائی چارے کے لیے تعلیمی اداروں کا قیام عمل میں لایا گیا۔ پرتشدد تحریکوں، مثال کے طور پر القاعدہ نے عالمی وحدت اور دیگر نظریات انھیں اسلامی بھائی چارے کی تحریکوں سے مستعار لیے تھے۔ انھیں تحریکوں کے مسلسل ارتقا کے نتیجے میں داعش نے جنم لیا جن میں خوارج کے نظریات مزید شدت سے شامل ہوئے۔ خارجی ایک ایسا گروہ تھا جس نے خلفائے راشدین کے دور میں مختلف اوقات میں بغاوت کی۔ اس کی نمایاں مثال خلیفۂ چہارم حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور خلافت میں خوارج کی بغاوت ہے۔

سرد جنگ کے خاتمے کے بعد مشرقی وجنوب ایشیائی مسلمانوں میں مزاحمت کی تحریکیں انھیں اسلامی تحریک سے متاثر ہوکر ابھرنے میں کامیاب ہوئیں مگر ان تحریکوں کا مرکز علاقائی تنازعات اور مذہبی شناخت تک ہی محدود رہا۔ تاہم نائن الیون کے واقعے نے عالمی منظر نامہ ہی بدل کر رکھ دیا۔ نتیجتاً علاقائی مزاحمتی تحریکیں القاعدہ کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور ہوئیں، کیوں کہ ان کو اپنے نظریات کی بقا القاعدہ میں دکھائی دینے لگی۔ دنیا کو افغانستان میں طالبان تحریک کے قومی واخلاقی پہلوؤں کو سمجھنے میں ایک دہائی سے زائد عرصہ لگا، جب کہ

پاکستانی قبائل کے مختلف گروہوں تحریک طالبان پاکستان کو اب بھی القاعدہ کا ساتھی گروہ سمجھا جاتا ہے۔تحریک طالبان پاکستان کے کمانڈر مفتی نور ولی الیاس ابومنصور عاصم کی حال ہی میں شائع ہونے والی کتاب' انقلاب محسود ساؤتھ وزیرستان: فرنگی راج سے امریکی سامراج تک' سے اس تنظیم کا دنیا کے بارے جو نقطۂ نظر ظاہر ہوتا ہے، وہ اس عام تاثر سے کلی طور پر مختلف ہے جس کے مطابق تحریک طالبان پاکستان کے نظریات کو القاعدہ اور داعش کے ساتھ نتھی کر دیا جاتا ہے۔محسود کمانڈر نے ایک مکمل سماجی نظام کا ماڈل پیش کیا ہے جو تحریک طالبان قبائلی علاقہ جات میں چاہتی ہے۔اس کتاب میں قبائلیوں کے روایتی نظام پشتون ولی (پختون کا طرز معاشرت اور انصاف کا ڈھانچہ جرگہ) اور ناناوتی (معاف کرنے اور پناہ دینے کی روایات) کو قبائلی علاقوں کے لیے بہترین نظام قرار دیا گیا ہے۔مصنف نے انگریز کے ایف سی آر کے نظام کو مسترد کرتے ہوئے قبائلی علاقوں میں اس کو تبدیل کر کے شرعی نظام کے نفاذ کا مطالبہ کیا ہے۔وہ دلیل دیتے ہیں کہ قبائلی نظام اسلامی نظام سے بھر پور مطابقت رکھتا ہے۔انھوں نے اسلامی اقدار پر مبنی اس طرح کے نظام کے پورے ملک میں نفاذ کا مطالبہ بھی کیا ہے۔

مصنف نے اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں پاکستان تحریکِ انصاف کے چیئرمین عمران خان کی کتاب 'غیرت مند مسلمان' کا حوالہ دیا ہے جو ۹۰ء کی دہائی کے وسط میں ایک معروف اشاعتی ادارے نے شائع کی تھی جس میں عمران خان نے پاکستان کے قبائلی نظام کی کہانی بیان کرتے ہوئے نہ صرف اس کی تعریف کی تھی بلکہ پاکستان میں مروج جمہوری نظام سے اس کا موازنہ بھی کیا تھا۔انھوں نے پارلیمان اور سیاستدانوں پر تنقید کرتے ہوئے قبائلی طرز کا نظام تجویز کیا تھا۔مفتی نور ولی نے عمران خان کے وژن کی تعریف کرتے ہوئے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ پاکستانی قوم کے لیے یہ عقل کی بات نہ ہوگی کہ وہ روایتی مؤثر قبائلی نظام کے ہوتے ہوئے نام نہاد جمہوری نظام کو فوقیت دے۔

دلچسپ امر یہ ہے کہ مصنف نے امریکی اور پاکستانی فوج کو ایک ہی خانے میں رکھتے ہوئے قبائلی نظام کا دشمن قرار دیا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ دونوں ہی قبائلی نظام کو نیست و نابود کرنا چاہتے ہیں اور اپنے اہداف کے حصول کے لیے مختلف سیاسی وعسکری حربے آزما رہے ہیں۔عسکری حربے ظاہر ہے قبائلی علاقوں پر قبضے کے لیے آزمائے جا رہے ہیں، جب کہ سیاسی حکمتِ عملی ان علاقوں کو قومی دھارے میں لانے کے لیے استعمال کی جارہی ہے۔انھوں نے قبائلیوں کو متنبہ کیا ہے کہ قبائلیوں کو غیر مسلح کرنے، اہم مقامات پر قبضے کے معاشی و معاشرتی اصلاحات متعارف کروائی جائیں گی جن سے قبائلی عورت آزاد ہو جائے گی اور پردہ کرنا ترک کر دے گی۔ان کے خیال میں اس طرح کی معاشرتی تبدیلیاں عالمی سیاحوں کو اس علاقے کی جانب متوجہ کریں گی اور یہ خطہ 'منی لندن' بن جائے گا۔

طالبان کی مسلح جدوجہد اور دہشت گردی کی تائید کرتے ہوئے مصنف نے یہ دلیل دی ہے کہ ان کی یہ

جد و جہد قبائلیوں کی آزادانہ حیثیت کو برقرار رکھنے کے لیے ہے۔قبائلی نظام کے تحفظ کے لیےمحسود قبائل نے افغانستان میں امریکی فوج کوشکست دینے پر توجہ دی اور وہاں طالبان کی قیادت میں خلافت قائم کی۔مصنف کے مطابق یہ پاکستان کی حکومت ہی تھی جس نے ان کی توجہ ایک عظیم مقصد سے ہٹانے کی کوشش کی۔

کتاب میں طالبان کے سماجی اور سیاسی شعور کے بارے میں طویل اور مدلل بحث کی گئی ہے جو کسی بھی لحاظ سے اسلامی شدت پسندوں اور داعش کے عالمی تشدد پسند نظریات سے مطابقت نہیں رکھتا۔نہ ہی یہ سوچ پاکستان کی مذہبی جماعتوں کے عالمی نظریات سے ہم آہنگ ہے جوملک کے قومی جمہوری نظام میں شریکِ کار بھی ہیں۔ان کے نظریات پنجاب کے قدامت پسند ایک مذہبی حلقے کے بہت قریب ہیں جن کے صوبے میں لا تعداد مدارس بھی موجود ہیں۔البتہ یہاں دلچسپ امر یہ بھی ہے کہ محسود طالبان کا تاریخی پس منظر جماعت اسلامی کے برِصغیر سے متعلق تاریخی نقطہ نظر سے میل رکھتا ہے۔مفتی ولی طالبان کی جدوجہد کو برطانوی راج کے دوران علما کرام کی مزاحمتی تحریک سے جوڑتے ہیں اور ان کا دعویٰ ہے کہ وہ پاکستان کو حقیقی معنوں میں دارالاسلام بنانا چاہتے ہیں۔طالبان کے مطابق برِصغیر میں مسلمان علما کی جدوجہد آزادی کو سیکولر طاقتوں سے متاثر ہو کر سرسید احمد خان نے ہائی جیک کرلیا تھا جو جدید تعلیم کے حامی تھے۔قیامِ پاکستان کے بعد بھی تصادم جاری رہا کیوں کہ سرسید کے غیر مذہبی خیالات مسلسل ملکی اشرافیہ کو متاثر کرتے رہے ہیں،جب کہ علما کا راستہ ہمیشہ سے مختلف رہا اور ان کی منزل دارالاسلام تھی۔مفتی ولی کے مطابق پاکستان میں جہادی تحریکیں اسی مزاحمت کا تسلسل ہیں۔پاکستان میں اعتدال پسند طبقات ملکی نصابِ تعلیم سے مطمئن نہیں اور طلبا کو جو تاریخ پڑھائی جارہی ہے، انھیں اس پر تحفظات ہیں۔ادھر طالبان بھی پڑھائی جانے والی تاریخ سے خوش نہیں ہیں۔مفتی ولی کو روایتی نصاب اور تعلیمی اداروں سے شکایت ہے کہ آزادی کے اصل ہیروز علما ہیں،جن کو مطالعۂ پاکستان کے نصاب میں مناسب جگہ نہیں دی گئی۔ان کے خیال میں پاکستانی نظامِ تعلیم کا مقصد اس کے سوا کوئی اور نہیں کہ پاکستانی طلبا کے ذہنوں میں سیکولرازم ٹھونسا جائے۔

عمرانیات کے تناظر میں دیکھا جائے تو پاکستانی طالبان کو پاکستان میں مسلسل موجود رہنے والے سماجی، معاشرتی اور سیاسی تضادات کی پیداوار قرار دیا جا سکتا ہے۔یہ کتاب پاکستانی طالبان کی پر تشدد مزاحمتی تحریک کا ایک منفرد اور مختلف پہلو اجاگر کرتی ہے۔

[بشکریہ' تجزیات آن لائن'، ۲۶ فروری ۲۰۱۸]

حزب اللہ: سیاسی مؤقف اور حکمت عملی میں تغیر وارتقا

مولانا عمار خان ناصر

محمد عمار خان ناصر گفٹ یونیورسٹی میں اسسٹنٹ پروفیسر اور ماہنامہ' الشریعہ' گوجرانوالہ کے مدیر ہیں۔ وہ نوجوان علماء کی اس کڑی سے تعلق رکھتے ہیں جنھوں نے بزرگوں کی روایت کو زندہ رکھتے ہوئے دور جدید کے مسائل پر اپنا ایک نقطہ نظر نہ صرف پیش کیا ہے بلکہ اپنے علمی استدلال سے اس کو ثابت بھی کیا ہے۔

حزب اللہ اس وقت عالم عرب کی نمایاں ترین مزاحمتی تحریک (حرکۃ مقاومۃ) ہے۔ اس کا ظہور لبنان کی پندرہ سالہ خانہ جنگی (۱۹۷۵ء تا ۱۹۹۰ء) کے دوران میں اس وقت ہوا جب ۱۹۸۲ء میں اسرائیلی افواج نے لبنان پر حملہ کر دیا اور لبنان کے تقریباً نصف علاقے پر قبضہ کر کے اس کے دارالحکومت بیروت کا محاصرہ کر لیا۔ اس حملے میں ابتدا اسرائیل کا ارادہ جنوبی لبنان کو اسرائیل کا حصہ بنا کر اس پر مستقل قبضہ جمانے کا تھا، لیکن حزب اللہ اور دیگر قوتوں کی سخت مزاحمت اور جارحانہ عسکری کارروائیوں کے نتیجے میں اسرائیل اس ارادے کو عملی جامہ نہ پہنا سکا اور ۱۹۸۵ء میں اسرائیلی حکومت نے اپنی فوجوں کو لبنان سے نکال کر اپنی جنوبی سرحدوں کے ساتھ متصل علاقے تک محدود کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اسرائیل کے خلاف عسکری مزاحمت کرنے والی قوت کے طور پر حزب اللہ نے اپنے آغاز سے لے کر اب تک مختلف مرحلوں میں غیر معمولی کامیابیاں حاصل کی ہیں اور تقریباً ہر مرحلے میں اسے عرب عوام اور مسلم دنیا میں پہلے سے بڑھ کر تائید حاصل ہوئی ہے۔

۱۹۸۵ء میں حزب اللہ نے اپنا پہلا باقاعدہ سیاسی منشور جاری کیا تھا جس کے مطابق اس کے اہداف میں لبنان سے استعماری طاقتوں کا خاتمہ، مسیحی انتہا پسند جماعت Phalange کو ان کے جرائم (یعنی صبرا اور شتیلا میں مسلمانوں کی قتل وغارت گری) کی پاداش میں کیفر کردار تک پہنچانا اور لبنان میں ایک اسلامی حکومت قائم کرنا تھا۔ حزب اللہ کے قائدین اسرائیل کو صفحہ ہستی سے نابود کرنے کو بھی اپنا مقصد قرار دیتے رہے ہیں۔

تاہم ۸۰ء کی دہائی کے آخر اور ۹۰ء کی دہائی کے شروع میں عالمی سطح پر رونما ہونے والے نہایت اہم سیاسی واقعات نے حزب اللہ کو مجبور کر دیا کہ وہ اپنی سیاسی سوچ کا ازسرنو جائزہ لے اور اپنی ترجیحات کا ازسرنوتعین کرے۔ ۱۹۸۸ء میں ایران عراق جنگ کا خاتمہ ہوا۔ ۱۹۸۹ء میں آیت اللہ خمینی دنیا سے رخصت ہو گئے۔ ۱۹۹۰ء میں عراق نے کویت پر حملہ کر دیا۔ ۱۹۹۱ء میں میڈرڈ کانفرنس کی وساطت سے عرب اسرائیل امن مذاکرات کا آغاز ہوا۔ ۱۹۹۰ء میں ہی سوویت یونین شکست وریخت سے دوچار ہوا۔ ان تمام حالات کے شرق اوسط کی سیاست پر گہرے اثرات مرتب ہوئے۔

لبنان کی مقامی سیاست کے اتار چڑھاؤ میں 'معاہدۂ طائف' (۱۹۸۹ء) کو ایک نہایت اہم نقطہ تغیر (Tuning Point) کی حیثیت حاصل ہے۔ اس معاہدے کے نتیجے میں لبنان کی پندرہ سالہ خانہ جنگی اختتام کو پہنچی اور یہ طے پایا کہ مختلف مسلح گروہوں سے اسلحہ واپس لے کر ملک کو ایک مرکزی اتھارٹی کے زیر انتظام لایا جائے گا۔ اگرچہ حزب اللہ معاہدۂ طائف میں فریق نہیں تھی اور نہ اس وقت ایک سیاسی جماعت کی حیثیت سے منظّم تھی، تاہم ملک کے عمومی سیاسی منظرنامے میں رونما ہونے والی ایک اہم تبدیلی کے اثرات قبول نہ کرنا اس کے لیے ممکن نہیں تھا، چنانچہ حزب اللہ کی قیادت نے معاہدۂ طائف کے بعد اپنی پالیسیوں اور ترجیحات واہداف پر ازسرنو غور کیا اور اپنی جدوجہد کو نئی صورت حال سے ہم آہنگ کرنے کے لیے غیر معمولی اجتہادی بصیرت کا ثبوت دیا۔

(حزب اللہ کے سیاسی نقطہ نظر اور حکمت عملی میں اس تغیر وارتقا کا ایک سنجیدہ مطالعہ 'الاسلامیون فی مجتمع تعددی' کے عنوان سے ایرانی مصنف ڈاکٹر مسعود اسد اللہی نے کیا ہے۔ یہ کتاب بیروت کے دو اداروں؛ 'الدار العربیہ للعلوم' اور 'مرکز الاستشارات والبحوث' کے زیر اہتمام دسمبر ۲۰۰۴ء میں شائع ہوئی ہے۔ اصل میں یہ مصنف کا ڈاکٹریٹ کا مقالہ ہے جو فارسی زبان میں تحریر کیا گیا تھا۔ تہران کی امام صادق یونیورسٹی کی طرف سے اس پر انھیں پی ایچ ڈی کی ڈگری جاری کی گئی، جب کہ ایران کی وزارت اطلاعات کی طرف سے اسے ۲۰۰۰ء میں لکھا جانے والا ڈاکٹریٹ کا بہترین مقالہ دے کر انعام بھی دیا گیا۔ مصنف نے اس مقالے میں عربی، فارسی اور انگریزی کے بہترین مراجع سے استفادہ کرتے ہوئے، نیز حزب اللہ کے اعلیٰ سطحی قائدین سے براہ راست ملاقاتوں اور انٹرویوز کی روشنی میں حزب اللہ کے آغاز، اس کے فکری وسماجی پس منظر اور اس کی پالیسیوں میں رونما ہونے والے تغیرات کا گہری نظر سے جائزہ لیا ہے اور ایک سنجیدہ اور بڑی حد تک غیر جانب دارانہ تجزیہ پیش کیا ہے۔ کتاب کی اسی اہمیت کے پیش نظر بیروت کے مذکورہ اداروں نے اسے عربی میں منتقل کرنے کی ضرورت محسوس کی اور اس کے عربی ترجمہ کی خدمت ڈاکٹر دالال عباس نے انجام دی ہے۔

ڈاکٹر مسعود اسد اللہی کی بیان کردہ تفصیلات اور اس موضوع پر کیے جانے والے دیگر اہم تجزیوں کی روشنی میں ایک عسکری تنظیم سے سیاسی جماعت میں تبدیل ہونے کے عمل میں حزب اللہ کو اپنے موقف اور

پالیسیوں میں جو بنیادی اور جوہری تبدیلیاں لانی پڑیں، اس کے اہم نکات حسب ذیل ہیں:

ا۔ ابتدا میں حزب اللہ نے معاہدۂ طائف کی مخالفت کی اور اس میں طے پانے والی سیاسی اصلاحات کو لبنان کے سیاسی نظام کی درستی کے لیے ناکافی قرار دیا۔ حزب اللہ طائفی نظام کی مخالف ہے جس میں حکومتی مناصب فرقہ وارانہ تناسب سے مسیحیوں، اہل تشیع اور اہل سنت میں تقسیم ہیں۔ حزب اللہ اس کے بجائے آزادانہ جمہوری عمل کے ذریعے سے حکومت کے قیام پر یقین رکھتی ہے۔ تاہم لبنان کی تمام سیاسی جماعتوں کی طرف سے معاہدۂ طائف پر دستخط ہو جانے کے بعد اور یہ دیکھتے ہوئے کہ اس معاہدے کو امریکا، سوویت یونین، عرب ممالک اور خاص طور پر شام کی تائید حاصل ہے، حزب اللہ نے بتدریج اپنے موقف میں نرمی پیدا کی اور نہ صرف اس معاہدے کی شقوں کو عملاً قبول کرنے کا فیصلہ کیا بلکہ مسلح گروہوں کو غیر مسلح کرنے سے متعلق شقوں پر عمل درآمد میں بھی تعاون کیا اور ۱۹۹۱ء میں بیروت اور بقاع کے علاقے سے اپنا تمام اسلحہ نکال کر جنوبی لبنان میں منتقل کر دیا۔ اس کے بعد ۱۹۹۲ء میں بعلبک میں اپنا ایک نہایت اہم فوجی مرکز 'ثکنہ عبد اللہ' خالی کر کے لبنانی فوج کے سپرد کر دیا۔

۲۔ ۱۹۹۰ء کے معاہدۂ طائف کے بعد حزب اللہ نے اپنی پالیسیوں اور ترجیحات میں جوہری تبدیلی کی اور انتہا پسندانہ انقلابی خیالات ترک کر کے لبنان کے جمہوری نظام کا حصہ بننے کا راستہ اختیار کیا۔ ۱۹۹۲ء میں حزب اللہ نے امام خمینی کی تائید سے انتخابات میں حصہ لینے کا فیصلہ کیا جس پر داخلی طور پر اختلاف اور تقسیم کی صورت بھی پیدا ہوئی، لیکن جمہوری طرز فکر غالب رہا۔ انتخابات کے موقع پر حزب اللہ نے جس سیاسی پروگرام کا آغاز کیا، اس میں لبنان کی سرزمین کو اسرائیلی قبضے سے آزاد کرانا، سیاسی فرقہ واریت کا خاتمہ، سیاسی اور ابلاغی آزادی کو یقینی بنانا اور لبنان کی آبادی کی درست نمائندگی کے لیے انتخاب سے متعلق قوانین کی اصلاح جیسے اہداف شامل تھے۔ ۱۹۹۲ء میں ہی حزب اللہ نے مسیحیوں کے ساتھ مکالمے کے عمل کا آغاز کیا اور یہ پیغام دیا کہ وہ ثقافتی، سیاسی اور مذہبی آزادیوں کے تقدس پر یقین رکھتی ہے۔ ۱۹۹۷ء میں حزب اللہ نے اسرائیلی قبضے کے خلاف جدوجہد کے لیے مختلف مذہبی گروہوں پر مشتمل لبنانی بریگیڈز کی تشکیل کی اور اپنی مزاحمتی جدوجہد کو شیعہ مذہبی تشخص سے الگ کر کے لبنانی قومی رنگ دینے کی کوشش کی۔

۳۔ حزب اللہ بنیادی طور پر ایک شیعہ تشخص رکھنے والی جماعت ہے۔ اس نے روز اول سے اپنی فکری اور روحانی راہنمائی کا سرچشمہ ایران کے مذہبی انقلاب کو قرار دیا اور اعلان کیا کہ وہ ولایت فقیہ کے تصور پر یقین رکھتی اور امام خمینی کی تعلیمات اور ہدایات کی روشنی میں جدوجہد کرنا چاہتی ہے۔ حزب اللہ نے ایران کے سرکاری جھنڈے کو اپنا جھنڈا قرار دیا۔ اسرائیل کے خلاف مزاحمت کے لیے حزب اللہ کی ابتدائی عسکری تربیت کا فریضہ بھی 'پاس داران انقلاب' نے انجام دیا تھا۔ اس تناظر میں حزب اللہ نے جو سیاسی و مذہبی پروگرام پیش کیا، وہ ایک عالمی انقلابی پروگرام تھا جس میں حکمت عملی کے بنیادی پتھر کی حیثیت مسلح جدوجہد کو حاصل تھی۔ اس کے

اہداف خارجی طور پر امریکا، فرانس اور اسرائیل تھے، جب کہ لبنان کو ولایت فقیہ کے تصور کے تحت ایک اسلامی ریاست بنانا مقصود تھا جو شرق اوسط میں 'عظیم تر اسلامی ریاست' کا ایک جزو ہوگی۔ لبنان کے مسیحی گروہوں کو امریکا اور اسرائیل کی کٹھ پتلی قرار دیتے ہوئے ان کے بارے میں شدید تحفظاتی موقف اپنایا گیا۔حزب اللہ نے کہا کہ وہ لبنان کے مسیحیوں یا اہل سنت کی طرف سے تجویز کردہ کسی سیاسی منہج میں شریک ہونے پر یقین نہیں رکھتی اور اس کی بجائے 'دوسروں' کو چاہیے کہ وہ حزب اللہ کے 'اسلامی پروگرام' کے تحت اپنے لیے کردار کا انتخاب کریں۔شرق اوسط کے عرب ممالک کو رجعت پسند اور شکست خوردہ کہا گیا، عرب حکومتوں کو اسرائیل کے خلاف موثر مزاحمت کی راہ میں ایک بڑی رکاوٹ تصور کیا گیا اور ان ممالک کے عوام کو حزب اللہ کی طرف سے یہ دعوت اور پیغام دیا گیا کہ وہ اپنے حکمرانوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں۔ گویا حزب اللہ کے ابتدائی سیاسی زاویۂ نظر اور سوچ کی تشکیل سرتا سر ایرانی انقلاب کے توسیع پسندانہ افکار کے زیر اثر ہوئی تھی۔

ظاہر ہے کہ یہ ایک تخیلاتی اور رومانوی اسکیم تھی جسے ایک جذباتی فضا پیدا کرنے کے لیے تو استعمال کیا جا سکتا تھا، لیکن زمینی حقائق کی روشنی میں اس کے حقیقتاً روبہ عمل ہونے کا کوئی امکان نہیں تھا، چنانچہ 'معاہدۂ طائف' کے بعد کی صورت حال میں جب حزب اللہ نے لبنانی سیاست میں حصہ لینے کا فیصلہ کیا تو اسے اپنے اس انقلابی پروگرام میں انقلابی تبدیلی پیدا کرنا پڑی اور لبنان کے محدود سیاسی تناظر میں اپنے اہداف اور عملی کردار کا ازسرنو تعین اس کے لیے ناگزیر قرار پایا۔ عربی ومغربی صحافت میں حزب اللہ کے اس فکری ارتقا کو 'لبننۃ حزب اللہ' (Lebononization of Hizoballah) کا عنوان دیا جاتا ہے۔حزب اللہ کے قائد حسن نصر اللہ نے ایک موقع پر اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ ''ہم سمجھتے ہیں کہ ایک اسلامی ریاست کے قیام کے لیے یہ ضروری ہے کہ عوام کی ایک بہت بڑی اکثریت اس کی خواہش رکھتی ہو۔ ہم اکیاون فیصد اکثریت کی نہیں بلکہ بہت بڑی اکثریت کی بات کر رہے ہیں۔ یہ صورت حال لبنان میں نہیں پائی جاتی اور غالباً کبھی نہیں پائی جائے گی۔''

۴۔حزب اللہ روز اول سے ایک تسلسل کے ساتھ یہ کہتی آئی ہے کہ اس کا ہدف ریاست اسرائیل کو صفحہ ہستی سے نابود کرنا ہے، چنانچہ اس نے اسرائیل کے وجود کو مستقل طور پر تسلیم کرنا تو درکنار، اس کے ساتھ امن مذاکرات کو بھی خارج از امکان قرار دیا۔ اسی وجہ سے ۱۹۹۳ء میں یاسر عرفات نے اوسلو معاہدے کے تحت اسرائیل کے وجود کو تسلیم کر لیا تو حزب اللہ نے انھیں مسلمانوں کے ساتھ غداری کا مرتکب قرار دیا تاہم بعد کے عرصے میں حسن نصر اللہ کے متعدد بیانات اس موقف سے مختلف رجحان کی نشان دہی کرتے ہیں۔ مثلاً ۲۰۰۰ء میں لبنان سے اسرائیلی فوجوں کے انخلا کے بعد حسن نصر اللہ نے بنت جبیل میں ایک بہت بڑے اجتماع سے خطاب کرتے ہوئے اس طرف اشارہ کیا کہ حزب اللہ 'القدس' کی آزادی کے لیے اسرائیل کے خلاف کسی عسکری کارروائی میں شریک نہیں ہوگی۔ اسی طرح مجلس امن قومی کے سیکرٹری جنرل حسن روحانی نے کہا کہ اگر

اسرائیل لبنان کے شبعا کے علاقے سے بھی نکل جائے تو حزب اللہ کی طرف سے اس کے خلاف عسکری کارروائیوں کو جاری رکھنے کا کوئی جواز باقی نہیں رہے گا، کیوں کہ حزب اللہ کی مقاومت سرزمین لبنان تک محدود ہے۔ (ماذا تعرف عن حزب اللہ، ۹۸)

۲۰۰۳ء میں ایک انٹرویو میں حسن نصر اللہ سے پوچھا گیا کہ فلسطینیوں اور اسرائیل کے مابین مذاکرات کی تجدید کے بارے میں وہ کیا کہتے ہیں تو انھوں نے کہا کہ وہ کسی ایسے معاملے میں مداخلت نہیں کرنا چاہتے جو 'بنیادی طور پر ایک فلسطینی مسئلہ' ہے۔ اسی طرح ۲۰۰۴ء میں ان سے سوال کیا گیا کہ اگر فلسطینی اور اسرائیل دو ریاستوں کے قیام پر باہم متفق ہو جائیں تو کیا وہ اسے قبول کر لیں گے؟ اس کے جواب میں حسن نصر اللہ نے کہا کہ وہ اس کو سبوتاژ نہیں کریں گے، کیوں کہ یہ ایک 'فلسطینی مسئلہ' ہے۔ حسن نصر اللہ نے یہ بھی کہا کہ لبنان کی حدود سے باہر وہ اسرائیلی فورسز کے خلاف صرف دفاع کی غرض سے لڑیں گے اور یہ کہ حزب اللہ کے میزائل دراصل لبنان پر اسرائیل کے حملوں کو روکنے کے لیے ہیں۔

حزب اللہ کی پالیسی میں اسی تبدیلی کے ردعمل کے طور پر صبحی طفیلی، جو حزب اللہ کے بانیوں میں سے تھے اور اس کے سیکرٹری جنرل کے عہدے پر فائز رہے، اس سے الگ ہو گئے اور ۲۰۰۳ء میں نیو ٹی وی چینل کو انٹرویو دیتے ہوئے انھوں نے کہا کہ ۹۰ء کی دہائی میں ایران کے سیاسی مؤقف میں تبدیلی پیدا ہونا شروع ہوئی اور ۱۹۹۳ء اور ۱۹۹۶ء کے امن معاہدوں میں، ایرانی وزیر خارجہ کی موجودگی میں اسرائیل کو فلسطین میں پرامن وجود کی یقین دہانی کرائی گئی اور اسی مفاہمت کے تحت اسرائیل نے جنوبی لبنان سے اپنی فوجیں نکالنا شروع کیں۔ صبحی طفیلی نے کہا کہ اس کا مطلب عملاً یہ بنتا ہے کہ حزب اللہ نے اب اسرائیل کی (شمالی) سرحدوں کی حفاظت کا کردار قبول کر لیا ہے۔ صبحی طفیلی نے کہا کہ اگر کوئی شخص اس بات کو پرکھنا چاہے تو وہ اسلحہ لے کر اسرائیلی سرحدوں کی طرف جائے اور دشمن کے خلاف کوئی عسکری کارروائی کرنے کی کوشش کرے، اسے معلوم ہو جائے گا کہ حزب اللہ کے لوگ اس کے ساتھ کیا سلوک کرتے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ بہت سے افراد جو اس غرض سے گئے تھے، وہ حزب اللہ کے ہاتھوں گرفتار ہو کر اب جیلوں میں پڑے ہیں۔ (ماذا تعرف عن حزب اللہ، ۱۰۱ تا ۱۰۴)

۲۰۰۶ء میں حزب اللہ کے ہاتھوں اسرائیلی فوجیوں کی گرفتاری کے بعد اسرائیل نے ۳۴ دن تک بمباری کر کے لبنان کا پورا انفرا اسٹرکچر تباہ کر دیا۔ جنگ کے خاتمے کے بعد حسن نصر اللہ نے ۲۷ جولائی ۲۰۰۶ء کو لبنان کے ٹی وی چینل New Tv کو انٹرویو دیتے ہوئے کہا کہ اگر ایک فیصد بھی اس بات کا اندازہ ہوتا کہ اسرائیلی فوجیوں کی گرفتاری کے نتیجے میں لبنان کو اس قدر تباہی کا سامنا کرنا پڑے گا تو ایسا نہ کیا جاتا۔ حسن نصر اللہ نے کہا کہ وہ اسرائیل کے ساتھ جنگ کے ایک اور راؤنڈ کا ارادہ نہیں رکھتے۔ (ماذا تعرف عن حزب اللہ، ۹۴، ۹۵)

حزب اللہ کی عسکری جدوجہد کا تقابل اگر ہم اپنے یہاں کی جہادی تحریکات سے کریں تو اتفاق اور اختلاف کے کئی پہلو سامنے آتے ہیں۔

اس بات میں دونوں کا اشتراک ہے کہ دونوں کا تنظیمی ڈھانچہ ریاستی نظام کے براہ راست کنٹرول میں نہیں اور ایک مستقل، متوازی اور آزاد سیٹ اپ کا درجہ رکھتا ہے۔ اسی وجہ سے دونوں اپنی جدوجہد کا لائحہ عمل نظم اجتماعی کے فیصلوں اور پالیسیوں کے تابع اور ان کا پابند سمجھنے کے بجائے اپنے مخصوص تصورات کی روشنی میں طے کرنا چاہتے ہیں۔ البتہ ایک فرق یہ ہے کہ لبنان میں حزب اللہ کے وجود میں آنے اور طاقت پکڑنے کا عمل بنیادی طور پر ایک ایسے وقت میں ہوا جب لبنان خانہ جنگی کا شکار تھا، مختلف مذہبی گروہوں پر ریاست کا اختیار اور کنٹرول نہ ہونے کے برابر تھا اور ہر گروہ کے پاس اپنی اپنی استعداد اور صلاحیت کے مطابق سیاسی وعسکری تنظیم کے کھلے مواقع موجود تھے، چنانچہ حزب اللہ نے شام اور ایران کی سیاسی، عسکری اور مالی مدد سے اپنے آپ کو منظّم کیا۔ ہمارے یہاں صورت حال مختلف تھی۔ یہاں ریاستی نظم بھی مستحکم تھا اور فوج بھی ایک طاقت ور ادارے کے طور پر پوری طرح منظّم تھی۔ فوجی قیادت نے ہی مخصوص سیاسی وتزویراتی مفادات کے پیش نظر عسکری گروہوں کی تشکیل اور ان کی تربیت وتنظیم کا فریضہ انجام دیا، لیکن ایک تو ان عناصر پر دوٹوک انداز میں یہ واضح کرنے کی بجائے کہ ان کی خدمات ایک مخصوص دائرے میں ریاست پاکستان کی پالیسیوں اور مفادات کے دائرے میں ہی مطلوب ہے، نہایت غیر حکیمانہ طریقہ اختیار کیا گیا جس کے تحت مسلسل دو دہائیوں تک نوجوان مذہبی نسل کو یہ خواب دکھایا گیا کہ عالمی سطح پر جہاد کے احیا کا عمل شروع ہو رہا ہے جو دنیا کی تمام کافر طاقتوں کو نابود کر کے اسلام کے عالمی غلبے پر منتج ہوگا، حالاں کہ استعمال کرنے والی طاقتوں کے نزدیک ان عناصر کا حقیقی کردار اپنے اہداف کے ازخود تعین کرنے کا نہیں بلکہ محض اوپر سے معین کردہ اہداف کی تکمیل کے لیے اپنی خدمات پیش کرنے کا تھا۔ اس دوغلے پن کی وجہ سے جب ریاست کو معروضی حالات کے تناظر میں اپنی پالیسیوں کا رخ بدلنا پڑا جو جہادی عناصر کی ترجیحات اور اہداف سے مختلف تھا تو بالکل فطری طور پر پاکستانی ریاست اور عسکری ادارے بھی ان کے نزدیک دشمن کی فہرست میں شامل ہو گئے۔

ایک اور اہم فرق یہ بھی تھا کہ حزب اللہ نے لبنان کے مخصوص حالات میں مختلف عوامل کے تحت بتدریج عسکری مزاحمت کرنے والی واحد اسلامی تنظیم کی حیثیت اختیار کر لی۔ لبنان میں موجود فلسطینی مزاحمت کاروں کا اخراج حزب اللہ کے وجود میں آنے سے قبل ہو چکا تھا۔ اگرچہ ابتدا میں مقامی طور پر بہت سے دوسرے گروہ بھی اسرائیل کے خلاف مزاحمت کے لیے سامنے آئے، بلکہ حزب اللہ سے پہلے اہل تشیع کی سیاسی نمائندگی کرنے والی بڑی تنظیم 'امل' کی طرف سے بھی حزب اللہ کو پرتشدد مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا، لیکن بتدریج ایسا ہوا کہ اسرائیل کے خلاف مزاحمت اور لبنانی سیاست میں اہل تشیع کی پرزور نمائندگی کا جذبہ رکھنے والے عناصر حزب اللہ کے پرچم تلے جمع ہوتے گئے اور بعض داخلی اختلافات کے باوجود حزب اللہ ایک متحد قیادت کا تاثر پیدا کرنے میں کامیاب رہی۔ اس کے برعکس ہمارے یہاں مختلف عسکری تنظیموں کی تشکیل اور الگ الگ اور باہم منقسم گروہوں کے طور پر ان کی بقا چونکہ خفیہ ہاتھوں کی مرہون منت تھی، اس لیے جہادی عناصر کسی ایک متحد

طاقت کا تاثر پیدا کرنے میں ناکام رہے اور عملاً یہ ہوا کہ نئے حالات میں ان میں سے کچھ نے مستقبل کی امیدوں اور وعدوں کے سہارے، ریاست کے ساتھ ہم آہنگی اور موافقت کا راستہ اختیار کیا، کچھ عملاً غیر متحرک ہو گئے اور کچھ ریاست کے خلاف باقاعدہ محاذ آرائی کے راستے پر چل پڑے۔

قیادت کی ذہنی وفکری سطح، ذہانت کے معیار (Calibre) اور پختہ کاری کے حوالے سے جو فرق سامنے آتا ہے، اسے بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ماضی قریب میں عالم اسلام کے مختلف خطوں میں عسکری جدوجہد منظّم کرنے والی تحریکوں میں جس حقیقت پسندی کا اظہار ہمیں مثال کے طور پر امیر عبد القادر الجزائری، امام شامل اور خود برصغیر میں ۱۸۵۷ء کی جنگ میں شکست کھانے والے قائدین کے ہاں ملتا ہے، حزب اللہ کی قیادت بھی بڑی حد تک اسی حقیقت پسندی کا ثبوت دینے میں کامیاب رہی ہے اور اس کا تعلق خلیج اور شرق اوسط میں شیعہ سیاسی قیادت کے مجموعی فہم وبصیرت سے بھی جوڑا جا سکتا ہے۔ ایرانی قیادت نے گزشتہ تیس سال کے عرصے میں نہ صرف اپنے ملک کا تحفظ کیا اور امریکا، عراق اور عرب ممالک کے ساتھ سیاسی مخاصمت کے باوجود اپنے وجود کو برقرار رکھا ہے بلکہ خطے میں اپنے سیاسی اثر ونفوذ کو بھی مستحکم کرنے میں کامیاب ہوئی ہے۔ عراق کی شیعہ مرجعیت نے امریکی حملے پر جذباتی اور سطحی ردعمل ظاہر کرتے ہوئے شدت پسند عناصر کا ساتھ دینے کی بجائے اسے عراقی اہل تشیع کے سیاسی حقوق اور سیاسی کردار کی بحالی کا ایک موقع سمجھتے ہوئے حملہ آور طاقت کے ساتھ تعاون کرنے اور اقتدار میں شریک ہو جانے کا مقصد حاصل کیا ہے اور لبنان کی حزب اللہ ابتدائی جذباتی مرحلے سے گزرنے کے بعد عملی بصیرت اور فراست کا اظہار کرتے ہوئے لبنان کی ایک ایسی سیاسی قوت کا روپ دھار چکی ہے جسے کسی حال میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

[بشکریہ 'تجزیات آن لائن'، یکم جولائی ۲۰۱۷]

مذہب، سیاست اور تیونس

محمد عامر رانا

دو برس قبل جب تیونس کی اسلام پسند جماعت جبہ النہضہ نے اپنی مذہبی شناخت کو سیاست سے الگ کرنے کا اعلان کیا تھا تو اس فیصلے پر ملا جلا ردعمل آیا تھا۔ جہاں پر مغرب اور معتدل مسلم فکری حلقوں میں اس کی پذیرائی ہوئی وہاں بعض حلقوں میں اسے شک کی نگاہ سے دیکھا گیا اور جماعت کے سربراہ راشد الغنوشی کی لندن میں جلاوطنی کے بائیس سالوں میں ان پر پڑنے والے فکری اثرات کو اس تبدیلی کی وجہ قرار دیا گیا۔ بعض خوش فکر مفکرین نے اسے مسلم معاشروں میں ایک بڑی تبدیلی کے محرک کے طور پر دیکھا اور اسے اسلام پسندوں کی قلبِ ماہیت بھی گردانا۔

اس سے پہلے کہ بات آگے بڑھائی جائے، 'اسلامسٹوں' کی اصطلاح پر مختصر بات ہو جائے۔ اردو میں اس کا ترجمہ عموماً اسلام پسند کیا جاتا ہیاور اس کا اطلاق عام مذہبی سیاسی جماعتوں پر کیا جاتا ہے۔ سیاسیات کی لغت میں یہ اصطلاح سیاسی اسلام کی حامی جماعتوں کے لیے استعمال کی جاتی ہے جس کی فکری پرورش پہلی اور دوسری جنگ عظیم کے دوران ہوئی اور ان کا سیاسی ظہور مسلم معاشروں میں دوسری جنگ عظیم کے بعد اور خصوصاً نو آبادیاتی قبضوں کے اختتام کے قریباً فوری بعد شروع ہوا۔ مغربی شمالی افریقہ اور دیگر عرب ممالک میں اخوان المسلمین کی لہر، پاکستان میں جماعت اسلامی اور اس کے بطن سے پھوٹنے والے چھوٹے موٹے گروہ، انڈونیشیا میں جبہہ اسلامیہ، اسلامسٹوں کی درجہ بندی میں شامل کی جاتی ہیں جو اسلام کو مذہب سے بڑھ کر مکمل سیاسی، معاشی اور معاشرتی نظام کے طور پر پیش کرتی ہیں۔ النہضہ بھی ایک 'اسلامسٹ' جماعت تھی، بہار عرب کا آغاز تیونس میں ہوا تھا جس کے نتیجے میں صدر زین العابدین بن علی کے طویل اقتدار کا سورج غروب ہوا اور النہضہ جس نے عرب بہار میں نمایاں کردار ادا کیا، دہائیوں کی پابندیوں سے آزاد ہوئی اور ۲۰۱۱ء کے پہلے آزاد انہ انتخابات میں ۳۷ فیصد ووٹ حاصل کیے اور ۲۱۷ کے ایوان میں ۸۰ نشستیں حاصل کرنے میں کامیاب ہوئی۔ النہضہ نے نئے آئین کی تشکیل میں نمایاں کردار ادا کیا لیکن اسے سیکولر جماعتوں کی جانب سے شدید تنقید کا

سامنا رہا اور راشد الغنوشی کی تمام کاوشوں کے باوجود اسے ایک شدت پسند جماعت کے طور پر پیش کیا جاتا رہا۔ آئین سازی کے دوران خود جماعت کے اندر پائے جانے والے تضادات کھل کر سامنے آئے اور جب النہضہ نے آئینی سفارشات پر مبنی اعلامیہ میں کہ 'شریعہ تیونسی قوانین کا ماخذ ہوگی' تو متوقع وزیرِ اعظم حمادی جبالی نے اسے تیونس میں 'چھٹی خلافت' کے قیام سے تعبیر کیا تھا۔ جب راشد الغنوشی نے اس پر وضاحت دی تو ان کی جماعت کے ایک اور رکن نے توہین رسالت کے جرم کو آئینی شق بنانے کا مطالبہ کر دیا جس کے بعد النہضہ پر دباؤ میں مزید اضافہ ہوا۔ بہرحال آئین سازی کے عمل میں النہضہ سرخرو ہو کر نکلی تو اس کی وجہ سے کسی بھی قسم کا آئینی و انتظامی بحران پیدا نہیں ہوا۔ نئے آئین کے مطابق ۲۰۱۴ء میں انتخابات ہوئے اور اس میں جماعت نے اٹھائیس فیصد ووٹ لیے اور سب سے بڑی سیکولر جماعت 'ندائے تیونس' کے ساتھ مخلوط حکومت بنالی جب کہ صدارتی انتخابات میں جماعت نے حصہ نہیں لیا۔

کیا النہضہ کا مصر کی اخوان المسلمین اور پاکستان کی جماعت اسلامی سے تقابل کیا جا سکتا ہے؟ خصوصاً اس کے اس اعلامیے کے بعد کہ وہ اب مذہبی جماعت نہیں بلکہ غنوشی اب اسے مسلم جمہوریت پسندوں کی جماعت کہتے ہیں اور مذہب اور سیاست کی علیحدگی کی بڑی وجہ یہ بھی بتاتے ہیں کہ یہ عمل سرکاری اہلکاروں اور سیاسی رہنماؤں کو مذہب کے جذباتی استعمال سے روکے گا اور اس سے انتہا پسندی کو روکنے میں مدد ملے گی۔

اگر دیکھا جائے تو مصر اور تیونس میں اسلامسٹوں کے سیاسی تجربات میں فرق اسی رویے کا ہے کہ مصر میں اخوان المسلمین نے اپنی توجہ بنیادی گورننس کے مسائل اور معاشیات پر مرکوز کرنے کے بجائے مذہب کی جذباتی اپیل سے جوازِ حکمرانی تراشنے کی کوشش کی اور بیرونی دنیا سے بھی اسی بنا پر ربط بڑھانے کی کوشش کی لیکن النہضہ نے اپنی توجہ ان امور پر مرکوز رکھی جو ان کی انتخابی کامیابی کی وجہ بنی تھی اور وہ سیاسی وسط کی بڑی جماعت بن کر ابھر رہی ہے۔ گزشتہ برس تیونس کی ریپبلکن پارٹی، جو معتدل رجحان اور سیاسی سنٹر یلسٹ پارٹی تھی حکومت سے الگ ہوگئی تھی، جو النہضہ کی بڑھتی ہوئی مقبولیت کا پتہ دیتی ہے۔ تیونس میں عام آدمی بھی اس تبدیلی سے خوش ہے اور اسے لگتا ہے کہ النہضہ کی سیاست سے دہشت گردی اور انتہا پسندی سے نمٹنے میں مدد ملے گی جس نے سیاحت پر انحصار کرنے والے ملک کی معیشت کو تباہ کر کے رکھ دیا ہے۔

النہضہ کی اس بڑی تبدیلی میں سب سے مؤثر کردار جماعت میں موجود جمہوری کلچر نے ادا کیا ہے۔ ہر مسئلے پر شوریٰ اور ممبران کی باہمی مشاورت اور کھلا مکالمہ اس جماعت کی بڑی قوت ثابت ہوا ہے۔ اختلافات باہر آنے کے ڈر سے جماعت میں خود احتسابی اور مکالمے کا عمل کبھی رکا نہیں بلکہ اس سے جماعت کو یہ تجزیہ کرنے میں آسانی رہی ہے کہ ان اندرونی مباحث کو دیگر طبقات کس نظر سے دیکھتے ہیں اور انھیں اپنی حکمت عملی کیا رکھنی چاہیے۔ ایسا نہیں ہے کہ یہ تنقیدی شعور ایک مذہبی جماعت تک محدود ہے بلکہ یہ تیونسی معاشرے کا ایک بنیادی جزو ہے جس کی جڑیں اس کی قدیم تہذیب کے اندر بہت گہری ہیں۔ چار ہزار سال پرانی بربر قبیلوں کی

یہ تہذیب پورے میڈیٹرنین ریجن کے لیے پرکشش رہی ہے۔۸۱۴ قبل مسیح میں آباد ہونے والا کارتھیج تجارت کے علاوہ تہذیبی اور ثقافتی تبادلوں کا ذریعہ رہا ہے۔مقامی لوگ روایت کرتے ہیں کہ یونان نے اپنی سیاسی فکر کے لیے سب سے زیادہ اکتساب اسی علاقے سے کیا ہے۔رومن ہوں یا بعد میں آنے والے عرب حکمران، بربروں کے جمہوری رویوں اور روایات کا احترام کرتے رہے ہیں۔اغلبی ہوں، فاطمی یا حسینی حاکم اور گورنر کسی نہ کسی درجے میں عوام کو جواب دہ رہے ہیں۔فرانسیسیوں نے جب اسے اپنی نوآبادی بنایا تو اس سماجی ڈھانچے کی اس طرح سے توڑ پھوڑ کرنے کی ضرورت نہیں پڑی جیسے اسے دیگر افریقی مقبوضات میں کرنا پڑی تھی۔فرانسیسی تعلیمی نظام نے جدید تصورات کی تشکیل میں ضرور اہم کردار ادا کیا۔جدید تیونس کے بانی حبیب بورقیبہ نے فرانسیسیوں کے بعد جب اقتدار سنبھالا تو انھی سیاسی تصورات کی روشنی میں ایک سیکولر ریاست تشکیل دی۔ باوجودیکہ آمرانہ طرزِحکومت کو پروان چڑھایا گیا لیکن تنقیدی شعور کو دبانے کی کوششیں اس طور پر نہیں کی گئیں جس طرح دیگر مسلم ممالک کی آمریتوں اور حکومتوں میں رہا ہے۔مضبوط سول سوسائٹی تیونس کے سماج اور سیاسی فکر اور نظام میں اہم کردار ادا کر رہی ہے جو بورقیبہ اور صدر بن علی کے خلاف بار بار مزحمت کرتی آئی ہے۔

تیونس کے اپنے سرکردہ سیاسی ماہرین کا خیال ہے کہ بہارعرب کے ثمرات اگر صرف تیونس نے سمیٹے ہیں تو اس کی وجہ فعال سول سوسائٹی ہے جس نے سماج کے تنقیدی شعور کی نہ صرف حفاظت کی ہے بلکہ اسے آگے بھی بڑھایا ہے۔آئین سازی کے دوران سول سوسائٹی نے نہایت موثر کردار ادا کیا اور ہر مسئلے اور موضوع پر نہ صرف مکالمہ کیا بلکہ سفارشات کے ڈھیر لگا دیے۔ذرا تصور کریں اگر ۱۹۷۳ء کے پاکستان میں سول سوسائٹی کے ادارے اتنے مضبوط اور آزاد ہوتے تو پاکستان کے آئین کی کیا صورت ہوتی؟ اور اس سے بھی پہلے اگر سول سوسائٹی فعال ہوتی تو مشرقی پاکستان کا سانحہ پیش آتا؟ سول سوسائٹی میں مذہبی، سیاسی جماعتیں، طلبا و وکلا، اساتذہ و دیگر پیشوں کی تنظیمیں اور این جی اوز شامل ہیں۔

کیا تیونس اور پاکستان کے سماج کا تقابل ممکن ہے؟ جو تہذیبی شعور تیونس میں ہے، وہ پاکستان میں مفقود ہے بلکہ ریاست اور ریاست کے نمائندہ سماجی طبقات نے شہری کو تہذیب سے کاٹنے کا مصنوعی عمل دہائیوں میں کیا ہے۔پاکستان کے ساڑھے پانچ ہزار سالہ تہذیبی ورثے میں کوئی خصوصیت تو ہوگی جسے ایک فکری، سماجی اور سیاسی قدر کے طور پر آگے بڑھایا جا سکتا ہوگا۔اعتزاز احسن نے سندھ ساگر میں چند ایک کی نشاندہی تو کی ہے لیکن وہ نئی ریاست کی کمزوریوں کی توجیہہ تلاش کرنے سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔

پاکستان میں مسلسل آمریتوں اور آمریتوں کے زیر اثر پرورش پانے والی سیاسی قیادتوں نے آزادیِ فکر اور تنقیدی شعور کو پنپنے ہی نہیں دیا۔یہ شعور نہ تو ریاستی اداروں میں ہے نہ سیاسی اور مذہبی جماعتوں میں۔اپنی تہذیب اور روایات سے کٹے معاشروں میں تجدید کا جو عمل ہوتا ہے وہ ان رویوں کو تشکیل نہیں دے سکتا جو سماج اور اس کے اداروں کی مضبوطی کے لیے درکار ہیں۔کھلے لفظوں میں بے سمت اور کج رو انتہا پسندی سماج کو بھی بے

معنویت کا شکار کر دیتی ہے۔ بے معنویت اداروں اور جماعتوں کو کھا جاتی ہے، جیسے تہذیبی تنقیدی شعور سے بے بہرہ جماعت اسلامی جو کوئی بڑا سیاسی کردار ادا کیے بغیر زوال پذیر ہے لیکن یہ زوال پذیری پاکستانی سماج کو بھی زوال پذیر کر گئی ہے۔شاید پاکستان کے تعلیمی نظام پر اس کے اثرات اس وقت بھی زائل نہ ہو سکیں جب یہ جماعت محض ایک محدود مذہبی حلقے کی صورت اختیار کر لے گی۔

[بشکریہ 'تجزیات آن لائن'، ۱۸ فروری ۲۰۱۸ء]

حصہ دوم

سینہ چاک اور تاریخ کے پیوند

اشعر نجمی

دنیا بھر کے مسلمان اس بات پر تو متفق ہیں کہ وہ ساری دنیا میں زوال کا شکار ہیں لیکن جب اس زوال کے اسباب بیان کیے جاتے ہیں تو کوئی بھی ان وجوہات کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہوتا اور من گھڑت یا بے بنیاد منطق و دلائل دینے کی کوشش میں لگ جاتا ہے۔ اگر غلطی سے آپ نے ان کی ان بے بنیاد منطق کو رد کرنے کی کوشش کی تو پھر ہمارا مسلمان دوست طیش میں آ کر آپ پر اسلام دشمنی، بغض علی، اسلاموفوبک اور بے انتہا دوسرے القابات سے نوازنے میں دیر نہیں لگاتا۔ لہٰذا ضروری ہے کہ انھیں تاریخ کا پرانا سبق یاد دلایا جائے، انھیں بتایا جائے کہ ارتقا کے کن کن مورچوں پر انھوں نے فتح پائی اور کن کن محاذوں پر شکست کھائی، وہ کتنا آگے بڑھے اور کتنا پیچھے ہٹے۔

مسلم معاشروں میں تاریخ نویسی کی ایک پختہ روایت کم از کم چودھویں صدی کے آخر تک ایک تسلسل کے ساتھ جاری رہی۔ اس عرصے میں مختلف مورخ پیدا ہوئے، جنھوں نے سرزمین عرب اور ایران میں تاریخ نویسی کے مختلف تجربات کیے۔ ان میں بہت سی تاریخیں آج بھی مستند تصور کی جاتی ہیں اور ان کا معیار تحقیق آج بھی، جب کہ تحقیق کے وسائل اور ذرائع کافی آگے جا چکے ہیں، لائق تحسین نظر آتا ہے۔ مسلمانوں کا ایک حلقہ کچھ دنوں پہلے تک دعویٰ کرتا رہا ہے کہ تاریخ کو باقاعدہ ایک فن کی شکل میں مسلمانوں نے رائج کیا۔ اس دعوے میں سچائی بھی ہے۔ احادیث نبوی کی حفاظت و روایت میں جس احتیاط سے کام لیا گیا، اس کی نظیر انسانی تاریخ ہرگز ہرگز پیش نہیں کر سکتی، اصول حدیث و اسماء الرجال وغیرہ جیسے مستقل علوم محض حدیث نبوی کی خدمت وحفاظت کے لیے مسلمانوں نے ایجاد کیے۔ روایات کی چھان بین اور تحقیق و تدقیق کے لیے جو محکم اصول مسلمانوں نے ایجاد کیے، وہ آج بھی اہل علم کی نظروں میں لائق تحسین ہیں۔ ابن اسحاق، ابن ہشام، ابن الاثیر، طبری، قرطبی، ابن خلدون وغیرہ جیسے مسلم مورخین کی مساعیٔ جمیلہ اور کارہائے نمایاں ضخیم جلدوں میں آج تک محفوظ ہیں جن کا ذکر کرتے ہوئے ابھی دو صدی پہلے تک مسلمانوں کا سینہ فخر سے پھول جایا کرتا تھا لیکن بُرا ہو

اس انٹرنیٹ اور سوشل میڈیا کا جس نے مسلمانوں کو تاریخ ہی سے متنفر کر دیا۔ اب وہ اپنے ہی اس بیش بہا اثاثے سے برأت کا اظہار کرتے نظر آ رہے ہیں۔ وہ فن تاریخ، جس کے اصولوں کو انھوں نے دنیا سے متعارف کرایا تھا، اب اپنا پلہ جھاڑنے میں لگے ہوئے ہیں۔ اس کی صرف اور صرف ایک ہی وجہ ہے اور یہ کہ وہ تاریخ کے اِردگرد بھی تقدس کا وہ ہالہ دیکھنا چاہتے ہیں جو مثلاً قرآن کے چاروں طرف ہے۔ چنانچہ دورِ حاضر کا مسلمان صرف اپنے مذہبی تصورات و عقائد کی حفاظت کے لیے اپنے بیش قیمت تاریخی دستاویز سے بھی اب دستبردار ہوتا نظر آ رہا ہے۔ ایک ایسے وقت میں، جب دنیا کی دوسری قومیں اپنے مایہ ناز تاریخی سرمایوں کو اکٹھا کرنے میں لگی ہوئی ہیں، مسلمان اپنی مستند تاریخ کو شیلف سے نکال کر ردی کی ٹوکری میں پھینکتا نظر آ رہا ہے لیکن اسے شاید یہ پتہ نہیں کہ ماضی کے بغیر حال اور مستقبل کا کوئی تصور نہیں۔ جس قوم کا کوئی ماضی نہیں، وہ گویا ہوا میں معلق ہے۔ انھی قوموں کو تاریخ سے خوف آتا ہے جنھیں یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ ان کا ماضی ان کے حال کے دعوؤں سے پردہ اٹھا سکتا ہے؛ مثلاً امریکہ میں تاریخ کو بالکل ہی اہمیت نہیں دی جاتی۔ کئی یونیورسٹیوں اور اعلیٰ تعلیمی اداروں میں تاریخ کے شعبے ہی ختم کر دیے گئے ہیں۔ امریکہ کے لیے تاریخ سے فرار حاصل کرنا اس لیے بھی ضروری ہے، کیوں کہ اس کی تاریخ تشدد، دہشت گردی اور سامراجی عزائم سے بھرپور ہے۔ ایسا ملک بھلا تاریخ کا سامنا کیسے کر سکتا ہے؟ اس تناظر میں یہاں ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عصرِ حاضر میں مسلمانوں کا تاریخ سے خوف کی یہی وجہ تو نہیں؟

تصویر کا ایک دوسرا رخ بھی ہے۔ فرانس کے فلسفی فوکو نے کہا کہ دنیا میں حق و باطل، یا سچ اور جھوٹ کی جنگ یا تصادم و کشمکش نہیں ہوتی بلکہ یہ سچائیوں کے درمیان معرکہ آرائی ہوتی ہے۔ جو طاقت کے زور پر جیت جاتا ہے، اس کا سچ غلبہ حاصل کر لیتا ہے اور جو شکست کھا جاتا ہے، وہ سچ پس منظر میں چلا جاتا ہے۔ مثلاً جنوبی افریقہ میں نیلسن منڈیلا اور اس کے ساتھی دہشت گرد تھے مگر جب یہ فتح مند ہوئے تو آزادی کے ہیروز بن گئے۔ یہی صورت تحریک آزادی کے وقت بھی ہوتی ہے، پہلے مرحلے پر وہ حکومتوں کی نظروں میں غدار ہوتے ہیں لیکن آزادی کے بعد قومی ہیرو کہلانے لگتے ہیں۔ جب تک ہم تاریخ اور طاقت کے رشتہ کو پوری طرح نہیں سمجھیں گے، اس وقت تک ہم اس سے غلط نتائج نکالتے رہیں گے۔ مثلاً ہم امریکہ پر تنقید کرتے ہوئے ہمیشہ اس کے 'دہرے معیار' کی بات کرتے ہیں کہ اس نے ایک وقت میں افغانستان میں جہاد کی حمایت کی، اور بعد میں انھی جہادیوں کو دہشت گرد قرار دے کر انھیں کچل ڈالا۔ ایک جانب وہ اسرائیل کی حمایت کرتا ہے اور فلسطین کی سرزمین پر اس کے قبضے پر احتجاج نہیں کرتا لیکن دوسری طرف عراق کے خلاف مورچہ بندی اس لیے شروع کر دیتا ہے چونکہ اس نے کویت پر قبضہ کیا تھا۔ یہاں سمجھنے کی بات یہ ہے کہ یہ 'دہرے معیار' کا معاملہ نہیں ہے بلکہ تاریخ کے بارے میں ہماری اس غلط سوچ پر مبنی ہے کہ ہم اسے 'اخلاقیات' سے جوڑ کر دیکھتے ہیں۔ ہم بھول جاتے ہیں کہ تاریخ میں خیر و شر، نیکی و بدی اور اچھائی و برائی نہیں ہوتی۔ یہ تمام صفتیں حکمرانوں اور قوموں نے اپنے

مفادات کے لیے وضع کیے ہیں اور ہر فاتح اپنی اخلاقیات اور اپنی قدریں اپنے مفادات کے تناظر میں مرتب کرتا ہے۔ اگر ہٹلر جنگ میں شکست نہ کھاتا تو آج بھی وہ یورپ کا عظیم انسان ہوتا۔ وہ تمام حملہ آور جنھوں نے نسل انسانی اور دنیا کی تباہی و بربادی میں حصہ لیا؛ چاہے وہ سکندر ہو، محمود غزنوی ہو یا نپولین ہو، یہ سب آج بھی عظیم ہیں۔

برصغیر میں خاص طور سے مسلمانوں میں تاریخ کا شعور شاعری سے آیا۔ اس کا سب سے اچھا طرز مسدس حالی ہے جس میں مسلمانوں کے عروج و زوال کی تصویر پیش کی گئی ہے جسے حالی 'مد وجزر' کہتے ہیں۔ انھوں نے مسدس میں ماضی کی جو تشکیل کی ہے، اس میں جہاں ایک طرف احساس تفاخر ہے تو دوسری طرف احساس ندامت۔ حالی کے مقابل اقبال کھڑے ہیں جنھوں نے ماضی کی جیسی تشکیل کی، اس میں طاقت وقوت کا اظہار ہے۔ ماضی کی فتوحات اور کامیابیوں میں انھیں شمشیر وسناں اول نظر آتے ہیں۔ اقبال کی شاعری نے ہمارے معاشرے پر گہرے اثرات ڈالے۔ ایک ایسا معاشرہ جو صرف وہی باتیں سننا چاہتا تھا، جو اسے حقیقتوں سے دور خوابوں کی دنیا میں لے جائیں اور وہ اپنی محرومیوں کو فراموش کر کے یوٹو پیائی تصورات میں مدہوش ہو جائے۔ اقبال کی شاعری میں مسلمانوں کی سابقہ عظمت و بڑائی اور شان وشوکت کا ذکر بڑے فخر کے ساتھ ملتا ہے، انھوں نے ماضی کی عظمت کا جو نظریہ پیش کیا، اس کی جڑیں ہندوستانی معاشرے میں پہلے سے موجود تھیں۔ تاریخ کی یہ روایت رہی ہے کہ جب کوئی قوم سیاسی طور پر طاقتور ہوتی ہے تو وہ طاقت اور اقتدار کے نشے میں دوسری قوموں کو ذلیل سمجھتی ہے اور اپنی تہذیب وثقافت و روایات کو برتر و افضل گردانتی ہے۔ اس کی مثال ہندوستان میں عہد مغلیہ سے دی جاسکتی ہے۔ اس لیے ماضی کی عظمت کا احساس، اس کے تذکرے اور اس پر فخر کرنا، زوال کے دور کے پیداوار ہوتی ہے۔ جب معاشرہ زوال کے عمل سے متاثر ہو کر فرار چاہتا ہے تو اس وقت وہ ماضی کی یادوں میں پناہ لیتا ہے۔ ہندوستان میں جب برطانوی اقتدار قائم ہوا اور مسلمان حکمران طبقے کو مکمل شکست ہوگئی تو احساس شکست نے انھیں زبردست احساس کمتری میں مبتلا کر دیا، کیوں کہ نہ تو وہ برطانوی طاقت کا عسکری لحاظ سے کوئی مقابلہ کر سکے اور نہ ہی ان کی تہذیبی اور ثقافتی روایات واقدار اور ادارے ان کے آگے ٹھہر سکے۔ چنانچہ اس جذبے کے تحت ماضی کی عظمت کو اُجاگر کرنے اور شاندار روایات کی یادیں تازہ کرنے کے لیے تاریخ کی مدد لی گئی۔ اس تحریک کے سب سے فعال رکن شبلی نعمانی تھے، جنھوں نے 'ہیروز آف اسلام' پر تاریخی کتابیں لکھنے کا سلسلہ شروع کیا جس میں بادشاہوں، علما اور فقہا کی سوانح حیات لکھنے کا منصوبہ تھا، ان میں سے کچھ کتابیں شائع بھی ہوئیں، جیسے الفارق، المامون اور النعمان وغیرہ۔ مسلمان تعلیم یافتہ طبقے نے ان کتابوں کو ہاتھوں ہاتھ لیا اور ذوق وشوق کے ساتھ اس کا مطالعہ کیا۔

ماضی کی عظمت کی یہی روایات تھیں جنھیں اقبال نے بھی اپنی شاعری میں استعمال کیا۔ ان کے ہاں بھی 'یہ غازی یہ تیرے پُر اسرار بندے' والی گھن گرج اور احساس تفاخر ہے۔ وہ اس بات پر جذبات کو ابھارتے ہیں

کہ 'دشت تو دشت ہیں دریا بھی نہ چھوڑے ہم نے'، مسلمانوں کی فتوحات، ان کی بہادری وشجاعت اور ان کے شاندار کارناموں کی تفصیلات بڑے جذباتی اور مؤثر انداز میں ان کے ہاں ملتی ہیں۔ اس لیے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کیوں اپنی سامراجیت پر نازاں تھے اور برطانوی استعمار کے خلاف؟ وہ مسلمانوں کی فتوحات کو تو جائز سمجھتے تھے اور برطانوی فتوحات کو لائق تنقید؟ کسی بھی قوم کا دوسرے ملکوں پر قبضہ کر کے، اس کی زمینوں اور ذرائع پیداوار پر قبضہ کرنا انصاف کے خلاف ہے، چاہے ہسپانیہ پر مسلمانوں کا قبضہ ہو یا نائیجیریا پر برطانیہ کا۔ ہمارے دانشور اس فرق کو نہیں سمجھ سکے، چنانچہ وہ مسلمان بادشاہوں کی فتوحات اور جنگوں کی تفصیلات ان کی شاندار کامیابیوں کے ذریعے ایک زوال پذیر معاشرے کے لوگوں کے جذبات مشتعل کرتے رہے۔

ماضی کی عظمت اور شان وشوکت کے تذکروں کا اثر یہ ہوا کہ ہمارے معاشرے میں جھوٹی انا اور بے جا فخر کے احساسات پیدا ہوئے۔ اقبال کی شاعری نے ان احساسات کو پیدا کرنے میں بڑا حصہ لیا، 'تیغوں کے سائے میں ہم پل کر جوان ہوئے ہیں' یا 'مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی'؛ وہ خیالات اور نظریات ہیں جنھوں نے بے جا فخر وغرور کے احساسات کو ابھارا۔ 'ضرب کلیم' کے صفحہ اول پر درج ہے کہ ''دور حاضر کے خلاف اعلان جنگ۔'' نتیجہ یہ ہوا کہ ہمارا معاشرہ ماضی کی عظمت میں گم رہا اور اپنی موجودہ حالت کو بدلنے کی کوششیں بہت کم ہوئیں۔

مسلمانوں کو بھی اس بات پر اصرار تھا (اور اب بھی ہے) کہ صرف ان کے مذہب وروایات اور اقدار میں انسان کو سکون ملے گا۔ ان کے نزدیک مغربی تہذیب انسان کو مادیت کی جانب لے جا رہی ہے اور مغرب کی یہ ترقی، دولت کی فراوانی، فنی مہارت اور سائنس کی ترقی کے باوجود مغرب کا انسان روحانی سکون کی تلاش میں ہے۔ یہ روحانی سکون اسے صرف مذہب میں ملے گا۔ یہی بات اقبال بھی کہتے رہے اور اس بات پر افسوس کرتے رہے کہ اگر مجذوب فرنگی (نطشے) ان کے زمانے میں ہوتا تو وہ اسے مقام کبریا کے بارے میں بتاتے۔ مغرب کی سائنس اور صنعتی ترقی کو مغرب کے لیے موت کا باعث سمجھتے رہے اور اسی لیے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ 'تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرلے گی۔'

ہندوستان میں مسلمان اقلیت میں تھے، جب تک یہ سیاسی اعتبار سے طاقتور اور صاحب اقتدار رہے، اس وقت تک انھوں نے عالم اسلام اور اس کے مسائل پر توجہ نہیں دی لیکن جب ان کے سیاسی اقتدار کو زوال ہوا اور طاقت ان کے ہاتھ سے نکل کر انگریزوں کے پاس گئی تو انھوں نے اچانک خود کو بے یار و مددگار پایا۔ اس موقع پر ان سے دو قسم کے ردعمل کی توقع کی جا سکتی تھی۔ اول ہندوستان کی دوسری اقوام سے تعاون کر کے اس سرزمین سے رشتہ جوڑا جاتا۔ دوم یہ کہ عالم اسلام سے تعلقات استوار کیے جاتے۔ مسلمانوں نے دوسری صورت کو ترجیح دی اور ہندوستان سے باہر مسائل کا حل تلاش کرنا شروع کیا۔ اقبال نے بھی اس نظریے کو اختیار کیا اور ہندوستان کے مسلمانوں کو یہی مشورہ دیا کہ ان کے مسائل کا حل عالم اسلام سے اتحاد میں ہے۔ مولانا عبیداللہ

سندھی نے اقبال کے اس پہلو پر بڑی فکر انگیز بات کہی ہے۔

> اقبال بھی مسلمانوں کے علیحدہ قوم ہونے سے انکار کرتے رہے اور خود کو عالمگیری اسلامی برادری کا ایک حصہ سمجھتے رہے، حالاں کہ عراقی، حجازی اور شامی علیحدہ علیحدہ قومیں ہیں۔

اس کے بعد مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

> اقبال نے ہندوستان کے مسلمانوں کے سامنے ملت اسلامیہ کی ایک سیاسی شخصیت رکھی جس کا دنیا میں کہیں وجود نہ تھا۔ حالاں کہ ضرورت اس امر کی تھی کہ اگر اقبال کو ہندو مسلم متحدہ قومیت سے انکار تھا تو اس براعظم کی مسلمان آبادی کے گزشتہ آٹھ سو سال کی ہندی اسلامی فکر پر نظر ڈالتا اور اس کا احصا اور تجزیہ کرتا، اس کی اساس پر اس سرزمین میں ہندی مسلم قومیت کی عمارت اٹھاتا، لیکن وہ دوسرے مسلمان ملکوں کے شاندار ماضی ہی کے راگ الاپتا رہا اور اسلامی ہند کی تاریخی عظمتوں میں خال خال اسے کوئی پُرکشش موضوع سخن ملا۔

آگے چل کر وہ مزید کہتے ہیں کہ اقبال ایک روایت پرست یہودی کی طرح مسلمانوں کی موہوم جماعت کو پوجتے رہے۔ مولانا کو اس بات کا افسوس ہے کہ اقبال ہندوستان کے مسلمانوں کی قربانیوں اور ان کے کردار کو بھی پوری طرح نہیں سمجھ سکے۔ جنگ عظیم اول کے بعد آزادی کی خاطر ہندوستانی مسلمانوں نے جو صعوبتیں برداشت کیں اور ہند کے مسلمانوں کو بیدار کرنے کی جو کوششیں کیں، ان میں ریشمی رومال کی تحریک، جلیانوالہ باغ کا المیہ، تحریک خلافت، تحریک عدم تعاون اور سول نافرمانی کی تحریک شامل ہیں۔ ان تحریکوں میں ہندو اور مسلمانوں دونوں نے قربانیاں دیں۔ اقبال کی 'پیام مشرق' اسی زمانہ میں شائع ہوئی اور اقبال نے ہندوستانی مسلمانوں کے بارے میں کہا:

مسلم ہندی شکم را بندہ
خود فروشی دل ز دین بر کندہ ئی

[مسلم ہندی پیٹ کا بندہ ہے، اپنے آپ کو بیچنے والا، اس کا دل دین سے خالی ہے۔]

اقبال نے جو 'مسلم امہ' کا تصور دیا، اس کے اثرات عصر حاضر کے مسلمانوں پر آج بھی بخوبی دیکھے جا سکتے ہیں۔ اکثر آپ نے بیشتر لوگوں کو مسلمانوں کے تمام مصائب کی جڑ ان کا عدم اتحاد بتاتے سنا ہوگا، یعنی ان کے نزدیک اس سارے مسئلے کی بنیاد یہ ہے کہ مسلمان متحد نہیں ہیں اور ان لوگوں کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ ماضی میں مسلمانوں کا عروج ان کے متحد ہونے کے سبب تھا۔ یہ مفروضہ تاریخ سے لاعلمی کا ہی ثبوت نہیں بلکہ خود کو دھوکا دینے کے مترادف بھی ہے، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ پیغمبرِ اسلام کی وفات کے فوراً بعد لے کر آج تک کبھی ایسا نہیں ہوا کہ مسلمان متحد رہے ہوں۔ یہ صورت حال صرف مسلمانوں پر ہی موقوف نہیں دوسرے مذاہب اور عقائد کے ماننے والے بھی باہمی مفادات پر لڑتے جھگڑتے رہے ہیں، کیوں کہ اتحاد عقیدے کی بنیاد پر نہیں

بلکہ ہمیشہ مشترکہ مفاد کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے۔ ماضی میں مسلمانوں کے اتحاد کی بات ہماری اپنی تاریخ کے مطابق درست ثابت نہیں ہوئی۔ آنحضورؐ کے انتقال کے بعد مرکزیت کے خلا کو پُر کرنے کے لیے آپ کے جانشین کے تقرر کے بارے میں نہ کتاب میں کوئی تصریح موجود تھی نہ سنت میں۔ چنانچہ خلفا کی نامزدگی کے سلسلے میں صدیوں سے رائج قبائلی سماج کے طریقے بروئے کار لائے گئے۔ تیسری خلافت کا خاتمہ اور چوتھی خلافت کا قیام باغی بلوائیوں کی شمشیروں تلے انجام پایا جو نہ صرف قبائلی سماج بلکہ اس وقت کی موجودہ دنیا میں رائج دوسرے مروجہ نظام یعنی ملوکیت میں بھی اس وقت اختیار کیا جاتا تھا جب تنازعہ حل نہ ہوتا۔ چنانچہ خلیفہ ثالث مسلمان بلوائیوں اور خلیفہ چہارم مسلمان خوارج کے ہاتھوں شہید ہوئے۔ وہ بڑی لڑائیاں اکابر صحابہ اور اہل سنت کے مابین جنگ جمل اور جنگ حنین کی صورت میں لڑی گئیں اور اس کے کچھ عرصہ بعد ہی سانحۂ کربلا درپیش ہوا۔ بنوامیہ کے ۹۰ سالہ عہد اقتدار میں بے شمار چھوٹی چھوٹی جنگوں کے علاوہ گیارہ بڑی جنگیں ہوئیں جن میں لاکھوں مسلمان مارے گئے۔ امویوں کے اقتدار کے خاتمے پر عباسیوں کا عروج ہوا تو انھوں نے اُمویوں کو چن چن کر قتل کیا۔

اسلام کے ابتدائی تیس، چالیس برس کے دوران طاقت کا مرکز جزیرہ نما عرب یعنی مدینہ میں رہا۔ مسلمانوں نے صدیوں سے قائم قبائلی سماج کے سیاسی دستور کے رسم ورواج اختیار کیے اور وہ مؤثر بھی رہے لیکن جب اسلام ایسے علاقوں تک پھیلا جو ہزاروں برس سے موروثی بادشاہت کے نظام ملوکیت میں رہ رہے تھے تو پھر خلافت کا مرکز بھی انھی علاقوں یعنی دمشق اور بغداد کی طرف منتقل ہوگیا۔

عباسیوں کے پانچ سو سالہ (۱۳۸ھ تا ۶۵۶ھ) عہد اقتدار میں ۳۷ عباسی خلیفہ ہوئے جن میں سے ۱۴ مسلمانوں کے ہاتھوں قتل ہوئے، البتہ اس دور کے ابتدائی زمانے میں مسلمان علمی، فکری اور تہذیبی ترقی میں اپنی معراج پر پہنچے۔ ادب، شعر، فلسفہ، ریاضی، کیمیا، طبعیات اور طب کے کئی ماہر پیدا کیے لیکن اس ترقی کا کوئی تعلق اسلامی اتحاد واخوت سے نہیں تھا کہ ایسے کسی اتحاد کا دور دور تک کوئی نام ونشان موجود نہیں۔ ترقی کی وجہ یہ تھی کہ عالم پر قدغن لگانے والی اور تقلید جامد کی پیروی کرنے والی قوتیں کمزور تھیں، جب کہ علم وفن کے حصول اور نئی اختراعات کو فروغ دینے کی معتزلہ جیسی تحریک کو عارضی طور پر سرکاری سرپرستی بھی حاصل ہوئی لیکن کچھ عرصہ بعد تقلید جامد کا غلبہ ہوا اور ان علوم کا چراغ بجھنا شروع ہوگیا، اس کی جگہ فقہیت اور ملائیت نے لے لی۔ چنانچہ جب تاتاری یلغار ہوئی تو ماوراء النہر، خراسان، فارس، خوارزم اور بغداد تک ہر شہر میں فرقہ وارانہ تناؤ اور مولویانہ مباحث عروج پر تھے۔ اشعری، حنبلی، شافعی، شیعہ وسنی کے تنازعات کا حال یہ تھا کہ کوئی ایک فرقہ تاتاریوں سے امان کا وعدہ لے کر ان کے لیے شہر کے دروازے کھول دیتا تھا کہ دوسرے فرقے کے لوگوں کو تباہ کر دیا جائے مگر تاتاری امان کا وعدہ بھول کر سب کو تباہ وبرباد کر ڈالتے تھے۔

اگر ہم غور کریں تو آج ہماری حالت بھی ویسی ہی ہے۔ جب تک ہم خود فریبیوں کو ترک کر کے ماضی

کے مفروضوں سے نجات حاصل نہیں کرتے ہماری حالت بہتر ہونے کے بجائے بگڑتی جائے گی۔ میرا اصرار ہے کہ اس خاص شمارے کا آغاز کرنے سے قبل آپ کو تاریخی تناظر میں کم از کم سماجیات کے غیر جانب دار اور تنقیدی مطالعے کے لیے ذہنی طور پر خود کو آمادہ کرلینا ضروری ہے ورنہ ممکن ہے کہ آپ پیچ وتاب کھائیں اور تاویلات ومنقولات کا کوہ ہمالہ کھڑا کرنے کی کوشش کریں لیکن ایک بات یاد رکھیں کہ تاریخ کسی کو نہیں بخشتی۔

سماجیات کیا ہے؟ یہی نا کہ سماجیات کا علم سماج کے مطالعے کا نام ہے۔ فرد اور معاشرے کا کیا تعلق ہے، فرد کے رویے کی نشو ونما اور کردار سازی میں سماجی ادرارے کیسے اثر انداز ہوتے ہیں۔ سماجی ارتقا کسے کہتے ہیں۔ اس ارتقا کے مراحل کیا ہیں۔ سماجی رویے اور اخلاقیات میں کیا رشتہ ہے۔ سماج اور ریاست میں کیا رشتہ ہے۔ سماج اور مذہب میں کیا تعلق ہے؟ سماج قومیت کو اور شہریت کی اقدار کو کیسے مستحکم کرتا ہے۔ سماجی ادارے کون سے ہیں۔ سماجی تنازعات کے اسباب، نتائج اور اثرات کیا ہیں؟ سماج میں بدلتی اقدار اور رویوں کا مطالعہ کیسے کیا جائے۔ ان کو شماریات میں کیسے تبدیل کیا جائے۔ یہ سارے سوالات ہیں جن کا سماجیات کا طالب علم مطالعہ کرتا ہے اور معروضی تجزیات کے ذریعے منصوبہ سازی کے مواقع فراہم کرتا ہے۔ مثلاً ماہرین سماجیات نے خودکشی کے رجحانات، اسباب اور واقعات کا باقاعدہ مطالعہ کرکے اس کے بارے میں بہت سی غلط فہمیوں کو دور کیا۔ اس مطالعے کی بنیاد پر قانون میں اصلاح کی گئی۔

لیکن افسوس، ہم ابھی تک تذبذب کی سماجیات میں جی رہے ہیں۔ کبھی اسے شہریت قرار دیتے ہیں کبھی اخلاقیات میں محدود کرتے ہیں اور کبھی اسے دین بنا کر معاشرے پر گرفت مضبوط کرنے کا علم سمجھتے ہیں۔ ہم سماجیات کو معروضی علم کے طور پر تسلیم کرنے میں سخت تذبذب سے دوچار ہیں کہ کہیں سماج کے بارے میں ہمارے مفروضات اور مسلمات غلط نہ نکلیں۔ ہم سماج کی درستی تو چاہتے ہیں لیکن سماج کی حرکیات کو ماننے کے لیے تیار نہیں۔ ہم سماجی تبدیلیوں میں جی رہے ہیں لیکن ان تبدیلیوں کا اعتراف کرنے میں تذبذب سے کام لے رہے ہیں۔ ہم اس امید میں اُدھار کی زندگی جی رہے ہیں کہ 'رنگ لائے گی ہماری فاقہ مستی ایک دن'

ماضی قریب میں علوم کو اسلامی بنانے کی تحریک اٹھی تو موقع تھا کہ ہم سماجیات کے علم سے صحیح معنوں میں استفادہ کریں، لیکن ایسا نہ ہوسکا۔ ہم تذبذب کا شکار رہے۔ ایک ماہر سماجیات نے اسلامی سماجیات کی تعریف کرتے ہوئے یہ لکھا کہ سماجیات کا علم بتاتا ہے کہ ایک صحیح اسلامی معاشرہ کیسے بنتا ہے۔ اس کے لیے انھوں نے اسلامی فقہ کو اسلامی سماجیات کا علم قرار دیا۔ انھوں نے اس غلط فہمی کو بھی دور کرنا ضروری سمجھا کہ ابن خلدون کو اسلامی سماجیات کا بانی کہنا گمراہ کن ہے۔ اسلامی سماجیات کے صحیح نمائندہ امام ابوحنیفہ اور ان جیسے فقہا ہیں۔ فقہ اسلامی اور سماجیات ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم تو ہیں لیکن نہ تو فقہ سماجیات کا علم مہیا کرتا ہے اور نہ سماجیات فقہ کی جگہ لے سکتی ہے۔ تذبذب کی یہی سماجیات ہے جو نہ منزل کے بارے میں پُرعزم ہونے دیتی ہے، نہ رہبر کی پہچان میں مدد دیتی ہے۔

اس بات کو بہتر طور پر سمجھنے کے لیے ہم اپنے معاشرے سے ایک مثال پکڑتے ہیں۔ مثلاً ہمارے ہاں یہ رویہ بن گیا ہے کہ ہر مسئلے پر قدیم مذہبی سند دریافت کی جاتی ہے۔ کیا واقعی ہر مسئلے پر ایسی سند کی ضرورت ہوتی ہے اور کیا واقعی انسانی معاشرے کی متنوع پیش رفت کے باوجود دورِ ماضی سے ایسی قابلِ اعتماد اسناد مل بھی سکتی ہیں؟ اگر ہم خود پیغمبرِ اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی میں دیکھیں تو کیا آپؐ نے ہر مسئلے پر مذہبی روایت اور سند کی بنیاد پر ہر کام کیا ہے؟

یہ سوال ہمیں اس امر کی طرف متوجہ کرتا ہے کہ سماجی مسائل کے حوالے سے رسولؐ اللہ کی سنت اور سیرت کیا ہے۔ کیا آپ نے ہر قدیم روایت کو دھتکار دیا اور ہر معاملے میں نئی روایت کی بنیاد رکھی؟ اگر آپؐ نے کسی قدیم روایت کو باقی رکھا تو کیا اس کے لیے آپؐ کے سامنے آسمانی سند تھی یا عقل وفطرت کو ہی کافی سمجھا اور دین کے آفاقی افکار ونظریات کی روشنی میں معاملات کو دیکھا اور اپنے دور کے حالات اور تقاضوں کے مطابق سماجی مسائل کے بارے میں ایک طرزِ عمل اختیار کیا یا آپؐ نے صحابہ کرام کی تربیت اس نہج پر کی تھی کہ وہ کوئی کام کسی مذہبی سند کے بغیر انجام نہ دیں؟

گویا جن امور پر دین نے کوئی قدغن نہیں لگائی ان کے لیے دینی سند تلاش کر کے ان کو دینی اور مذہبی لباس پہنانا بذاتِ خود بدعت ہے۔ شاید یہ بدعت کسی بھی اور بدعت سے زیادہ نقصان دہ ہے۔ بدعتی طرزِ عمل پر مشتمل طریق کار انسان کو سنت تک نہیں پہنچا سکتا۔ اگر لباس وہی رکھنا ہے جو رسولؐ اللہ کے زمانے میں تھا اور کھانے کا طریقہ بھی وہی رکھنا ہے جو رسولؐ اللہ کے زمانے کا تھا، تو پھر سواری بھی وہی رکھیں جو رسولؐ اللہ کے زمانے کی تھی، گھر بھی ویسا ہی رکھیں، زبان بھی وہی بولیں جو رسولؐ اللہ کے زمانے کی تھی۔ راستے بھی ویسے ہی رہنے دیں جیسے رسولؐ اللہ کے زمانے کے تھے، اسلحہ بھی ویسا ہی تیار کریں جیسا رسولؐ استعمال کرتے تھے۔ ہر چیز بدل گئی، ان میں سے کسی چیز کو اب بدعت نہیں سمجھا جاتا تو پھر تمام امور کے لیے آپ کو ایک جیسے اصول کی بنیاد پر فیصلہ کرنا پڑے گا۔

ہم سماجی ارتقا کے باب میں اس بنیادی بات کو بھول گئے کہ تہذیبیں اور ان کے مظاہر تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ ہمیں دیکھنا ہے کہ کون سی چیز وقت کے ساتھ ساتھ بدلتی ہے اور کون سی نہیں بدلتی۔ کس چیز کو بدلنا چاہیے اور کس چیز کو نہیں بدلنا چاہیے۔ اصولوں سے تجاوز کر کے ہر مسئلے کے لیے ماضی کی مقدس سند کو تلاش کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ معاشرے سے آہستہ آہستہ مذہب پیچھے ہٹتا چلا گیا اور شدت پسندی مذہب کی پہچان بنتی چلی گئی۔ معاشرے کے اجتماعی ردِعمل نے اسے محدود سے محدود تر کرنے کا کردار جاری رکھا۔ مغرب میں مسیحی قیادت کا تنزل اس کے لیے ایک چشم کشا نمونے کی حیثیت رکھتا ہے۔ لہٰذا، ہمیں مان لینا چاہیے کہ ہر بات کے لیے ماضی سے سند نہیں لائی جا سکتی کیوں کہ ہر بات کسی پرانی اور کہنہ بات سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتی۔ انسان تجدد کے سہارے سے آگے بڑھتا ہے، پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ ہر بات کے لیے ماضی سے کوئی مثال مل سکے۔ ماضی سے

اصول مل سکتا ہے لیکن ضروری نہیں کہ مثال بھی مل سکے۔ چنانچہ ہمیں اصولوں تک پہنچنا ہے اور اصولوں کو پھر اپنی مرضی کے امور پر لاگو نہیں کرنا بلکہ تمام امور پر لاگو کرنا ہے۔ انسانی علوم، فزیکل سائنسز اور نیچرل سائنسز میں مغرب نے بے پناہ ترقی کی ہے اور ہم سب ان کی ایجادات سے استفادہ کر رہے ہیں۔ کیا ان کے استعمال کے لیے ماضی سے کوئی مقدس سند مل سکتی ہے؟ اس مسئلے کو اب ہمیں ہمیشہ کے لیے حل کرنا چاہیے تاکہ ہمارا معاشرہ آگے بڑھ سکے اور ہماری سوسائٹی زوال سے نکل سکے۔

اس ضمن میں جو سب سے اہم سوال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اگر ہر بات کو ماضی سے جوڑنا ہے تو پھر عقل کس چیز کے لیے ہے؟ سوچنے سمجھنے کا کام ہم نے دوسروں کے سپرد کر رکھا ہے۔ اسی لیے یہ لطیفہ ایسے تمام طبقوں پر فٹ آتا ہے؛ کسی نمائش میں مختلف طرح کے دماغ رکھے گئے تھے، بعض دماغ ساٹھ فیصد استعمال ہوئے تھے، بعض پچاس فیصد اور بعض تیس فیصد لیکن اس نمائش میں وہ دماغ سب سے مہنگے بک گئے جو بالکل استعمال نہیں ہوئے تھے کیوں کہ ان کے بارے میں کہا گیا کہ یہ 'اَن ٹچ' (Untouched) ہیں۔

قدرت کی عطا کی ہوئی اس نعمت یعنی عقل کا استعمال نہ کرنے کی کئی وجوہات ہیں، ان میں سے ایک غلو یا مبالغے کا رجحان بھی ہے جس کا مظاہرہ ہمارے معاشرے میں، بالخصوص برصغیر ہندو پاک کے مذہبی طبقے اپنے عقائد اور عقیدتوں کے اظہار میں اکثر کرتے رہتے ہیں۔ اس کا ایک واضح اظہار اکابر، قائدین اور چھوٹے بڑے صاحبانِ علم و منصب کے لیے مبالغہ آمیز القاب کا استعمال ہے۔ سب سے پہلے تو ایک اچھے بھلے سنجیدگی سے علم، فن اور کلام کی سیڑھیاں چڑھتے شخص کو مفکرِ اسلام، مدبرِ قرآن، شیخ العرب والعجم، برہانِ قاطع، مناظرِ اسلام، خطیبِ بے بدل، عالمِ اجل وغیرہ وغیرہ بنا کر اس میں خود پسندی، انانیت اور تکبر کے بیج بو دیے جاتے ہیں، پھر مسلکیت کی سان پر چڑھا دیا جاتا ہے اور نتیجے میں اس کے اندر موجود خود تنقیدی کے جوہر کا خون ہو جاتا ہے۔ دوسری طرف اس کے گرد عقیدتوں کا ایسا جال بن دیا جاتا ہے اور اس کے کہے کو حرفِ آخر کا ایسا درجہ دے دیا جاتا ہے کہ اس کے معتقدین کے لیے اس کے نتیجہ فکر کو حقائق اور سوالات کی کسوٹی پر پرکھنے کا آپشن ختم ہو جاتا ہے۔ مبالغہ دراصل وہ جھوٹ ہے جس میں سچ کی تھوڑی سی مقدار موجود ہوتی ہے جسے کھینچ تان کر کے ایک سے دس اور دس سے سو بنا دیا جاتا ہے۔ مجھے تو لگتا ہے یہ ہمارے تمام مسائل کی جڑ ہے۔ اسی سے اکابر پرستی جنم لیتی ہے جس سے مکالمے کا راستہ بند ہو جاتا ہے اور افتراق کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ اسی سے توہم پرستی پیدا ہوتی ہے، سوالات کا گلہ گھونٹ دیا جاتا ہے، علم و تحقیق کا بھٹہ بیٹھ جاتا ہے اور ہر نئی بات کہنے والا کفر والحاد کو راہ دینے والا مفسد قرار پاتا ہے۔ ہر نئی بات کو کفر والحاد سے وابستہ کر کے دیکھنے کی روش کوئی نئی نہیں ہے، ہماری تاریخ اس سے بھری پڑی ہے۔ ذرا پلٹ کر دیکھیں تو آپ کو نظر آئے گا کہ تقلید پرست معاشرے میں کیسے کیسے اصحابِ علم و دانش کو کافر گردان کر ان کے راستوں کو مسدود کرنے کی سازش رچی گئی۔ حضرت جنید بغدادی پر کفر کا فتویٰ لگا، امام ابوحنیفہ کو جاہل، بدعتی، منافق اور کافر قرار دے کر قید کیا گیا، امام شافعی پر کفر کا فتویٰ لگا کر انھیں جیل میں ڈالا

گیا، امام احمد بن حنبل کو کافر قرار دے کر انھیں سلاخوں کے پیچھے ڈال دیا گیا، امام مالک پر کفر کا فتویٰ لگا، امام بخاری پر کفر کا فتویٰ لگا، امام نسائی پر کفر کا فتویٰ لگا، حضرت عبدالقادر جیلانی پر کفر کا فتویٰ عائد ہوا، جلال الدین رومی کو کافر کہا گیا، جامی کو کافر کہا گیا، عطار کو کافر قرار دیا گیا، منصور حلاج کو کافر قرار دے کر سولی پر چڑھایا گیا، امام غزالی پر کفر کا فتویٰ لگایا گیا اور ان کی کتابیں جلا ڈالی گئیں، حافظ قیم پر کفر کا فتویٰ لگا، امام ابن تیمیہ پر مصر کے دو مفتیوں نے کفر کا فتویٰ لگایا، شیخ احمد سرہندی پر کفر کا فتویٰ عائد ہوا، ولی اللہ محدث دہلوی پر کفر کا فتویٰ لگایا گیا، سید احمد بریلوی پر کفر کا فتویٰ لگا، سر سید احمد خاں پر کفر کا فتویٰ عائد ہوا، محمد بن عبدالوہاب نجدی پر کفر کا فتویٰ لگایا گیا، علامہ اقبال پر لاہور کے ایک بریلوی عالم نے کفر کا فتویٰ لگایا، مولانا ابوالکلام آزاد پر ان کی 'تفسیر القرآن' پر مولانا انور کشمیری نے کفر کا فتویٰ لگایا، محمد علی جناح کو کافر اعظم کہا گیا، حتیٰ کہ مولانا مودودی نے جنازے میں شرکت کرنے سے انکار کر دیا، لیکن خود مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کو بھی کافر، زندیق، گستاخ صحابہ کہا گیا اور 'جماعت اسلامی' کو خارج از اسلام قرار دیا گیا، علامہ طاہر القادری پر کفر کا فتویٰ صادر کیا گیا وغیرہ وغیرہ۔ یہ فہرست کافی طویل ہے اور اس کی طوالت میں روز افزوں ترقی ہو رہی ہے۔ اب تو خیر سے سوشل میڈیا کے مفتیوں نے بھی فتوے صادر کرنے شروع کر دیے ہیں۔

دراصل ہمیں کہیں یہ نہیں بتایا گیا کہ اختلاف رائے کیا ہوتا ہے؟ اس کا کیا مطلب ہے؟ ہمیں صرف یہ سکھایا گیا ہے کہ اپنی رائے سے اختلاف کرنے والوں کو یہود و نصاریٰ کا ایجنٹ قرار دے کر اس پر کفر کا فتویٰ لگا دو یا اس کی پیشانی پر 'گستاخ' کا اسٹیکر چپکا کر اس کا سر تن سے جدا کر دو۔ یہ سب کچھ کسی سازش کے ساتھ نہیں بلکہ انتہائی نیک نیتی سے سکھایا، سمجھایا اور پڑھایا گیا ہے۔ بات صرف مسلم معاشرے کی ہی نہیں ہے بلکہ ہر مذہبی معاشرے کی صورت حال یکساں ہے۔ ہندوستان میں ہی کیسے ہندو بچوں کو انتہا پسند بنایا جا رہا ہے، دیکھ کر اس ملک کا مستقبل مزید مخدوش لگنے لگتا ہے۔ اختلاف رائے کا کیا مطلب ہے؟ انسان کا مختلف ہونا اور مختلف سوچنا ہی اس کائنات کا اصل حسن اور خوبصورتی ہے لیکن مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب آپ اس خوبصورتی کو بد صورتی میں بدل دیتے ہیں۔ آپ خود کو مسلمان اور دوسروں کو کافر سمجھتے ہیں؛ اور اتنا ہی نہیں بلکہ آپ انھیں کافر سمجھنے کے بعد گردن زدنی بھی سمجھتے ہیں۔ آپ ان کا بائیکاٹ کر دیتے ہیں۔ انھیں رہنے کی اجازت نہیں دیتے۔ آپ ایک دوسرے کی مقدس اور تاریخی شخصیات کو تاریخ کے نام پر سب وشتم (گالم گلوچ) کا نشانہ بناتے ہیں۔ آپ سیاسی طاقت کے حصول کے لیے مذہب کو استعمال کرتے ہیں۔ آپ دوسرے کے بارے میں حسن ظن رکھنے کے بجائے اسے دشمنوں کی صف میں لا کھڑا کرتے ہیں۔ آپ خود کو زمین پر خدا کا واحد نمائندہ سمجھتے ہیں تو پھر مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔

چنانچہ اگر اس نئی اور بدلتی ہوئی دنیا میں اپنا کوئی مقام اور کردار متعین کرنا ہے تو اپنی تاریخ سے فرار حاصل کرنے کے بجائے اس سے آنکھیں چار کرنا ہوگا اور اس کی روشنی میں وقت کے تقاضوں کو سمجھنا ہوگا اور اگر اقوام

عالم میں عزت وسرفرازی کے ساتھ جینے کی تمنا ہے تو نئے عہد کے پیمانوں کو اپنانا ہوگا۔

نوٹ: اس اداریے کو تصنیف کی بجائے تالیف سمجھا جانا چاہیے کہ اسے تیار کرنے میں متعدد کتابوں اور مضامین سے استفادہ کیا گیا ہے بلکہ بعض مقام پر مستعار لیا گیا ہے۔ ان مصنّفین کے اسمائے گرامی حسب ذیل ہیں۔

۱۔ مشیر الحق
۲۔ ڈاکٹر مبارک علی
۳۔ ثاقب اکبر
۴۔ خالد احمد
۵۔ خالد مسعود
۶۔ سبوخ سید

اسلام، مسلمان اور ہندوستان

اسلام ایران پہنچا تو یہاں ایرانی قوم پرستی نے اس کی ہیئت کو بدل دیا۔ ایران نے مذہب اسلام کو قبول کرنے کے باوجود اپنی مقامی ثقافت اور شناخت کو برقرار رکھا۔ عربی زبان کے بجائے فارسی زبان کو اپنایا اور اسی کو اظہار خیال کا ذریعہ بنایا۔ چنانچہ وسط ایشیا اور ہندوستان میں جب ایران کے راستے اسلام پہنچا تو ان معاشروں پر بھی ایرانی ثقافت اثر انداز ہوئے نہ کہ عربی ثقافت۔
۱۸ویں صدی میں مغل زوال کے ساتھ ہی جہاں سیاسی کمزوری آئی، وہاں ایرانی کلچر بھی کمزور ہوا، اور اس کی جگہ عربی کلچر اور احیا کی تحریکیں شروع ہوئیں۔
۱۸۵۷ء کے ہنگامے کے بعد ہندوستانی مسلمانوں کو لاتعداد مسائل سے دوچار ہونا پڑا، کیوں کہ انگریزی انتظامیہ کے ایک طبقہ کا خیال تھا کہ اس ہنگامے کے اصل ذمہ دار مسلمان ہیں، لہٰذا ان پر غداری، محسن کشی اور حکومت کے خلاف سازشوں کے الزامات لگائے گئے۔
دوسرا بڑا حادثہ ۱۹۴۷ء میں تقسیم ہند کا ہے، اس مرحلہ پر ایک بار پھر ہندوستان کے مسلمانوں کو ایک بحران سے سابقہ پڑا؛ خاص طور سے وہ مسلمان جو اقلیتی صوبوں میں تھے، کیوں کہ پاکستان کے قیام نے ان مسلمانوں کو ہندو اکثریت کے رحم وکرم پر چھوڑ دیا۔ اس کا اظہار محمد علی جناح نے ۱۹۴۱ء کی کانپور کے ایک اجلاس میں کیا تھا کہ وہ اقلیتی صوبوں کے دو کروڑ مسلمانوں کو اکثریتی صوبوں کے ساتھ کروڑ مسلمانوں کی آزادی پر قربان کرنے کے لیے تیار ہیں۔
لیکن ان تمام مسائل اور بحرانوں کے باوجود ہندوستانی مسلمانوں نے اپنے وجود کو برقرار رکھا، اگرچہ بابری مسجد کے انہدام اور گجرات کے فسادات نے مسلمانوں کو بے انتہا ناامید کردیا ہے، مگر ان کے لیے اس کے سوا اور کوئی راستہ نہیں ہے کہ ہندوستان میں رہتے ہوئے اپنے حقوق کی جدوجہد کریں۔ لیکن کچھ ذہنوں میں یہ سوال گزشتہ کچھ برسوں سے سر اٹھانے لگے ہیں کہ کیا مستقبل میں حالات کے دباؤ کے تحت ملک کی سب سے بڑی اقلیت کی شناخت ہندوستانی اکثریت میں ضم ہو کر ختم ہوجائے گی یا سیاست سے علیحدگی کو اختیار کرتے ہوئے اور پسماندگی کی زندگی اختیار کرتے ہوئے ایک مجبور کمیونٹی کی شکل اختیار کرلے گی؟

ہندوستان میں اسلام کی اشاعت کے اسباب

ہربنس مکھیا

ڈاکٹر سید شاہد مہدی صاحب، پروفیسر شاہ عبدالسلام صاحب، ڈاکٹر ابوسعد اصلاحی صاحب اور خواتین و حضرات! رضا لائبریری سے کسی قسم کا تعلق ہونا اپنے آپ میں بڑے اعزاز کی بات ہے، اس لیے میں آپ کا بہت شکر گزار ہوں کہ آپ نے اس موقعے پر مجھے یاد فرمایا۔ لگ بھگ ۴۷ سال پہلے کی بات ہے جب میں اس لائبریری میں اپنے دوستوں کے ساتھ ایک طالبِ علم کی حیثیت سے آیا تھا۔ آج میں ایک مقرر کے طور پر آپ کے سامنے حاضر ہوں۔ اس عزت افزائی کا شکریہ میں کس طرح ادا کروں، میرے پاس الفاظ نہیں۔

اپنی آج کی گفتگو میں اپنے جو معروضات میں آپ کے سامنے پیش کرنے والا ہوں وہ کسی قسم کی قطعیت کے حامل نہیں، بلکہ سراسر میری انفرادی فکر پر مبنی ہیں اس لیے ان میں کوئی ایسی بات نہیں جس پر بحث نہ ہو سکے۔ اس گفتگو کا مقصد تو یہ ہے کہ میں حقائق کی روشنی میں چند خیالات آپ کے سامنے پیش کر دوں۔ آج کی گفتگو کے ذیل میں ایک حقیقت تو یہ ہے کہ دنیا میں مسلمانوں کی سب سے بڑی تعداد برصغیر ہندوستان میں ہے۔ اگر ہم ہندوستان، پاکستان اور بنگلہ دیش کو ملا کر بات کریں تو مسلمانوں کی آبادی کا یہ سب سے بڑا علاقہ ہے۔ انڈونیشیا میں سب سے زیادہ مسلمان بتائے جاتے ہیں، اس کے بعد کچھ سالوں تک ہندوستان دوسرے نمبر پر تھا، جہاں سب سے زیادہ مسلمان ہیں لیکن اِدھر چند سالوں سے پاکستان میں مسلمانوں کی تعداد زیادہ ہوگئی۔ میں تو دراصل اُس ہندوستان کی بات کر رہا ہوں، جس کی تقسیم نہیں ہوئی تھی۔ اس طرح ہم دیکھیں تو سب سے زیادہ مسلمان برصغیر ہندوستان میں ہیں۔ یہ گویا اہم حقیقت ہے۔ ظاہر ہے اس سے کئی سوال پیدا ہوں گے یعنی یہ کہ کیسے؟، کب؟ اور کیوں کر؟ اس علاقے میں مسلمانوں کی آبادی یہاں تک پہنچ گئی جہاں وہ آج ہے۔ آخر وہ کیا اسباب تھے؟ یہ ایک بڑا سوال ہے جس کو سمجھنا، جس کے روبرو ہونا ہمارے لیے لازمی بھی ہے اور وقت کی ضرورت بھی۔

ایک حقیقت یہ بھی ہے کہ اس موضوع پر ابھی تک کوئی ایک کتاب نہیں لکھی گئی ہے کہ برصغیر ہندوستان

میں مسلمان کب؟ کیوں آ کر آباد ہوئے؟ اس کے بھی کچھ اسباب ہیں جن پر میں ابھی تھوڑی دیر میں گفتگو کروں گا۔ لیکن ابھی فی الحال ہمیں اس بات پر غور کرنا ہے کہ اس موضوع پر آخر ایک بھی کتاب کیوں نہیں ہے؟ بہرحال کچھ کتابیں ہیں جن میں ہندوستان کے مخصوص علاقوں میں اسلام کی وسعت پر غور کیا گیا ہے۔ رچرڈ ایٹن نے اپنی کتاب 'بنگال میں اسلام کی کس طرح وسعت ہوئی' میں اس پر بہت اچھی تحقیق کی ہے۔ کشمیر کے اوپر دو کتابیں ہیں، ایک محمد اسحاق خاں صاحب کی کتاب ہے جو شاید ۱۹۹۲-۹۳ء میں شائع ہوئی تھی، ایک کشمیر یونیورسٹی کے پروفیسر اشرف وانی کی کتاب ہے۔ دوسری کتاب ہے جس پر لوگوں کا اختلاف ہے کہ یہ اسحاق صاحب کی کتاب سے ملتی جلتی ہے یا پھر ایک مضمون ہے عنایت زیدی اور ان کی بیگم سنیتا زیدی کا جو انھوں نے راجستھان پر لکھا ہے۔ 'راجستھان میں اسلام کی وسعت کیسے ہوئی' یہ ایک مضمون ہے، کتاب نہیں۔ حال ہی میں رچرڈ ایٹن کا ایک دوسرا مضمون شائع ہوا ہے کہ پنجاب اور بنگال میں اسلام کی وسعت کیسے ہوئی؟ اس موضوع پر صرف مضامین لکھے گئے ہیں اور کچھ علاقوں میں اس پر تحقیق کی گئی ہے جیسے کشمیر اور بنگال، اور تھوڑا بہت راجستھان اور پنجاب میں۔ لیکن پورے ہندوستان یا برصغیر میں کیسے اسلام کی وسعت ہوئی اس پر ایک بھی کتاب نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ مورخین کو یہ مسئلہ سوجھا یا دکھائی نہیں دیا، اس کی وجہ کچھ اور ہے جس کا میں تھوڑی دیر میں ذکر کروں گا۔ جیسا کہ میں نے کہا کہ اس موضوع پر خاص طور پر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی لیکن اس سے متعلق کچھ عمومی قسم کی آرا فضا میں ضرور گشت کرتی رہی ہیں۔

سب سے پہلے ہمیں اس بات پر غور کرنا ہوگا کہ اسلام مذہب کی حیثیت سے ایک ایسا فکری نظام ہے جو ہمیں کئی سمتوں میں سوچنے کی دعوت دیتا ہے، ایک تو یہی کہ قرآن شریف میں اشارہ ہے کہ 'تمھارا مذہب تمھارے لیے میرا مذہب میرے لیے'، قرآن شریف کی یہ آیت بالکل آزادی دیتی ہے کہ تم اپنا مذہب سنبھالو ہم اپنا مذہب سنبھالیں۔ ہم اس سے واقف ہیں۔ دوسری طرف کفر کے ساتھ عداوت کا بھی ایک جذبہ ہے، ایک زاویہ ہے جو کہ بہت مضبوط ہے۔ اسی اسلام میں یہ بھی جذبہ ہے اور صرف اسلام ہی میں نہیں بلکہ عیسائیت میں بھی ہے کہ چونکہ حضرت عیسیٰ، عیسائیوں کے عقیدے کے مطابق خدا کے بیٹے تھے، اس لیے اصل سچائی آخری سچائی ان کے ذریعے سے واضح ہوئی انسانیت کی وہ سچائی جو سبھی کے لیے آخری سچائی ہے باقی سب جھوٹ ہے۔ اس لیے ضروری تھا کہ یہ سچائی تمام جھوٹ کا قلع قمع کرے۔ اسی جھوٹ کو عربی میں کفر کہتے ہیں، اس لیے اسلام پر بھی اس جھوٹ کا صفایا کرنا لازمی قرار پایا۔ عیسائیوں کا یہ نظریہ ہے کہ قیامت سے پہلے پوری کائنات میں عیسائیت پھیل جائے گی، ہر شخص عیسائی ہو جائے گا کیوں کہ عیسائی مذہب کے ماننے والوں کا نظریہ ہے کہ عیسیٰ خدا کے بیٹے ہیں۔ اہل اسلام حضرت عیسیٰ کو خدا کا بیٹا تو نہیں مانتے لیکن چونکہ آنحضرتؐ خاتم الانبیا ہیں، اس عقیدے کے مطابق تو آخری سچ اسلام ہی میں نازل ہوا ہے۔ چنانچہ اسلامی عقیدہ یہ ہے کہ کفر کو ختم کر کے قیامت سے پہلے ساری کائنات میں اسلام پھیل جائے گا۔ ہر شخص مسلمان ہو جائے گا۔ یہ بھی ایک زاویہ ہے۔

اسلام صرف ایک نظریہ ہی نہیں، ایک رویہ ہی نہیں بلکہ یہ کئی طرف اشارہ کرتا ہے جیسا کہ میں نے کہا کہ اسلام کا ایک طرف یہ بھی اشارہ ہے کہ 'آپ کا مذہب آپ کے لیے اور میرا مذہب میرے لیے۔' دوسری طرف یہ بھی ہے کہ اسلام کی وسعت ایک طرح سے اس کے مرکز میں ہے، اس کی فطرت میں ہے جیسا کہ عیسائیت میں ہے۔ میں ایک بات اور کہنا چاہتا ہوں، یہ جذبہ صرف مذہبی رویہ نہیں ہے جس کا میں نے اوپر ذکر کیا ہے، مثلاً مارکسزم جو کہ غیر مذہبی رویہ ہے۔ مارکسزم میں بھی مرکزی بات یہی ہے کہ آخر میں ساری دنیا میں سوشلزم پھیل جائے گا، کیوں کہ ان کے پاس بھی آخری سچ Class Struggle کا ہے، یہ بھی ایک طرح کا زاویہ اور رویہ ہے کہ آخر میں مارکسزم ساری دنیا میں پھیل جائے گا۔ تو اگر یہ بات آپ مان کر چلتے ہیں کہ آخری سچ کا الہام آپ کو ودیعت ہوا ہے یا اس کا علم آپ کے پاس ہے تو وہ آخری سچ پھر ضرور پھیلے گا۔ اس کی وسعت ہوگی اور سچ کے اپنے اپنے نظریے اور عقیدے کے مطابق سچ مارکسزم میں بھی ہے۔ یہ ایک عام نظریہ ہے جس کی منطقی توجیہ یہ ہے کہ آپ اپنے اختیار کو کام میں لاتے ہوئے اس آخری سچ کی بقا کی، جس کی کہ آپ کے پاس Monopoly کوشش کریں تو اس میں کئی طرح کے نظریے، کئی طرح کے زاویے ہیں مثلاً ایک تو یہی کہ 'تمھارا مذہب تمھارے لیے اور میرا مذہب میرے لیے' اور دوسرا کفر کے خلاف جہاد لازم قرار دینا۔ یہ وہ جذبہ ہے جو مورخ ضیاالدین برنی نے بیان کیا ہے۔

دوسری طرف شاعروں کا جذبہ ہے۔ شاعر کافر کا لفظ استعمال تب کرتے ہیں جب انھیں اپنے معشوق پر بے حد پیار آتا ہے تو اس کو کافر کہتے ہیں، بڑے بڑے شاعر، سب سے اعلیٰ درجے کے شاعر؛ میر اور غالب جیسے شاعر۔ میر:

دیکھی ہے جب سے اس بت کافر کی شکل میر
جاتا نہیں ہے جی مرا اسلام کی طرف

یا غالب:

محبت میں نہیں ہے فرق جینے اور مرنے کا
اسی کو دیکھ کر جیتے ہیں جس کافر پہ دم نکلے

کتنا خوب صورت شعر ہے۔ تو کافر وہ جس پر بہت پیار آئے جس کے لیے عداوت کا نہیں، پیار کا جذبہ پیدا ہو۔ تو یہ صرف ایک ہی زاویہ نہیں ہے، اس میں کئی طرح کے، مختلف قسم کے، ایک دوسرے کے مخالف بھی زاویے ہیں جو کہ کفر اور کافر دونوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

اگر ہم یہ مان کر چلتے ہیں کہ اسلام کی رو سے تبدیلیٔ مذہب ایک طرح سے فرض بن جاتی ہے، کیوں کہ آخری سچ اسلام میں نازل ہوا ہے، آخری سچ کا اسلام میں الہام ہوا ہے تو ہمارے سامنے ایک سوال یہ کھڑا ہو جاتا ہے کہ پھر کیسے اسلام کا پرچار ہوا؟ اس کی وسعت کیسے ہوئی؟ ایک عام رائے تو یہ ہے جس کا میں نے ذکر

ابھی ابھی کیا ہے کہ جس کو بہت محنت سے پھیلایا جاتا ہے۔ خاص طور سے ہمارے سنگھ پریوار کے بھائی اس کو بہت محنت سے پھیلاتے ہیں، اس عام رائے کو کہ دو options ہیں یا اسلام قبول کیجیے یا قتل۔ اِمّا القتل و امّا الاسلام۔ ان کے مطابق عہد وسطیٰ کی جو حکومت تھی جو راج تھا وہ مسلمانوں کا راج تھا، ان کے سامنے دو ہی راستے تھے یا تو لوگوں کو مسلمان بنایا جائے یا ان کو قتل کر دیا جائے، کیوں کہ اسلام ان پر یہ لازم کرتا ہے۔ اس لیے اسلامی حکومت نے یہ فرض اپنے اوپر قبول کیا اور اس پر عمل کیا۔ چنانچہ اب عام رائے یہ بنائی جا رہی ہے کہ جو لوگ بھی ہندوستان میں مسلمان بنے، وہ خوف اور دہشت کے سائے میں بنے۔

میں اس پر غور کرنا چاہوں گا کہ کیا واقعی تاریخ میں ایسا ہوا ہے؟ کیا واقعی عہد وسطیٰ کے ہندوستان کی اسلامی حکومت نے ایسا کیا؟ اس سلسلے میں کچھ حقائق کا اعادہ ضروری ہے۔ آزادی سے پہلے آخری بار مردم شماری ۱۹۴۱ء میں ہوئی تھی، اس مردم شماری کے مطابق ہندوستان میں ۲۴ اعشاریہ ۷ فیصدی مسلمان تھے یعنی ہندوستان یا پورے برصغیر میں ۲۵ فیصد مسلمان تھے۔ اس میں ایک اور بات کا اضافہ کر لیجیے کہ ۱۸۲۵-۳۰ء کے آس پاس ایک انگریز بشپ ہیبر ہندوستان میں آئے اور انھوں نے اپنی کتاب میں یہ لکھا کہ ہندوستان میں ہر چھ اشخاص میں سے ایک مسلمان ہے یعنی تقریباً ۱۶ فیصدی مسلمان ہندوستان میں ہیں۔ ہندوستان میں ۱۸۲۵-۳۰ء کے آس پاس مسلمانوں کی تعداد ۱۶ فیصد تھی اور ۱۹۴۱ء میں ۲۵ فیصدی ہوئی یعنی کہ ایک سو دس (۱۱۰) سالوں میں مسلمانوں کی آبادی میں لگ بھگ ۵۰ فیصدی کا اضافہ ہوا۔ ۱۶ فیصد سے لے کر ۲۵ فیصد تک وہ پہنچے ہیں ان ایک سو دس سالوں میں، جب ہندوستان میں انگریزوں کی حکومت تھی۔ گویا ایک طرف تو مسلمانوں کی پورے ساڑھے چھ سو، سات سو سال کی حکومت میں صرف ۱۵، ۱۶ فیصدی آبادی میں اسلام کی اشاعت ہوئی جب کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی حکومت تھی۔ اور اگر ہم بھی یہ مان کر چلتے ہیں اور بقول سنگھ پریوار ہندوستان کی مسلمان حکومت نے اپنے لیے یہ لازم قرار دے لیا تھا کہ وہ لوگوں کو مسلمان بنائے یا انھیں قتل کر دے۔ اور دوسری طرف انگریزوں کے نوّے برس کے راج میں بغیر کسی زور زبردستی یہ آبادی بڑھ کر سولہ سے پچیس فیصدی تک پہنچ گئی۔

مجھے یہ 'مسلمان حکومت' لفظ کی اصطلاح استعمال کرتے ہوئے ایک الجھن سی ہوتی ہے، یہ بہت صحیح اصطلاح نہیں ہے، اس کی بہت ساری وجوہ ہیں، اس وقت میں ان میں نہیں جانا چاہتا، فی الحال یہ مان کر چل رہا ہوں کہ وہ اسلامی حکومت تھی تو پانچ سو چھ سو سالوں میں اسلامی حکومت کا یہ فرض بنتا تھا کہ وہ یا تو سبھی لوگوں کو مسلمان بناتے یا ان کو قتل کر دیتے۔ آخر ۱۵، ۱۶ فیصدی لوگوں کو مسلمان بنانے میں وہ اگر کامیاب ہوئے تو پھر کیسا فرض انھوں نے نبھایا۔

اس صورت حال سے ایک اور حقیقت سامنے آتی ہے جو اس سے بھی زیادہ دلچسپ ہے کہ اس آبادی کے مسئلے کو برصغیر کی تقسیم کو مدنظر رکھ کر غور کریں تو سب سے زیادہ اکثریت میں مسلمان یا تو کشمیر کی گھاٹی میں ہیں

جہاں ۹۸-۹۹ فیصدی مسلمان ہیں، یا کیرالہ کے مالابار علاقے میں جہاں پر وہ اکثریت میں ہیں یا موجودہ پاکستان میں ۹۸ فیصدی ہیں یا موجودہ بنگلہ دیش میں سب سے زیادہ اکثریت میں مسلمان ہیں۔ اگر ہم غور کریں تو یہ بات واضح ہوگی کہ ہندوستان کے برصغیر کے چار کونوں میں شمال، جنوب، مشرق، مغرب ان چار کونوں میں مسلمان اکثریت میں ہیں اور یہ چار کونے وہ ہیں جہاں پر ہندوستان کی مسلم حکومت سب سے کمزور تھی یا بہت عارضی تھی۔ کیرالہ میں تو مسلم حکومت کبھی پہنچی ہی نہیں۔ اورنگ زیب تک کے زمانے میں کیرالہ اس حکومت سے باہر رہا ہے۔ پنجاب میں حکومت تھی، لیکن پنجاب بھی ہمیشہ سے غیر مستحکم علاقہ رہا ہے، وہاں بغاوتیں ہوتی رہیں، حملے ہوتے رہے۔ مغلوں کے حملے، منگولوں کے حملے ہوتے رہے۔ افغانوں نے مغلیہ حکومت کو بہت پریشان کیا۔ آج وہ پاکستان کو پریشان کر رہے ہیں۔ پنجاب بہت غیر مستحکم علاقہ تھا جہاں پر حکومت پوری طرح سے کبھی بھی قائم نہیں ہو پائی تھی۔ اب جو بنگلہ دیش ہے وہاں بھی وہی حالت تھی، وہاں پر مسلمانوں کی Local Dynasty تھی۔ وہاں پر بھی دلّی یا آگرہ کی حکومت ہمیشہ سے غیر مستحکم رہی تھی۔ میرے گُرو ڈاکٹر کے۔ ایم۔ اشرف بڑے فخر سے کہا کرتے تھے کہ میں بنگالیوں کا بہت مداح ہوں، کیوں کہ وہ ہمیشہ سے باغی رہے ہیں، وہ دلّی سلطنت اور مغلوں کے خلاف بغاوت کرتے رہے ہیں۔ کشمیر میں اسلام اکبر کے پہنچنے سے بہت پہلے پھیل چکا تھا، اکبر ۱۵۷۳ء میں وہاں پہنچا، اکبر کی حکومت وہاں سولھویں صدی کے آخری ربع میں پہنچی۔ تو مغلیہ سلطنت کا کشمیر میں اسلام کو پھیلانے میں کوئی ہاتھ نہیں ہے۔

کیرالہ میں جیسا کہ میں نے کہا کہ کبھی یہ سلطنت وہاں تک پہنچ نہیں سکی تو ہندوستان کے برصغیر کے ان چار کونوں میں جہاں پر مسلمانوں کی تعداد اکثریت میں ہے، وہاں پر مسلم حکومت سب سے کمزور رہی تھی۔ کبھی تھی، کبھی نہیں تھی۔ اور اگر تھی بھی تو متنازع تھی یا قطعی نہیں تھی۔ جہاں پر مسلمانوں کی حکومت لگ بھگ پانچ سو سال تک بڑی مضبوط رہی جیسے بہار، یوپی، دہلی، مشرقی پنجاب، وہاں پر بڑے عرصے تک بڑی مضبوطی اور اپنی مرکزیت کے دبدبے کے ساتھ مغلیہ اور دلّی سلطنت کی حکومت تھی، وہاں پر مسلمانوں کی تعداد کبھی ۱۷، ۱۸ فیصدی سے زیادہ نہیں رہی ہے۔ مسلمان اقلیت میں رہے ہیں۔ اس حکومت کا جو گڑھ (heart land) تھا جہاں پر اس حکومت کو اپنا فرض ادا کرنا چاہیے تھا۔ اگر ہم فرض کرتے ہیں کہ مسلمان بنائے یا لوگوں کو قتل کرے تو ہندوستان میں وہاں پہ سب سے کم مسلمان بنے ہیں اس لیے ہم اگر یہ Logic لے کر چلیں کہ اسلامی حکومت ایک فرض ادا کر رہی تھی لوگوں کو مذہب تبدیل کرنے کا، لوگوں کو مسلمان بنانے کا، تو اس فرض میں یہ حکومت بالکل ناکام تھی اور ان حکومتوں نے اس طرح کوئی خاص کوشش بھی نہیں کی۔

اور اب میں اس کوشش کی طرف آپ کی توجہ دلانا چاہوں گا کہ اس مغلیہ سلطنت نے کیا کوششیں کی تھیں؟ ہمیشہ یہ واقعات تاریخ میں ملتے ہیں کہ کسی نے بادشاہ کے خلاف بغاوت کی اور پکڑا گیا، بغاوت سے پہلے اس شخص کے بادشاہ سے بہت پرانے مراسم تھے اور انھیں خدمات و مراسم کو مدنظر رکھتے ہوئے بادشاہ نے کہا

کہ اچھا تم اسلام قبول کرلو تو تمھاری جان بخش دیں گے، تمھیں معاف کردیں گے۔ کسی نے اس کو قبول کرلیا کسی نے نہیں کیا۔ جس نے قبول نہیں کیا اس کو قتل کردیا گیا۔ اس طرح کے واقعات ہمیں تاریخ میں ملتے ہیں۔ اس طرح کے واقعات بھی ہمیں تاریخ کی کتابوں میں ملتے ہیں کہ کوئی ہندو شہزادہ اپنے والد محترم کے خلاف بغاوت کر رہا ہے، کیوں کہ وہ خود راجا بننا چاہتا ہے، اس کے والد اس کو راجا بنانے پر تیار نہیں ہیں اور وہ والد بہت لمبی عمر تک جیے چلا جارہا ہے جیسے کہ آج کل پرنس چارلس کے ساتھ انگلینڈ میں ہو رہا ہے، تو ایسے شہزادے بغاوت کردیتے تھے اور کسی مسلم بادشاہ کے پاس پہنچتے تھے کہ اگر آپ میری مدد کریں تو میں مسلمان ہونے کو تیار ہوں کبھی بادشاہ مدد کرتا تھا، کبھی نہیں کرتا تھا۔

اس قسم کے طرح طرح کے قصے ہمیں ملتے ہیں۔ کبھی یہ ہوتا تھا جیسا کہ اکبر کے زمانے میں ہوا تھا۔ اکبر نے ہیمو کے ساتھ پانی پت میں لڑائی کی تھی، لڑائی میں ہیمو ہار گیا تو اکبر نے ہیمو کو یہ تجویز پیش کی کہ تم مسلمان ہوجاؤ تو میں تمھیں معاف کردوں گا تو ہیمو نے جواب دیا کہ اگر مجھے اس لڑائی میں فتح ہوتی تو شاید میں خدا کا شکر ادا کرنے کے لیے مسلمان ہوجاتا، اپنی جان بچانے کے لیے میں مسلمان ہونے کو تیار نہیں۔ یہ واقعہ تاریخ کی کتابوں میں درج ہے کہ میں اس لیے مسلمان ہونے کو تیار نہیں۔ پھر اس کو قتل کردیا گیا۔ یا پھر اس طرح کے قصے تاریخ میں اور بھی ملتے ہیں کہ کسی کو کسی خاتون سے محبت ہوگئی وہ مسلمان تھی تو اس لیے وہ مسلمان ہوگیا یا مسلمان بننے کی اجازت مانگی، کچھ کو اجازت مل گئی، کچھ کو نہیں ملی۔ یا یہ قصہ یا واقعہ بتاتے ہیں کہ کوئی ایک عیسائی تھے اس کو خبر یہ ملی کہ کوئی بادشاہ یا فلاں بادشاہ مسلمان بن جانے پر اتنی رقم ادا کرتا ہے تو اس کے لیے وہ مسلمان بن گئے، ایک بھائی صاحب تو عیسائی سیاح تھے، وہ پیسے لے کر ایک بار مسلمان بن چکے تھے اور پھر وہ دوبارہ بادشاہ کے پاس پہنچ گئے اور اس نے بادشاہ کو کہا کہ مسلمان بننا چاہتا ہوں اور مجھے پیسے دیجیے۔ خیر ان کو پیسے نہیں ملے۔

تو انفرادی طور پر طرح طرح کے اسباب ہیں جن کی وجہ سے لوگ مسلمان بنے۔ کوئی بنا تو اس کو چھوڑ دیا، کچھ بنے تو برقرار ہیں۔ مورخ عبدالقادر بدایونی کو اکبر نے حکم دیا تھا کہ مہابھارت اور رامائن کا فارسی میں ترجمہ کریں تو اس کا ترجمہ کرتے کرتے ان کو برہمن کی مدد کی ضرورت ہوئی، اس کا تقرر ہوا تو برہمن سنسکرت سے پڑھ کر اس کے معنی بتاتا تھا، بتاتے بتاتے بحث ہونے لگی تو بدایونی نے اس کو بتایا کہ اسلام میں کتنی خوبیاں ہیں، خوبیاں بیان کیں، وہ خوبیاں سن کر وہ برہمن مسلمان ہوگیا۔ تو اس طرح کے بہت سارے قصے ہیں۔ کوئی اِس وجہ سے مسلمان بنا، کوئی اُس وجہ سے مسلمان بنا، کوئی نہیں بنا۔ اس طرح کے بہت سارے قصے تاریخ میں آتے ہیں۔ لیکن ایک تو یہ بات کہ افراد کی بات کو بہت زیادہ اہمیت نہیں ہے۔ ایس۔ آر۔ شرما جو کہ ۱۹۳۰-۴۰ء کے ہندوستان کے بہت اچھے مورخ تھے، انھوں نے ایک کتاب لکھی جو ہم سب نے پڑھی ہوگی، The Religious Policy of the Mughal Emperors' اس میں انھوں نے تقریباً ۱۵۰ یا دوسو لوگوں کو گِنا ہے جو پورے مغلیہ سلطنت میں مسلمان بنے، ڈیڑھ دوسو لوگ۔ یہ تعداد شرما صاحب نے گِن کر

بتائی ہے۔تو بتایئے کہ ۱۵۰ لوگوں کی کیا اہمیت ہے جب کہ لاکھوں کروڑوں لوگوں کی اس ہندوستان میں تعداد تھی۔تو سرکار نے حکومت میں صرف ڈیڑھ دوسولوگوں کی تعداد میں مسلمان بنائے۔

ایک تو یہ بات کہ جو لاکھوں کی تعداد میں کروڑوں کی تعداد میں مسلمان برصغیر ہند میں ہیں جن سے میں نے اپنی گفتگو کی شروعات کی تھی کہ جو مسلمان بنے ان سے کوئی explanation نہیں ملتا ہے۔ یہاں پر کوئی بنا، کوئی نہیں بنا۔ یہ کیسے مسلمان بنے، ہمیں اس پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔اس پر رچرڈ ایٹن (Richard Eaton) نے کام کیا ہے اور کشمیر کے Context میں اسحاق خاں اور اشرف وانی نے بھی کام کیا ہے۔رچرڈ ایٹن بنگال پر اسی قسم کی تحقیق کر چکے ہیں جیسا کہ میں نے کہا کہ ان کا ایک مضمون ہے جس میں انھوں نے بنگال اور پنجاب دونوں کا احاطہ کیا ہے اور اس میں انھوں نے ایک Grand Explanation دیا ہے کہ بنگال کے جن علاقوں سے انھوں نے اپنا کام شروع کیا تھا اب وہ بنگلہ دیش ہے، ان علاقوں میں دو طرح کے انقلابات آئے، ایک تو وہاں پر کھیتی پھیلی، اس delta کے علاقے میں کھیتی کی وسعت ہوئی اور اس کاشت کی وسعت مسلمانوں نے کی جو وہاں جا کر بسے۔

دو سطح پر اسلام کا پھیلاؤ ہوا۔ایک تو عرفان حبیب صاحب نے بہت پہلے ہمیں بیان دیا تھا کہ پنجاب میں جن کو آپ جاٹ کہتے ہیں وہ دراصل ملتان کے lower caste لوگ تھے جو کاشتکاری سے بالکل واقف نہیں تھے لیکن آہستہ آہستہ کاشتکاری سے واقف ہوئے اور پنجاب میں آکر انھوں نے کاشتکاری بھی سیکھی اور کاشتکاری پر عمل کیا۔ان میں social upliftment ہوا جو کہ middle class ہے۔ایک تو وہ ہوا، دوسرا یہ ہوا کہ مسلمانوں نے ان علاقوں میں آکر کاشت کو وسعت دی اور ساتھ ساتھ اسلام کو بھی وسعت دی جس کے ذریعے بڑے پیمانے پر اسلام کی وسعت ہوئی، اس کا تعلق اس بات سے نہیں ہے کہ آپ یا تو مسلمان بنیے یا آپ کو قتل کر دیا جائے گا۔ اس کا تعلق کاشتکاری ecology سے economy سے ہے۔ اس کا تعلق population کے بڑے حصے سے ہے تو یہ وجہ ہے کہ ان علاقوں میں اسلام کا پھیلاؤ ہوا ہے، جنوب میں تو جیسا کہ پروفیسر عبدالسلام نے فرمایا کہ وہاں پر عرب تاجر بہت پہلے سے آتے تھے، اسلام کے جنم سے بہت پہلے سے آتے تھے۔ بہت پہلے سے ہندوستانیوں کا عرب تاجروں کے ساتھ تجارتی تعلق تھا۔تو وہاں تجارت بھی جاری رہی اور اس کے ساتھ اسلام بھی آیا اور ان کے ذریعے اسلام وہاں پر پھیلا۔

کشمیر میں جو main argument ہے، اشرف وانی صاحب اور اسحاق خاں صاحب کا argument یہ ہے کہ کشمیر میں صوفی ہمدانی تھے جنھیں نند رشی کہا جاتا ہے وہاں پر انھوں نے رشی روایت کے ذریعے اسلام کو پھیلایا۔ رشی روایت ہندو روایت نہیں ہے بلکہ اسلامی روایت ہے، وہاں پر جس کو رشی روایت کہا جاتا ہے، جس کا آپ ذکر کر رہے تھے اسلام میں ایک peace / شانتی/ امن کا پیغام ہے جس کو لے کر نند رشی وہاں پر آئے اور کشمیر میں اسلام پھیلا۔اور یہی وجہ ہے کہ کشمیری اسلام کی فطرت سے دوسرے اسلام سے الگ

رہے۔ ہندوستان کے باقی علاقوں کے اسلام سے بھی الگ رہے تو اس لیے الگ الگ علاقوں میں الگ الگ اسباب سے اسلام پھیلا اور الگ الگ اشخاص نے، الگ الگ افراد نے، الگ الگ وجوہ سے، الگ الگ motivation محرکات سے اسلام قبول کیا۔ تو اس کی ایک وجہ نہیں ہے، نہ کوئی ایک ایجنسی ہے جس کے ہاتھوں سے اسلام یہاں پر پھیلا ہے۔

میں اب اس پر غور کرنا چاہوں گا اور جواب دینا چاہوں گا کہ کیوں کوئی کتاب نہیں ہے ہمارے پاس جو ہمیں بتا سکے کہ ہندوستان میں اسلام کیسے پھیلا؟ ایک بھی کتاب نہیں، کیوں نہیں ہے؟ اس لیے نہیں ہے کہ اگر اسلام کسی ایک بادشاہ یا بادشاہوں کے ہاتھوں تلوار کے زور پر پھیلتا تو مورخین ضرور اس کا ذکر کرتے۔ مورخین میں طرح طرح کے مورخین تھے، ان میں ابوالفضل جیسے مورخ تھے جو کہ خود بڑے اچھے مسلمان تھے۔ پانچوں وقت کی نماز کے پابند تھے۔ لیکن وہ مذہب کو حکومت کی بنیاد سمجھنے سے انکار کرتے تھے، مذہب حکومت کی بنیاد نہیں بن سکتا۔ یہ ان کی ideology تھی، یہ ان کی سوچ تھی وچار تھا۔ یہ ان کا خیال تھا۔

ایک طرف ابوالفضل تھے، دوسری طرف ملاّ عبدالقادر بدایونی تھے جو کٹر مسلمان تھے، بہت ہی کٹر مسلمان تھے۔ امام تھے، ملاّ ان کا نام ہی تھا، ملاّ عبدالقادر بدایونی۔ انھوں نے 'منتخب التواریخ' اسی لیے لکھی تا کہ اسلام کا جھنڈا لہرا سکیں۔ ان کا خیال تھا کہ ابوالفضل اپنی کتاب 'اکبر نامہ' میں اسلام سے انکار کر رہے ہیں۔ اسلام کی حفاظت کرنے کے لیے کٹر مسلمان ہونے کے ناتے انھوں نے 'منتخب التواریخ' لکھی تا کہ اسلام کی حفاظت ہو سکے۔ بیچ میں، میں نے ضیاء الدین برنی کا ذکر کیا ہے اور اس کے بیچ میں بھی تھے نظام الدین احمد بخشی، جو نہ کٹر مسلمان تھے نہ کٹر ابوالفضل کے مداح تھے۔ تو اس وقت طرح طرح کے مورخین تھے، ان میں ہندو مورخین بھی تھے جیسے سجان رائے بھنڈاری، بھیم سین۔ انھوں نے بھی فارسی تاریخیں لکھی ہیں۔

میں مان سکتا ہوں کہ اگر کسی حاکم نے، کسی سلطان نے یا سلطانوں کے کسی گروہ نے زبردستی لوگوں کو مسلمان بنایا ہوتا تو کچھ مورخین جیسے بدایونی بڑے فخر سے اس کا ذکر کرتے کہ دیکھیے کتنا اچھا حاکم تھا، کتنا اچھا سلطان تھا جس نے لاکھوں کی تعداد میں مسلمان بنائے اور یہاں سے کفر کا نام ونشان مٹا دیا۔ یا پھر ہندو مورخین دکھ کے ساتھ کہتے کہ دیکھیے کیسا ظالم حاکم ہے جس نے ہندوؤں کو مسلمان بنایا۔ کسی نہ کسی طرح سے تاریخ کی کتابوں میں وہ ذکر ضرور آتا لیکن یہ بڑی دلچسپ بات ہے کہ ان تاریخ کی کتابوں میں کہیں بھی یہ ذکر نہیں ہے کہ اس سلطان نے اتنے مسلمان بنائے۔ اِکّا دُکّا تو چلیے یہ میں نے بتایا تھا آپ کو کہ کسی باغی کو انھوں نے کہا کہ تم مسلمان بن جاؤ یا کسی کو راجا بنوانے کے لیے اس کی مدد کی یا نہیں کی۔ ان سب کا تو ذکر آتا ہے۔ لیکن لاکھوں کی تعداد میں مسلمان بنایا ہو اس کا ذکر کسی بھی تاریخ میں نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ان باتوں کا ادب میں literature میں ذکر نہیں ہے جو کہ ہندی اور اردو ادب ہے۔ اردو تو بعد میں آئی ہندی ادب جو کہ زیادہ تر ہندوؤں نے لکھا ہے، کچھ مسلمان ادیب بھی ہوئے ہیں لیکن زیادہ تر ہندوؤں نے لکھا ہے ان میں کہیں یہ ذکر

نہیں ہے کہ فلاں بادشاہ نے لوگوں کو زبردستی مذہب تبدیل کرایا۔ کہیں پر بھی ذکر نہیں ہے۔ ہماری تاریخ کی کتابیں خاموش ہیں اس بات کے ہمارے ماخذ بالکل خاموش ہیں کہ اتنی بڑی تعداد میں مذہب کی تبدیلی کیسے ہوئی؟ یہی وجہ ہے کہ آج ہمارے پاس اتنے ماخذ نہیں، sources نہیں، اتنا تحقیقی مواد نہیں کہ کوئی بھی مورخ اس موضوع پر تحقیق کر کے ہمیں ایک کتاب لکھ کر دے سکے کہ اس طرح سے یہاں پر مسلمان بنے۔

جیسا کہ میں نے کہا کہ کشمیر وغیرہ پر تو کتابیں ہیں، لیکن باقی پورے ہندوستان میں اسلام کیسے پھیلا اس پر کوئی کتاب نہیں ہے۔ کتاب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے پاس اعداد و شمار نہیں ہیں اور اعداد و شمار نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسلام کی وسعت آہستہ آہستہ ہوئی ہے۔ مورخین ایک طرح سے رپورٹر ہوتے ہیں جیسے آج کل ٹیلی ویژن اور اخبار کے رپورٹر ہوتے ہیں۔ روزمرہ زندگی میں کیا ہو رہا ہے، اس میں ان کی دلچسپی نہیں ہوتی، اس کو وہ رپورٹ نہیں کرتے۔ وہ رپورٹ اس بات کی کرتے ہیں جو غیر معمولی ہو جو کہ روزمرہ زندگی سے ہٹ کر ہو تو جو کام آہستہ آہستہ بڑے عرصے پر پھیل کر کے ہو رہا ہے۔ آہستہ آہستہ لوگ مسلمان بن رہے ہیں، اس میں ان کی کوئی خاص دلچسپی نہیں ہوتی۔ ان کی دلچسپی اس بات میں ہوتی ہے کہ اگر کوئی بادشاہ لوگوں کو تلوار کے زور پر مسلمان بناتا یا انھیں لالچ دے کر کہتا کہ میں تمھیں یہ دے دوں گا، وہ دے دوں گا وغیرہ وغیرہ۔ ہم روزمرہ زندگی میں صبح اٹھ کر ناشتہ کرتے ہیں اور دوپہر کو کھانا کھاتے ہیں اور رات کو لوگ سو جاتے ہیں اس پر کوئی رپورٹنگ نہیں ہوتی ہے۔ یہ باتیں روزمرہ زندگی میں آہستہ آہستہ imperceptible طریقے سے ہوتی ہیں اس پر کوئی دل چسپی نہ اخبار کے رپورٹر کو ہو گی اور نہ ہمارے مورخین کو ہو گی۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے مورخین نے اس بات کو درج نہیں کیا کہ یہ مذہب کی تبدیلی imperceptible طریقے سے ہو رہی تھی۔ کسی ایک ایجنسی کے تحت نہیں، کسی ایک وجہ کے تحت نہیں کسی منظّم پروگرام کے تحت نہیں بلکہ بہت سے اسباب کے تحت، بہت ساری ایجنسیوں کے تحت اور بہت لمبے عرصے تک پھیلنے کے بعد یہ مذہب کی تبدیلی ہوئی تھی اس لیے اس کے اعداد و شمار ہمارے پاس نہیں ہیں اس لیے ہم مجبور ہیں کہ کوئی مورخ اس پر ایک کتاب نہ لکھ سکا۔

یہاں پر میں یہ بھی کہہ دوں کہ غیر اسلامی مذہبوں سے صرف اسلام کی طرف مذہب کی تبدیلی نہیں ہوئی لیکن ہاں ایسا زیادہ تر ہوا لیکن دوسری طرف مسلمانوں کا بھی مذہب تبدیل ہوا ہے کئی جگہ پر ہوا ہے، کچھ انفرادی طور پر، کچھ اجتماعی شکل میں ہوا ہے۔ بنگال میں چیتنیہ مہاپربھو جو مہاتما تھے، سنت تھے، انھوں نے پٹھانوں کو وشنو ہندو بنایا ہے۔ بنگال میں وہ اب تک 'پٹھان وشنو' کہے جاتے ہیں۔ ان کا نام ہی ہے 'پٹھان وشنو'۔ حالاں کہ یہ بہت زیادہ تعداد میں نہیں ہیں لیکن بنے ہیں۔ کچھ افراد کے قصے آتے ہیں جنھوں نے اسلام چھوڑ کر ہندو مذہب قبول کیا ہے۔ اس کے علاوہ مندروں کو توڑنے کا بھی ذکر آتا ہے کہ یہ بھی ایک وجہ تھی کہ مندروں کو توڑ کر کے لوگوں کو مذہب کی طرف لایا گیا۔ ان کو مذہب کی دعوت دی گئی۔ ان کو مائل کیا گیا یہ بھی ایک دلچسپ بات ہے کہ تقریباً بیس پچیس سال پہلے ایک تفصیل اخبار میں آئی تھی کہ عہدِ وسطیٰ میں تین سو مندروں کو توڑا گیا تھا۔ پھر

ایک آدھ سال چھ مہینے میں تین سو سے تین ہزار ہو گئے، ایک اور زیرو لگا دیا گیا۔ پھر دو سال گزرے تو پھر تیس ہزار ہو گئے، ایک اور صفر لگ گیا۔ تیس ہزار مندر توڑ دیے، پھر وہ زیرو لگاتے لگاتے تھک گئے تو انھوں نے تیس ہزار کو ساٹھ ہزار کر دیا۔ تیس ہزار کو دو سے ضرب کر کے ساٹھ ہزار ہندو۔ آخری جو آنکڑا ہمیں دیا گیا کہ عہدِ وسطیٰ میں ساٹھ ہزار مندر توڑے گئے تھے۔ ایودھیا میں بابری مسجد کی جگہ مندر نہیں تھا، یہ مجھے مورخ ہونے کی صورت میں پورا یقین ہے، میرے اس کے جو ثبوت ہیں وہ بالکل واضح ہیں جس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہاں پر مندر تھا۔

انیسویں صدی میں وہاں ایک رام مندر ہونے کا پرچار کیا گیا۔ اس سے پہلے جہاں بابری مسجد تھی وہاں رام مندر کا یا کسی مندر کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ لیکن یہ ایک الگ بات ہے میں اس میں ابھی نہیں جا رہا۔ رچرڈ ایٹن جس کا میں بار بار ذکر کر رہا ہوں جو کہ امریکن مورخ ہیں وہ نہ ہندوؤں کے حامی ہیں اور نہ مسلمانوں کے مخالف۔ فارسی بہت اچھی جانتے ہیں۔ ایران میں فارسی انھوں نے سیکھی ہے۔ وہ صرف حامی ہیں تو تاریخ کے حامی ہیں، تاریخ انھیں جس طرف لے جاتی ہے وہ اُسی طرف چلے جاتے ہیں۔

انھوں نے اس پر تحقیق کی ہے، ان کا بہت مشہور مضمون 'Temple desecration in medieval India' میں انھوں نے ایک ہزار عیسوی سے لے کر ۱۷۶۰ء تک ۷۶۰ سالوں میں توڑے گئے ایک ایک مندر کا ذکر کیا ہے کہ یہ مندر اس سال یہاں پر ٹوٹا، کس نے تڑوایا یا کسی کے کہنے پر توڑا گیا؟ اور اس کے ماخذ کا بھی انھوں نے ذکر کیا ہے کہ کہاں سے ان کو یہ اطلاع (Information) ملی۔ اس کا انھوں نے گوشوارہ بنایا ہے۔ ۷۶۰ سال میں ۸۰ مندر نظر آئے جو توڑے گئے جن میں بڑے بھی ہیں چھوٹے بھی ہیں، طرح طرح کے ہیں۔ اس میں بابری مسجد نہیں ہے۔ رام مندر نہیں ہے۔ یہ بات صرف ان کی تحقیق کی بنا پر نہیں کہہ رہا، میں نے خود بھی تحقیق کی ہے۔ بہر حال یہ الگ مسئلہ ہے۔ لگ بھگ آٹھ سو سالوں میں ۸۰ مندر توڑے گئے ہیں تو آٹھ سو سالوں میں ۸۰ مندر توڑ کر کے آپ دوسرے لوگوں کو اس بات پر قائل کر لیں گے کہ وہ اپنے مذہب کو تبدیل کر دیں، عقل میں یہ باتیں بیٹھتی نہیں ہیں۔

ویسے یہ الگ بات ہے کہ کسی کا مندر توڑ کر ان کو آپ مذہب تبدیل کرنے کے لیے مائل کر لیں گے؟ وہ اپنے آپ میں بحث کا مسئلہ ہے۔ میں نہیں سمجھتا، اس طرح سے کوئی اپنا مذہب تبدیل کرلے گا۔ بہر حال اس کو اگر مان بھی لیا جائے کہ اس طرح سے لوگ مذہب تبدیل کریں گے تو آٹھ سو سالوں میں ۸۰ مندر توڑ کر لوگوں کو لاکھوں کی تعداد میں مسلمان بنایا گیا۔ یہ بات سمجھ میں آتی نہیں ہے۔

ایک بات جو ہم سب جانتے ہیں جس کا آپ نے بھی ذکر کیا کہ صوفیوں نے اسلام کی طرف لوگوں کو مائل کیا۔ یہ بات کچھ حد تک صحیح ہے کہ صوفیوں نے اسلام کی طرف اپنے طرزِ عمل سے ان کو مائل کیا۔ اپنی فراخ دلی سے ان کو مائل کیا، یہ بات صحیح ہے۔ ان کے ملفوظات میں اس کا ذکر بھی آتا ہے لیکن اتنے بڑے پیمانے پر

صوفیا نے غیر مسلمانوں کو مسلمان بنایا، اس کی ہمیں تاریخ میں کوئی شہادت نہیں ملتی۔ صوفیوں کے ملفوظات میں بھی اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی، بلکہ ایک دلچسپ حقیقت یہ ہے کہ صوفیا نے زیادہ تر ایک مسلم اکثریت والے علاقے سے دوسرے مسلم اکثریت والے علاقے کی طرف سفر کیا ہے۔ اگر آپ غیر مسلمانوں کو اسلام کی طرف مائل کرنا چاہتے ہوں تو ظاہر ہے جہاں پر مسلمانوں کی تعداد کم ہے وہاں پر جا کر بسیں گے تاکہ آپ ان کو مائل کر سکیں لیکن صوفیا کا جو سفر نامہ ہے، اس کا آپ مشاہدہ کریں تو وہ ایک غیر مسلم علاقے سے دوسرے غیر مسلم علاقے میں نہیں جا رہے ہیں، وہ ایسے علاقے میں جا رہے ہیں جہاں پر کہ مسلم اکثریت میں ہیں۔ تو وہ مسلم علاقوں سے مسلم علاقوں میں جا رہے ہیں تو اس لیے یہ کہنا کہ صوفیا مذہب کی تبدیلی کا ایک بہت بڑا ذریعہ تھے، ثابت نہیں ہوتا۔ جو بات میں مورخ کے طور پر کہہ رہا ہوں تبدیلیٔ مذہب کے بہت ساری وجوہ ہیں جن کا Table نہیں بنایا جا سکتا۔ ایک، دو، تین، چار؛ اسی طرح سے بہت سارے اسباب ہیں، بہت ساری ایجنسیاں ہیں، بہت ساری وجوہ ہیں اور بہت لمبے عرصے تک imperceptibly؛ یہ طریقہ شروع ہوا جو اسلامی حکومت کے بعد بھی چلتا رہا ہے جہاں سے میں نے اپنی بات شروع کی تھی کہ سب سے زیادہ تعداد میں تقریباً پچاس فیصدی تعداد میں مسلمان ہندوستان میں تب بنے ہیں جب یہاں انگریزوں کی حکومت تھی۔

آخر میں ایک بات اور کہنا چاہوں گا کہ ہندوستانی اسلام کا اپنا مزاج ہے۔ اگرچہ اسلام اور عیسائیت میں بہت سی چیزیں مشترک ہیں لیکن پھر بھی اسلام کا مزاج عیسائیت سے جداگانہ ہے۔ مشترکہ میں جو باتیں ہیں ان میں نماز پڑھنا، حج پر جانا، روزہ رکھنا مشترک ہیں لیکن جو مرکزی فطرت ہے وہ بالکل الگ ہے۔ اسی ایک بہت دلچسپ فطرت کا نمونہ مجھے ابھی نظر آیا جب ہم نے آج کی یہ تقریب شروع کی تو آپ نے ہمارے ہاتھوں سے دیا جلوایا۔ ہندو مندروں میں دیا اس وقت جلایا جاتا ہے جب کسی تقریب کا افتتاح ہوتا ہے۔ یہ اپنے آپ میں فطرت ہے، ان قدروں کا نمونہ ہے جس میں مخالفت نہیں، عداوت نہیں بلکہ مل کر چلنے کا جذبہ ہے۔

یہ ہندوستانی اسلام کی فطرت ہے اور اسی لیے ہمارے وزیر اعظم نے شاید سال ڈیڑھ سال پہلے، دو سال پہلے ایک بیان میں کہا تھا اور یہ بیان بہت دلچسپ تھا کہ القاعدہ کی تنظیم میں آپ کو ایک بھی ہندوستانی مسلمان نہیں ملے گا۔ یہ انھوں نے publicly بیان دیا تھا جو کہ بڑی صحیح بات ہے۔ فخر کرنے والی بات ہے کہ القاعدہ اور طالبان کا کوئی ہندوستانی مسلمان ممبر نہیں ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں میں ہندوؤں کی طرح تشدد پسند ہیں، یہ ایک حقیقت ہے جن سے ہم روبرو ہیں لیکن طالبان کے لیول پر طالبان کے معیار یا القاعدہ کے معیار پر ہندوستانی مسلمان آپ کو نہیں ملے گا۔ اس بیان میں بڑی سچائی ہے اور اسی کا ایک اشارہ یہ بھی ہے اور مجھے بڑا فخر اس بات پر ہوا کہ پچھلے سال شاید ستمبر/ اکتوبر میں چھ ہزار ہندوستانی علما حضرات حیدرآباد میں جمع ہوئے اور انھوں نے دہشت گردی کے خلاف فتویٰ دیا۔ دنیا کے یہ کسی اور اسلامی ملک میں نہیں ہوا،

صرف ہمارے ہندوستان کے مسلمانوں نے ایسا قدم اٹھایا۔ وہ بھی ایک، دو، چار، چھ لوگوں نے نہیں، چھ ہزار علما نے فتویٰ دیا کہ دہشت گردی اسلام کے خلاف ہے۔ تو یہ ہندوستانی اسلام کا مزاج ہے۔ یہ وہ قدر ہے جو ہندوستان کی دھرتی سے جڑی ہوئی ہے۔ ہندوستان کی زمین سے پیدا ہوئی ہے، جس نے ہندوستان کے نہ صرف مسلمانوں کو بچا کر رکھا ہوا ہے بلکہ ہندوستانیت کو بچا کر رکھا ہوا ہے، جس پر ہمیں فخر ہونا چاہیے۔ بہت بہت شکریہ!

[بشکریہ 'اردو ادب'، اپریل تا جون ۲۰۱۱ء]

ہندوستان میں اسلام کیسے پھیلا؟

مبارک علی

مذاہب کی تاریخ سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ کوئی بھی مذہب محض اپنی تبلیغ کے سہارے ایک آفاقی مذہب نہیں بن سکا، جب تک کہ اس کی ترویج و تبلیغ کے لیے سیاسی طاقت کا استعمال نہ کیا گیا ہو۔ اس کے پیروکاروں میں اس وقت اضافہ ہوا جب کسی سیاسی اقتدار کے ذریعے اس کی حمایت کی گئی۔ اس کی مثال بدھ مذہب سے دی جا سکتی ہے جس کی عالمگیر اشاعت اس وقت ہوئی جب اشوک نے اسے اختیار کیا اور حکومت کے ذرائع استعمال کر کے ہندوستان اور ہندوستان سے باہر اس کی اشاعت کی۔ عیسائیت کو اسی وقت فروغ ہوا جب قسطنطین نے اسے قبول کیا۔

اسلامی تاریخ کے مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ جہاں جہاں اسلامی فتوحات ہوئیں اور جو جو ممالک فتح ہوئے، وہاں سیاسی قوت کے ساتھ ساتھ اسلام کو بھی استحکام ملتا رہا۔ عراق، شام، ایران اور مصر میں حکمران جماعتوں نے مسلمانوں سے مقابلہ کیا لیکن شکست کے بعد ان کے سامنے اس کے سوا اور کوئی صورت نہیں تھی کہ مسلمان ہو کر اپنی مراعات اور جائیدادوں کو بچائیں اور فاتح جماعت کا ساتھ دے کر حکمران اداروں میں ان کے ساتھ شامل ہو جائیں۔ چنانچہ فتح ایران کے بعد وہاں کی دہقان جماعت جو زمینداروں اور جاگیرداروں پر مشتمل تھی، سب سے پہلے مسلمان ہوئی اور اپنی وہ تمام مراعات برقرار رکھیں جو ساسانی عہد میں ان کے لیے مخصوص تھیں۔ یہ اس طبقے کی خصوصیت رہی ہے کہ اس نے اپنی جائیداد کے تحفظ کے لیے ہمیشہ حالات سے سمجھوتہ کیا ہے۔ ان کے مسلمان ہونے کے ساتھ ہی ان کی رعیت جو نظام جاگیرداری میں ان کی ملکیت ہوتی تھی، اپنے آقا کے مذہب میں شامل ہو گئی۔

ہندوستان میں اشاعت اسلام کے بارے میں ایک بات بڑے وثوق سے کہی جاتی ہے اور اسے اسی طرح بغیر سوچے سمجھے تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ ہندوستان میں اسلام صوفیا کے ذریعے پھیلا۔ کیا درحقیقت صرف صوفیا نے ہندوستان میں اسلام پھیلایا؟ یا یہ ان کے معتقدوں اور مریدوں کا محض پروپیگنڈا ہے، اس مقالے کا مقصد

اس کا تجزیہ کرنا ہے۔

اسلام میں جب ملوکیت قائم ہوئی تو بادشاہوں اور حکمرانوں نے علما، صوفیا اور مشائخ کے اثرات کو کم کردیا۔ انھیں یا تو مراعات دے کر اپنا ہمنوا بنالیا، یا اقتدار سے محروم کرکے بیکار کردیا۔ اقتدار سے محرومی کے بعد ردعمل کے طور پر اس طبقہ نے اپنی ایک علیحدہ اور آزادانہ حیثیت قائم کی اور خود کو بادشاہوں پر فوقیت دینے کے لیے مختلف ذرائع استعمال کیے اور اس بات کی کوشش کی کہ عوام کے ذہنوں میں اس بات کو راسخ کیا جائے کہ معاشرے کی فلاح و بہبود کے ذمہ دار، لوگوں کے اخلاق کی تربیت کرنے والے اور لوگوں کو سیدھی راہ پر چلانے والے صرف وہ ہیں اور یہی وہ لوگ ہیں جو معاشرے میں مذہب کو قائم کیے ہوئے ہیں۔ چنانچہ ہمارے معاشرے میں دو متوازی رجحانات اور جماعتیں پیدا ہوئیں؛ ایک وہ جو حکومت وسلطنت پر قابض تھے اور سیاسی اداروں کے مالک تھے، دوسری صوفیا کی جماعت جو غیر سیاسی تھی لیکن جن کی علیحدہ روحانی سلطنت تھی اور جن کی علیحدہ رعیت تھی جو ان کی شخصیت اور کارناموں کو بڑھا چڑھا کر پیش کرتی تھی۔ چنانچہ اس ضمن میں ہندوستان میں اشاعت اسلام کے کارنامے کو بھی ان سے منسوب کردیا گیا اور یہ کہا گیا کہ یہاں مسلمان حکمرانوں نے دین اسلام کی اشاعت کی کوشش نہیں کی اور نہ ہی انھوں نے صوفیا وعلما کی اشاعت اسلام میں مدد کی۔ یہ صرف ان کی انفرادی کوششیں تھیں کہ وہ اپنے مشن میں کامیاب ہوئے۔ یہاں اس مفروضے کو رد کرتے ہوئے دلائل کے ذریعے اسلام کی اشاعت کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی جاتی ہے۔

ہندوستان میں اسلام اول جنوبی ہندوستان میں تاجروں کے ذریعے پھیلا، پھر سندھ میں عربوں کی فتح کے بعد اور آخر میں ترکوں کی فتح کے بعد شمالی ہندوستان میں آیا۔ ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد سے قبل یہاں جو مذہبی، سیاسی، سماجی اور اقتصادی حالت تھی، اس کی بنیاد ذات پات تھی۔ معاشرے کے مختلف طبقے مختلف ذاتوں اور طبقوں میں تقسیم تھے۔ اب ذات پات کی تقسیم میں اس بات کی کوئی گنجائش نہیں تھی کہ کوئی شخص اپنی صلاحیت کے ذریعے معاشرے میں کوئی اعلیٰ مقام حاصل کرسکے۔ یہاں انسان کی پیدائش ہمیشہ کے لیے اسے ایک نہ تبدیل ہونے والا سماجی مقام اور مرتبہ دیتی تھی، جس سے چھٹکارا پانا یا تبدیل کرنا اس کے لیے ایک ناممکن امر تھا۔ اس سارے ڈھانچہ کی بنیاد مذہبی روایات پر تھی جو ذہن میں اس قدر راسخ تھیں کہ ان سے بغاوت کرنا یا ان سے انحراف کرنا ایک ناممکن امر تھا۔ چونکہ اس کے سامنے اور کوئی دوسرا راستہ نہیں تھا، اس لیے وہ اس نظم کے بندھنوں میں اسیر وگرفتار رہنے پر مجبور تھے، لیکن جب اسلام ان کے معاشرے میں آیا تو ان کے لیے ایک راستہ نکل آیا، چنانچہ جنوبی ہندوستان میں اشاعت اسلام کا ذکر کرتے ہوئے شیخ زین الدین معبری نے 'تحفۃ المجاہدین' میں لکھا ہے:

> ہنود میں رسم ورواج کی بندشیں اور ذات پات کی پابندی مدت سے قائم تھیں۔ اگر اعلیٰ ذات کا کوئی ہندو کسی ادنیٰ ذات کے آدمی سے چھو جاتا، حد مقررہ سے قریب ہوجاتا تو غسل کے بغیر کھانا کھانا

اسے جائز نہیں، اگر بغیر غسل کھالیتا ہے تو اپنی ذات سے باہر ہوجاتا ہے۔ ادنیٰ ذات والوں کا پکایا ہوا کھانا اعلیٰ ذات والوں کے لیے منع ہے۔ اگر اعلیٰ ذات کا کوئی مرد کسی ادنیٰ ذات کی عورت سے شادی کرتا ہے یا کسی اعلیٰ ذات کی عورت کے ساتھ ادنیٰ ذات کے مرد کی شادی ہوجاتی ہے تو اعلیٰ ذات والا اپنی ذات سے خارج ہوجاتے ہیں۔[۱]

اسی طرح جب اعلیٰ ذات کے ہندوؤں سے رسم ورواج کے خلاف کوئی فعل سرزد ہوجاتا تو بدنامی سے بچنے کے لیے اسلام قبول کر لیتے تھے۔ محمود بنگلوری نے اپنی کتاب میں 'ملیبار' کے حوالے سے یہ بات لکھی ہے:

رسم ورواج کے خلاف نائر جب کسی فعل کے مرتکب ہوتے تو اس بدنامی سے بچنے کے لیے یا تو وطن چھوڑ کر ایسی جگہ چلے جاتے جہاں ان سے کوئی واقف نہیں ہے یا اسلام قبول کر لیتے ہیں۔ پولیوں کے لیے بھی اس ذلت سے بچنے کا طریقہ صرف قبول اسلام ہے۔[۲]

جنوبی ہند میں نائر اعلیٰ ذات والے تھے، جب کہ پولی ادنیٰ ذات کے تھے۔ اس سے یہ بات واضح ہوکر سامنے آجاتی ہے کہ اسلام سے پہلے اس رسم ورواج سے چھٹکارا پانے کی ایک ہی صورت جلاوطنی تھی۔ اسلام کے بعد جلاوطنی کے ساتھ عقیدہ کی تبدیلی کی بھی آزادی ملی۔ چونکہ وطن چھوڑ کر جانا ہر ایک کے لیے مشکل ہوتا تھا، اس لیے جب مسلم تاجر وہاں آئے اور انھوں نے اپنی بستیاں علیحدہ بسائیں تو اس صورت میں ان کے لیے یہ آسان طریقہ تھا کہ اسلام قبول کر کے ان کے معاشرے کا ایک حصہ بن جائیں۔

اس کے علاوہ جنوبی ہند میں تاجروں کی آمد، رہائش، میل جول، شادی بیاہ، کنیزوں کی خریداری اور ان سے اولاد کا ہونا وہ ذرائع تھے جن کی وجہ سے مسلمانوں کی تعداد میں اضافہ ہوا۔ ان حقائق اور شواہد سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جنوبی ہند میں اسلام کی اشاعت کا سہرا تاجروں کے سر ہے، صوفیا کے نہیں۔

جنوبی ہند کے بعد مسلمانوں کی آمد سندھ میں بحیثیت فاتح ہوئی جہاں انھوں نے سیاسی اقتدار قائم کیے۔ محمد بن قاسم کے ساتھ آنے والوں میں اگرچہ ہر طبقے کے لوگ تھے، لیکن اکثریت بہرحال فوجیوں کی تھی اور سندھ میں اس وقت اسلام پھیلا جب یہاں مسلمانوں کی حکومت قائم ہوگئی۔ اس قسم کے بہت سے واقعات ملتے ہیں کہ سندھ کے سردار یکے بعد دیگرے محمد بن قاسم کے پاس آئے اور اس لیے مسلمان ہوئے تاکہ ان کی قدیم حیثیت باقی رہے اور وہ معاشرے میں اپنی قدیم مراعات کو برقرار رکھ سکیں۔ اس لیے جب حکمران طبقہ مسلمان ہوا تو عام لوگوں نے بھی ان کی پیروی کی اور اس کے مذہب میں شامل ہوگئے۔

شمالی ہندوستان میں بھی اگرچہ مسلمان بحیثیت فاتح آئے تھے، اس کے باوجود یہاں کی اکثریت کو مسلمان نہیں کر سکے، کیوں کہ اس علاقے میں برہمن ازم کی جڑیں انتہائی مضبوط تھیں اور اس نے اسلام کا مقابلہ قوت کے ساتھ کیا۔ دوسرے شمالی ہندوستان میں برہمن مراعات یافتہ طبقہ تھا جس کی مراعات کی بنیاد مذہب پر تھی، اس لیے اس نے اپنی مراعات اور اپنی حیثیت کے تحفظ کے لیے اپنے پیروکاروں کو مذہب پر برقرار رکھا۔

اس لیے یہاں جو تبدیلیٔ مذہب ہوئی، وہ ادنیٰ ذات کے لوگوں میں ہوئی۔

اگر ہندوستان میں اشاعت اسلام کا جائزہ لیا جائے تو ہمیں اس کی مندرجہ ذیل وجوہات ملتی ہیں:

(۱) ہندوستان میں مسلمانوں کا سیاسی اقتدار قائم ہونے کے بعد ایک طبقہ ان مفاد پرست لوگوں کا تھا جو اپنے مفادات کے تحفظ کی خاطر مسلمان حکومت سے تعاون کرنا چاہتے تھے، اس لیے اس طبقے نے اپنی وفاداری کے اظہار کے طور پر اسلام قبول کرلیا، جس کی وجہ سے انھیں حکومت کی ملازمتیں، عہدے اور مناصب ملے۔

(۲) دوسرے جاگیرداروں اور زمینداروں کا طبقہ تھا جو اپنی جاگیروں کا تحفظ چاہتے تھے اور یہ تحفظ تب ہی مل سکتا تھا جب وہ مسلمان ہوجاتے۔

(۳) وہ لوگ تھے جو فاتحین کے لوٹ مار سے محفوظ رہنے کے لیے مسلمان ہوئے تا کہ ان کی جان و مال اور عزت کا تحفظ ہو سکے۔

(۴) نچلی ذات کے لوگ اسی امید میں مسلمان ہوئے کہ اس صورت میں ان کا سماجی مرتبہ بڑھ جائے گا اور مسلمان معاشرے میں انھیں کوئی باعزت مقام مل سکے گا۔

(۵) وہ لوگ جو اپنی ذات و برادری سے خارج کردیے گئے تھے، انھوں نے اسلام قبول کرکے مسلمانوں میں پناہ لی۔

(۶) وہ لوگ بھی مسلمان ہوئے جن پر آپس کے میل جول کے اور خیالات کے تبادلے کا اثر ہوا۔

(۷) ایسے لوگ بھی تھے جو اسلام کا مطالعہ کرنے کے بعد خاص دینی جذبے کے تحت مسلمان ہوئے۔

اشاعت اسلام کے ضمن میں جو یہ بات کہی جاتی ہے کہ ہندوستان میں مسلمان حکمرانوں کو اس سے کوئی دلچسپی نہیں رہی، غلط ہے۔ کیوں کہ اسلامی حکومت کے قائم ہونے کے بعد ہی یہاں مسلمانوں کی تعداد بڑھی۔ حکومت کو اس سے دلچسپی تھی کہ مسلمانوں کی تعداد بڑھے تا کہ ان کی حکومت کو استحکام ملے، اس کے علاوہ حکمرانوں کو حکومت چلانے کے لیے فوج اور دوسرے اداروں میں ان لوگوں کی ضرورت تھی جن پر وہ اعتماد کرسکیں۔ ہم مذہب ہونے کی وجہ سے ایسے لوگ ان کے لیے زیادہ مفید ہوسکتے تھے، اس لیے انھوں نے جہاں جہاں ہوسکا، نئے علاقوں کی فتح کے بعد اس بات کی کوشش کی کہ لوگوں کو زیادہ سے زیادہ مسلمان کیا جائے۔ چنانچہ اکثر جنگ کے بعد قیدیوں کی ایک بڑی تعداد قتل کے ڈر سے مسلمان ہوجاتی تھی۔ وہ لوگ جو جنگ میں غلام بنائے جاتے تھے یا جنھیں بچپن سے غلام بنا کر بیچا جاتا تھا، وہ مسلمان ہوجاتے تھے۔ مثلاً ایسے مشہور غلاموں میں ملک کافور علاؤالدین کا غلام تھا اور ملک خسرو جو قطب الدین خلجی کا غلام تھا، یہ دونوں ہندو سے مسلمان ہوئے۔ انھوں نے مسلمان حکمرانوں کی جانب سے جنگیں لڑیں، ہندوؤں کو قتل کیا اور نئے نئے علاقے فتح کرکے انھیں سلطنت میں شامل کیا۔ مسلمان ہونے والوں میں سے بہت سے سیاسی قیدی یا مشہور راجہ اور

سردار ہوا کرتے تھے، جن کے سامنے یہ شرط رکھی جاتی تھی کہ مسلمان ہو جاؤ ورنہ قتل کر دیے جاؤ گے۔ یہ تاریخی حقائق ہیں کہ پنجاب کے گکھر، معزالدین غوری کے زیر اثر مسلمان ہوئے۔ ان کا سردار جب گرفتار ہو کر آیا تو اس سے کہا گیا کہ اگر وہ مسلمان ہو جائے تو اس کا علاقہ اور جائیداد اسے واپس مل جائیں گی۔ اسے یہ ترغیب بھی دی گئی کہ وہ اپنے قبیلے کو بھی مسلمان کرے۔(۴) عہد خلجی میں نومسلموں کو بادشاہ کی جانب سے تحفے تحائف دیے جاتے تھے تاکہ دوسروں کو اس سے ترغیب ہو۔ فیروز شاہ تغلق نے ان لوگوں کو جزیے سے معافی دے دی جو مسلمان ہو گئے۔(۵)

اورنگ زیب کے زمانہ میں ایسی بہت سی مثالیں ملتی ہیں کہ سردار، زمیندار یا جاگیردار زمین و جائیداد کے تحفظ کی خاطر مسلمان ہوئے۔ کانپور ڈسٹرکٹ کے کئی راجپوت زمیندار اسی طرح مسلمان ہوئے۔(۶) جس طرح قبیلوں کے سرداروں اور زمینداروں نے اپنی مراعات کی خاطر اسلام قبول کیا، اسی طرح ان کی رعایا اپنے سردار کے ساتھ مسلمان ہو گئی، کیوں کہ اس کی خوشنودی کے بغیر ان کی زندگی بھی محال تھی۔

صوفیا کی وجہ سے جو تھوڑی بہت اشاعت اسلام ہوئی، اس میں بھی سلاطین برابر کے شریک تھے، کیوں کہ انھوں نے اس بات کا ہمیشہ خیال رکھا کہ انھیں مدد معاش کے طور پر جاگیریں دی جائیں اور ان کے لیے خانقاہیں تعمیر کرائی جائیں۔ ان سہولتوں سے انھیں یہ فرصت ملی کہ انھوں نے علمی و مذہبی کام کیے اور اطمینان سے عبادت میں مصروف رہے۔

صوفیا کے تذکروں میں جہاں لوگوں کے مسلمان ہونے کا تذکرہ کیا جاتا ہے، وہاں ان کے اخلاق و کردار سے زیادہ ان کی کرامات کا تذکرہ ہوتا ہے کہ انھوں نے جوگیوں اور برہمنوں سے مقابلہ کیا۔ آگ میں سے گزرے، پانی پر چلے، ہوا میں اڑے اور اسی طرح کی کرامات دکھا کر اپنے مذہب کی برتری قائم کی اور آخر میں اپنے مخالفین کو شکست دے کر فتح یاب ہوئے اور ان کے ان کارناموں سے متاثر ہو کر لوگ مسلمان ہوئے۔

ہم ہندوستان میں صوفیا کو دو طبقوں میں تقسیم کرتے ہیں؛ ایک وہ صوفی جو مذہبی لحاظ سے تنگ نظر تھے اور دوسرے مذاہب کے لوگوں کو حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے، اس لیے ایسے صوفیا کا ہندوؤں کو اپنے اخلاق سے متاثر کرنا ایک مشکل کام تھا۔ کیوں کہ جب تک دوسروں کے عقائد کا احترام نہ کیا جائے، اس وقت تک انھیں کسی بھی طرح متاثر نہیں کیا جا سکتا۔ دوسرے وہ صوفی تھے جو وحدت الوجود کے ماننے والے تھے اور جن کی نظر میں مذہب و عقیدے کی عزت تھی۔ یہ صوفی ذہنی لحاظ سے وسیع المشرب تھے اور بنی نوع انسان کو ایک ہی لڑی میں پرونا چاہتے تھے۔ ان کے نزدیک ہندو، مسلمان، بدھ اور عیسائی سب برحق تھے۔ ان صوفیا نے ہندوستان میں ہندو مسلم اشتراک کی تحریک چلائی۔ چشتیہ، قادریہ، امدادیہ اور غوثیہ سلسلوں کے صوفیا نے اس بات کی کوشش کی کہ تمام مذہبوں میں یکجہتی کے اصول تلاش کر کے ان میں ہم آہنگی پیدا کی جائے۔ انھوں نے اس قسم کی کوئی تحریک نہیں چلائی کہ لوگوں کو ان کے مذہب سے چھڑا کر انھیں مسلمان کیا جائے۔

ہندوستان میں بہت سے قبائل اور برادریاں اس بات کا دعویٰ کرتی ہیں کہ وہ کسی بزرگ کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے ۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس قسم کی روایات ایک خاص مقصد کے تحت وضع کی گئی ہیں۔ اس ذریعے سے وہ شاید اس بات کو پوشیدہ رکھنا چاہتے ہوں کہ وہ کسی لالچ اور جبر کے تحت مسلمان ہوئے ہوں یا خود کو ان بزرگ سے منسوب کر کے مسلمان معاشرے میں بہتر مقام پیدا کرنا چاہتے ہوں، مثلاً الور کے خانزادے اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کا جدامجد ناصر بہادر فیروز شاہ تغلق کے عہد میں قطب الدین بختیار کاکیؒ کے ہاتھوں مسلمان ہوا، جب کہ دونوں شخصیتوں کے عہد میں تقریباً دوسو برسوں کا فرق ہے۔ (۷)

اس کے علاوہ صوفیا کا دنیا کے بارے میں ایک علیحدہ رجحان تھا۔ وہ دنیاوی معاملات سے الگ تھلگ ہو کر خانقاہوں میں اپنا زیادہ وقت عبادت، ذکر، مراقبہ اور چلہ کشی میں گزارتے تھے۔ اس لیے انھوں نے باضابطہ طریقے سے نہ تو اشاعت اسلام کی اور نہ تبلیغی سرگرمیوں میں حصہ لیا۔

اس لیے یہ کہنا کہ ہندوستان میں اسلام کی اشاعت صوفیا کے اخلاق و کردار سے ہوئی، ایک مبالغہ آمیز بیان ہے۔ ہندوستان میں اسلام صرف اسی وقت پھیلا جب یہاں اسلامی حکومت قائم ہوئی۔ اشاعت اسلام میں حکومت کے ساتھ ساتھ ہندوستان کے مذہبی، سیاسی، ثقافتی، اقتصادی اور سماجی حالات کا بھی بڑا دخل ہے۔

حوالہ جات

(۱) محمود بنگلوی: 'تاریخ جنوبی ہند'، لاہور، ۱۹۴۷ء، ص ۵۷

(۲) ایضاً، ص ۵۸

(۳) ایضاً، ص ۵۸

(۴) ٹامس آرنلڈ: 'پریچنگ آف اسلام'، لاہور، ص ۲۵۸

(۵) ایضاً، ص ۲۵۵

(۶) ایضاً، ص ۲۶۶

(۷) محمد مخدوم تھانوی، 'مرقع الور'، آگرہ، ۱۸۷۶ء، ص ۱۷-۱۸

[بشکریہ 'المیہ تاریخ'، تاریخ پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۲]

الہند کی تشکیل

مبارک علی

تہذیبیں تنہائی میں نہ تو پیدا ہوتی ہیں، نہ ترقی کرتی ہیں۔ تہذیب کی پیدائش، پھیلاؤ اور آگے کی جانب بڑھنے کے عمل میں اندرونی تخلیقی قوتیں بھی ہوتی ہیں اور بیرونی اثرات بھی۔ چیلنجز بھی ہوتے ہیں اور ان کا ردعمل بھی۔ یہ عوامل مل کر کسی تہذیب کو متحرک رکھتے ہیں۔ اس لیے اگر تاریخ کو مجموعی طور دیکھا جائے کہ اس نے کس خطہ یا علاقہ کی تشکیل میں کیا کردار ادا کیا ہے تو اس کے اردگرد ہونے والے واقعات اور تبدیلیوں کو بھی دیکھنا ہوگا اور ساتھ ہی یہ بھی تجزیہ کرنا ہوگا کہ اندرونی قوتیں اس کی تعمیر میں کیا کام کر رہی تھیں۔

آندرے ونک (Andre Wink) جو وسکانسن (Wisconsin) یونیورسٹی میں تاریخ کے پروفیسر ہیں، انھوں نے 'الہند اور انڈو اسلامک دنیا کی تشکیل' (Al-Hind: The Making of the Indo-Islamic World - 1990-1996) کے موضوع پر دو جلدوں میں ایک کتاب لکھی ہے۔ اس میں انھوں نے ہندوستان میں مسلمانوں کی آمد سے پہلے ان عوامل کا جائزہ لیا ہے جنھوں نے اسلامی معاشرے کی تخلیق کی تھی۔ اس کے بعد انھوں نے ہندوستان پر اسلامی اثرات اور یہاں کے موجود ہندو کلچر اور ان دونوں کے ملنے جو ایک تہذیب ابھری، اس کا تجزیہ کیا ہے۔ مجموعی طور پر دیکھا جائے تو یورپ، بازنطینی امپائر اور اسلام؛ ان تینوں نے مل کر ایک دوسرے کو متاثر کیا ہے۔ اگر ایک جانب ان تہذیبوں کے درمیان کشمکش و تصادم ہے تو دوسری طرف ایک دوسرے کے اثرات بھی قبول کیے گئے۔ مثلاً ان تہذیبوں کے ملاپ کا سب سے اہم علاقہ بحر روم تھا، جہاں یورپی اور اسلامی تاجر تجارت کے ذریعہ ایک دوسرے کے قریب آئے۔ تجارت کے ذریعہ ہی عربوں نے بحر ہند پر اپنا تسلط جمایا اور پھر الہند کو یورپ سے روشناس کرایا۔

اسلامی تہذیب کے ارتقا اور ترقی میں صرف سیاسی فتوحات ہی اہم نہیں تھیں، بلکہ شہروں کے قیام اور ان کا شاہراہوں کے ذریعہ تعلق قائم کرنا اور پھر معاشی و اقتصادی طور پر درہم و دینار کے ذریعہ اسلامی دنیا کے علاقوں کو متحد کرنا اہم قدم تھا، جس نے سیاسی تسلط کے علاقوں کو باہم ایک دوسرے سے ملایا۔ اسلام پر بازنطینی

اور ایرانی دونوں تہذیبوں نے اثر ڈالے، مگر ایرانی تہذیب کا اثر اس لیے زیادہ گہرا ہوا چونکہ یہ ساتویں صدی میں فتح ہوگیا تھا اور گیارہویں صدی تک یہ مسلمان ہوگیا تھا۔ اس لیے امیہ اور عباسی دور حکومت میں ایرانی اثرات کے تحت نئے آباد شہروں میں مسلمانوں نے محلات، قلعے، فصیلیں، دروازے، دربار اور ایوانات تعمیر کرائے۔ اسلامی معاشرہ پر ہندوستان اور یونان کے اثرات تو ہوئے، مگر یہ فلسفہ، طب، ریاضی، نجوم اور صوفیانہ خیالات تک محدود رہے، اس کے برعکس ایران میں آ کر اسلام ایرانی رنگ میں رنگ گیا۔

افریقہ کی فتح کے نتیجہ میں اسلامی معاشرے کو وہاں سے دو چیزیں ملیں؛ سونا اور غلام۔ خاص طور سے یہ غلام حبشہ یا ایتھوپیا سے لائے جاتے تھے۔ افریقہ کے ان لوگوں کو پکڑ کر مصر اور حجاز میں لایا جاتا تھا اور حج کے موقع پر ان کو خاص طور سے منڈیوں میں برائے فروخت پیش کیا جاتا تھا، جہاں حاجی گھروں کو واپس جاتے ہوئے ایک یا دو غلاموں کو گھریلو کام کاج کے لیے خرید لیتے تھے۔ دوسرا علاقہ یہاں سے غلام کو پکڑ کر لایا جاتا تھا، وہ زنجبار تھا، یہ لوگ زنج کہلاتے تھے اور انھیں عراق کی سیلابی زمینوں میں کاشت کے لیے رکھا جاتا تھا، یا کانوں سے معدنیات نکالنے کے لیے ہندوستان میں یہ افریقی غلام دکن اور بنگال میں زیادہ آئے، جب کہ شمالی ہندوستان میں کم۔

افریقہ سے عربوں کو جو سونا ملا، اس کے اثرات یورپ اور بازنطینی تجارت پر ہوئے، کیوں کہ ساتویں صدی میں سونے کی کمی کی وجہ سے یہاں تجارت کا زوال ہوگیا، مگر جب عربوں کا ان سے رابطہ ہوا تو انھوں نے ایران سے حاصل شدہ چاندی اور افریقہ کے سونے سے ملا کر جو کرنسی تجارت میں استعمال کی، اس سے یورپ، ایشیا اور افریقہ میں تجارتی روابط بڑھے۔

جہاں اسلامی دنیا اور یورپ میں تجارتی تعلقات ہوئے، اس کے ساتھ ان میں جنگوں کا سلسلہ بھی ہوا۔ صلیبی جنگیں جو ۱۰۶۱ء میں شروع ہوئیں، انھوں نے اسلامی دنیا اور اسلام کے بارے میں یورپ میں منفی اثرات کو پیدا کیا، مسلمان جنسی طور پر بھوکے، پُرتشدد اور بائبل کو مسخ کرنے والے مشہور ہوئے لیکن جہاں صلیبی جنگوں نے دشمنی اور مذہبی نفرتوں کو پیدا کیا، اس نے یورپ کو مسلمانوں کے کلچر سے متعارف بھی کرایا اور عربی تہذیب کے اثرات عیسائی دنیا پر ہوئے۔

اسلامی تہذیب کی تشکیل میں وسط ایشیا کا بھی گہرا اثر ہوا۔ اسلامی فتوحات سے پہلے چین کے اثرات تھے، بدھ مت کی تبلیغ کے وسط ایشیا پر مذہبی طور پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ وسط ایشیا کی فتوحات کے نتیجہ میں اسلامی معاشرے میں ترک غلاموں کو داخلہ ہوا، اس کے بعد سے ترک غلام ہر مسلمان حکمراں خاندان کی سیاسی طاقت کا اہم ستون بن گئے۔

عربوں کے سیاسی پھیلاؤ کے ساتھ ساتھ تجارت کا فروغ بھی اہم تھا، سیاست اور معیشت دونوں مفادات برابر مل رہے تھے۔ مثلاً عربوں کو کیوں یہ ضرورت پیش آئی کہ وہ سندھ کو فتح کریں؟ اس کی وجہ یہ تھی کہ

ازدی قبیلہ کے عرب تاجروں کے لیے محفوظ بحری راستہ کی ضرورت تھی۔ یہ تاجر سندھ کی فتح سے پہلے ہی خلیج فارس میں موجود تھے۔ سیاسی طور پر ان کو اس وقت اہمیت ملی جب ٦٣٧ء میں فارس اور مکران کے علاقے فتح ہوگئے۔ یہ ایک تاجر قبیلہ تھا، اور تجارت کی غرض سے دور دراز کے علاقوں میں سفر کرتا تھا۔ اس علاقہ میں اس کی اہمیت ١٠٥٥ء تک رہی۔ اس کے بعد بلوچیوں اور سلجوقیوں کی آمد کے بعد اس کا زوال ہوا۔

عباسی عہد میں دجلہ اور فرات، بحری راستوں کو سمندر سے ملاتی تھیں اور یہ سمندری راستے بحر ہند میں روابط کا باعث تھے۔ عباسیوں کے عہد میں تجارت کے اہم مراکز شام، مصر، شمالی افریقہ، حبشہ، آرمینیا، اصفہان اور خراسان تھے لیکن جب فاطمی خلافت (٩٦٩ء-١١٧١ء) قائم ہوئی تو تجارت کے یہ راستے بدل گئے۔ ان کے زمانے میں جدہ، عدن، ہندوستان، انڈونیشیا، ملایا اور چین کی جانب تجارت بڑھی اور تجارتی راستوں کے رخ بدل گئے۔ مزید تبدیلی اس وقت آئی جب یورپ سے صلیبی جنگیں شروع ہوئیں تو اطالوی تاجروں نے نئے تجارتی راستے دریافت کیے اور جلد ہی بحر روم پر ان کا قبضہ ہوگیا۔

ہندوستان سے عربوں کی دلچسپی ٨ سے ٩ صدیوں میں شروع ہوئی، ان کی تجارتی دلچسپی کی وجہ سے مسالے، کپڑا اور غلام تھے۔ اس کے عوض ہندوستان میں سونا اور چاندی آئی جو حکمرانوں کے خزانوں میں محفوظ ہوگئی، بعد میں وہیں سے ترک فاتحین نے اسے لوٹا۔ ٨ سے ١١ ویں صدیوں تک تجارت خشکی کے راستوں سے ہوتی تھی؛ مکران سے کابل، غزنہ۔ ١٠ ویں صدی میں عرب اور ایرانی تاجروں نے بحر ہند کے سمندری راستوں پر قبضہ کرلیا، اسی صدی میں کونکن میں ان کی آبادیوں کی شہادت ملتی ہے۔ اگرچہ گجرات میں یہ ٧ ویں صدی میں آچکے تھے۔ جنوبی ہندوستان میں عرب تاجر حضر موت، جنوبی عرب سے آئے۔ یہاں یہ نوائط، موپلہ اور الپ پائی کے ناموں سے پہچانے جاتے ہیں اور شافعی مسلک کے ماننے والے ہیں۔

مالا بار کے عرب تاجروں میں متعہ کا رواج تھا۔ جن عورتوں سے متعہ کیا جاتا تھا، شاید ان کا تعلق نچلی ذاتوں سے ہوتا ہوگا۔ ان سے پیدا ہونے والے بچے ماں سے منسوب ہوتے تھے، اسی وجہ سے انھیں موپلا، ماپلایا مہاپلا کہتے تھے۔ (مہا: بڑا؛ پلا: بچہ) تیرہویں صدی میں یہ بطور ایک برادری یا کمیونٹی کے ابھرے۔

بحر ہند میں مسلمانوں کے تسلط کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ہندوستان میں برہمنوں نے سمندر کے سفر پر پابندیاں لگادی تھیں۔ اگرچہ قدیم ہندو قوانین کی کتابوں میں اس قسم کی پابندیوں کا ذکر نہیں، مگر ٨ ویں صدی سے ناپاکی کے ڈر سے خاص طور سے برہمنوں نے سمندر کا سفر کرنا بند کردیا تھا۔ اس پابندی نے مسلمانوں، یہودیوں اور پارسیوں کو مواقع دیے کہ وہ سمندری تجارت کریں۔ جنوبی ہند میں لبوتری اور نائر برہمن زراعت میں تھے۔ انھیں تجارت سے دلچسپی نہیں تھی۔

تمل بولنے والے مسلمانوں کو 'الپ پائی' (Ilippai) کہتے ہیں۔ تامل ناڈو میں عرب نسل کے لوگ شافعی مسلک کے ماننے والے ہیں اور اسلام کی خالصیت پر ایمان رکھنے والے ہیں۔ جو لوگ ہندوؤں سے

مسلمان ہوئے ہیں، وہ گاؤں میں رہتے ہیں اور حنفی مسلک کو ماننے والے ہیں۔ عرب نسل اور مقامی مسلمانوں کے درمیان سماجی فرق ہے اور اس وجہ سے آپس میں شادی بیاہ نہیں کرتے ہیں۔ ان عرب تاجروں کی وجہ اسلام ملایا میں پھیلا۔ جنوبی ہند میں مسلمانوں کی سرپرستی کرنے والے یہاں کے مقامی حکمران تھے، جیسے موپلاؤں کی سرپرستی کالی کٹ کے حکمراں زمورن نے کی۔

ساتویں صدی سے اسلام کے عروج کے ساتھ، یہودیوں کو بھی آگے بڑھنے کے مواقع ملے۔ انھوں نے تجارت، تعلیم اور تراجم میں بیش بہا خدمات سرانجام دیں۔ عباسی عہد میں یہودی سرگرمیوں کا مرکز بغداد تھا، مگر جب فاطمی دورحکومت میں مصر کی طرف تجارتی سرگرمیاں ہوئیں، تو یہ وہاں منتقل ہوگئے۔ جب بحرروم سے عربوں کا تسلط ختم ہوا تو انھوں نے یورپ کا رخ کیا۔

ہندوستان میں یہودیوں کی دلچسپی اس وقت تک رہی جب تک بغداد اور قاہرہ سیاسی طور پر مضبوط تھے اور انھیں تجارتی سرگرمیوں کے سلسلہ میں ان کی سرپرستی حاصل تھی، لیکن جب یہودی یورپ چلے گئے تو ان کا تعلق ہندوستان سے ختم ہوگیا۔

ہندوستان کی آبادی کا ایک اہم حصہ پارسیوں کا بھی ہے۔ ہندوستان سے ایران کا تعلق عہدقدیم سے رہا ہے۔ سنسکرت ادب میں ایرانیوں کو پاراسیکر (Parasikar) کہا گیا ہے۔ ساسانیوں کے زمانہ میں شمال مغربی سرحدوں پر ان کا اثر تھا۔ ہرش کے دورحکومت میں ۱۲ ہزار پارسیوں کی ہندوستان میں موجودگی کی شہادت ملتی ہے۔ گجرات اور اس ساحلی علاقوں میں ان کے آنے کی وجہ تجارت تھی۔ ان کے گجرات میں آنے کی وجہ یہ بھی تھی کہ جب خلیج فارس پر عربوں نے قبضہ کرلیا، تو ان کے لیے یہ ایک متبادل تجارتی علاقہ تھا جہاں یہ آکر آباد ہوئے، یہاں کے مقامی راجاؤں نے ان کی سرپرستی کی۔

یہ مفروضہ کہ پارسی ہندوستان میں عربوں کی فتح ایران کے بعد آئے، غلط ہے۔ عربوں کی فتح ایران کا ایک اثر یہ ضرور ہوا کہ اس کی وجہ سے ساسانی خاندان کی حکومت ختم ہوئی، جب اس کا اقتدار ختم ہوا تو زرتشتی مذہب ریاست کی سرپرستی کے نہ ہونے سے کمزور ہوا، اب اس کے ماننے والوں کے لیے دو ہی راستے تھے؛ یا تو مذہب تبدیل کرلیا جائے یا ریاست کے اقتدار سے دور پہاڑیوں میں چلا جایا جائے۔ جنھوں نے مذہب نہیں بدلا، وہ دیلم کی پہاڑیوں میں چلے گئے جہاں سے عباسی عہد کے آخر میں آل بویہ ابھرے اور انھوں نے ایرانی روایات کو دوبارہ سے زندہ کیا۔

ہندوستان میں زرتشت کے ماننے والے گجرات اور کاٹھیاواڑ میں ہیں۔ فارسی بولنے والے نسطوری عیسائی مالابار میں ہیں۔

الہند کی تشکیل میں جہاں عرب و ایران کا حصہ رہا، وہیں وسط ایشیا نے اس کے بنانے اور تبدیل کرنے میں اہم کردار ادا کیا ہے، کیوں کہ اس علاقہ کا عربوں کی تاریخ پر بھی گہرا اثر رہا ہے۔ خاص طور سے خراسان کا

علاقہ (اس کے معنی ہیں مشرقی زمین)، اس نے عباسی انقلاب میں سرگرم حصہ لے کر عباسی خاندان کو اقتدار دلایا۔ اس کے اہم شہر ہیں؛ نیشا پور، مرو، ہرات اور بلخ۔ جب عباسی خاندان زوال پذیر ہونا شروع ہوا تو وسط ایشیا میں ساسانی اور طاہری حکمراں خاندان ابھرے۔ گیارہویں صدی میں ترک غلامی کا ادارہ سیاسی طور پر اس قدر طاقتور ہوا کہ اس نے ایران سے امراء اور حکمرانوں کا خاتمہ کر کے اپنی حکومتیں قائم کر لیں۔ غزنوی خاندان نے ساسانیوں سے علیحدہ ہو کر غزنہ میں حکومت قائم کر لی اور ہندوستان کے ہمسائیگی میں آ گئے۔ تاریخی طور پر زابل اور کابل ہندوستان کے علاقے تھے۔ اس وجہ سے غزنویوں کے قیام نے ہندوستانی حکمرانوں سے تصادم کی فضا کو پیدا کیا۔

عربوں نے ۷۱۲ء میں مکران کو فتح کیا۔ چونکہ یہ علاقہ پہاڑی، بے آب و گیاہ اور دشوار گزار تھا، اس نے یہاں باغی اور منحرفین قبائل نے پناہ لی جیسے خارجی اور علافی یا ازدی تاجر۔ جب خلیج پر سلجوقیوں نے قبضہ کر لیا تو پھر اس علاقے میں بلوچ آئے اور مکران پر قابض ہو گئے۔

مکران اور سندھ قدیم دور میں ہندوستان کا حصہ تھے۔ یہاں پر یونانی تسلط رہا، اس کے بعد چندر گپت موریہ کا اقتدار رہا۔ اشوک کے زمانہ میں یہاں بدھ مت پھیلا، لیکن گپت دور میں ہندومت کا غلبہ ہوا۔ سندھ میں بدھ مت ۱۰ ویں صدی تک رہا۔ عربوں کی فتح سے پہلے یہاں پر انتظامیہ پر برہمنوں کا کنٹرول تھا مگر بدھ مت اور ہندومت دونوں ساتھ ساتھ چل رہے تھے۔ سندھ میں ستی کا رواج نہیں تھا۔ ذات پات کے بجائے قبائلی شناخت تھی۔ شمالی ہندوستان کی طرح نہ یہاں مقدس دھاگا کا رواج تھا اور نہ گائے کی پوجا ہوتی تھی اور نہ پاکی کے لیے غسل کرنے کا رواج تھا۔

سندھ کے سماج میں جو اہم طبقے تھے، ان میں مذہبی رہنما، جنگجو، کسان، دستکار اور تاجر تھے۔ یہ کہنا غلط ہے کہ بدھ مت کے ماننے والوں نے عربوں کو حملہ کی دعوت دی۔ فتح کے بعد برہمنوں اور بدھ مت کے ماننے والے دونوں نے عربوں سے معاہدے کیے۔

سندھ میں اسلام سے پہلے کے تاریخی آثار کم ملے ہیں۔ داہر کے امراء میں جاٹ اور راجپوت شامل تھے، دوسرے اہم قبائل میں سوڑھا جاریچہ اور مید تھے۔ جاٹوں کو جنھیں عربی میں 'زط' کہا جاتا ہے، عراق میں انھیں بطور غلام بھیجا گیا۔ سندھ میں یہ بطور خانہ بدوش رہے۔ پنجاب میں آنے کے بعد ۱۶ ویں صدی تک کاشتکاری کے پیشہ میں مشغول ہو گئے۔ یہاں سے بیکانیر، جسلمیر اور گنگا و جمنا کے بالائی علاقوں میں گئے۔ عربوں کی فتح کا ایک اثر یہ ہوا کہ بحری قزاقوں کی سرگرمیاں کم ہو گئیں جس کی وجہ سے شہروں کی آبادی بڑھی۔

عربوں کے اقتدار کے زوال پذیر ہونے پر یہاں سومرہ خاندان حکمران ہوا۔ اگرچہ نسلاً یہ راجپوت تھے، مگر اپنا تعلق عربوں سے قائم کیا تھا۔ گیارھویں صدی میں انھوں نے ٹھٹھ کو دارالحکومت کے طور پر آباد کیا۔ سندھ میں افغانوں کی موجودگی کے بارے میں البیرونی نے لکھا ہے کہ یہ یہاں عرصہ دراز سے آباد تھے۔ یہ

یہاں تجارت کے سلسلہ میں آتے تھے۔ لہٰذا سندھ میں جاٹ، مید، افغان اور سومرہ قبائل جو کہ خانہ بدوش تھے، یہ آباد ہوئے اور سماج کے معاشی و سیاسی رشتوں نے انھیں ایک دوسرے سے باندھ دیا، قزاقی اور خانہ بدوشی کے خاتمہ پر قبائل کاشتکاری کرنے لگے جس کی وجہ سے سندھ کی خوشحالی میں اضافہ ہوا۔

سندھ کی فتح کے بعد، یہ ہندوستان اور اسلامی دنیا کے درمیانی رابطہ کی کڑی ہوگیا، اس رابطہ نے تجارتی اور ثقافتی طور پر دونوں کو متاثر کیا۔ اس تعلق نے سندھ کی معاشی ترقی میں حصہ لیا، اس کا اندازہ ۹۶۷ء میں ابن حوقل کے بیان سے ہوتا ہے کہ یہاں ۲۴ آباد شہر تھے۔

سندھ کی قدیم بندرگاہ دیبل تھی، جو مٹی کی تہیں جمنے کی وجہ سے بیکار ہوگئی تو اس کی جگہ لاہری بندرگاہ کو قائم کیا گیا جو برطانوی عہد تک قابل استعمال تھی۔ نئے شہر جو عربوں نے آباد کیے، ان میں منصورہ اور محفوظہ قابل ذکر ہیں۔ اس وقت تک سندھ کی سرحدیں ملتان تک تھیں۔ اس کی فتح کے بعد اس کا نام 'مہران الذہب' رکھا، کیوں کہ محمد بن قاسم کو اس کی فتح کے بعد یہاں سے بڑی تعداد میں سونا و چاندی ملا تھا۔ ۱۰ سے ۱۷ ویں صدی تک ملتان بڑا اور وسیع شہر رہا۔ ۹۷۷ء میں اسماعیلی اس کے حکمران ہوگئے تھے۔

سندھ کی تاریخ پر 'چچ نامہ' ایک اہم ماخذ ہے۔ چونکہ اس کا ترجمہ ۱۲۱۶ء میں ناصر الدین قباچہ کے عہد میں ہوا، اس لیے اس میں اس وقت کی اصطلاحات ملتی ہیں؛ جیسے شحنہ (نگران)، یہ اصطلاح سلجوقی دور میں مقبول ہوئی؛ 'اقطاع'؛ اس کا رواج آل بویہ کے عہد حکومت میں ہوا۔ سزا کے طور پر کسی شخص کو جانور کی کھال میں سلوانا منگولوں کا دستور تھا۔ اس لیے 'چچ نامہ' کا مطالعہ کرتے وقت ان باتوں کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔

سندھ آخری عباسی دور میں تقریباً خلافت سے رشتہ توڑ چکا تھا۔ اگرچہ خلیفہ کا نام خطبہ میں پڑھا جاتا تھا مگر سندھ سیاسی طور پر خودمختار ہوگیا تھا۔ منصورہ اور ملتان میں آزاد حکومتیں قائم ہوگئی تھیں۔ ۶۲۵ء سے ۸۷۹ء میں یہاں پر فاطمی خلافت کا اثر ہوا اور اسماعیلی مسلک کی تبلیغ نے کافی لوگوں کو اس میں شامل کرلیا۔ عباسی خلافت کے مرکز سے دور ہونے کی وجہ سے سندھ باغیوں، منحرفین، آزاد خیال جن میں خوارج، زندیق، ملاحدہ اور اسماعیلی شامل تھے؛ یہ ان کی پناہ گاہ بن گیا۔ اسماعیلی داعیوں کی آمد اور تبلیغ میں کامیابی کی وجہ یہ تھی کہ مصر میں فاطمی خلافت کے قائم ہونے کے بعد اسلامی دنیا میں تجارت کے مرکز بدل گئے۔ اب بغداد کی جگہ قاہرہ نے لے لی۔ خلیج فارس کی جگہ بحر احمر کی اہمیت ہوگئی۔ اسماعیلی اقتدار کا خاتمہ اس وقت ہوا جب ۱۰۱۰ء میں محمود غزنوی نے ملتان فتح کیا اور پھر منصورہ سے ہباری خاندان کی حکومت کا خاتمہ کیا۔ اس تبدیلی کی وجہ سے اسماعیلی روپوش ہوگئے۔

اسلامی تاریخ میں ترکوں کی اہمیت غزنوی سلطنت کے قیام کے بعد سے ہوئی، اس سے پہلے ترک بطور غلام کے مشہور ہوئے تھے اور عباسی دور میں یہ خلیفہ کے محافظ دستہ کے طور پر اہمیت کے حامل تھے۔ عربوں اور ایرانیوں کے سیاسی تسلط کے خاتمہ کے بعد مشرقی اسلامی خلافت میں ترک اور منگول بطور حکمراں طبقوں کے

ابھرے، جب کہ مغرب میں ترکوں کی ایک شاخ عثمان لی نے عثمانی سلطنت کو قائم کیا۔ عرب انھیں اترک کہتے تھے، جب کہ فارسی میں یہ ترکان ہوگئے اور سنسکرت میں تروشک (Turuska)۔ قدیم زمانہ میں ان کے حکمراں کا خطاب 'تاگان' ہوا کرتا تھا اور یہ قبائلی قوانین جو کہ 'تورہ' کہلاتے تھے، ان پر عمل کرتے تھے۔ وسط ایشیا میں یہ پہلے لوگ تھے جنھوں نے شہروں کے گرد فصیلوں کی تعمیر کرائی۔ ترکوں کے کردار کی خصوصیات میں ان کا بہادر، جری ہونا اور صاف گوئی قابل ذکر ہیں۔ گھڑ سواری، تیراندازی اور جنگجوئی میں مہارت رکھتے تھے۔ جب یہ شہروں میں آباد ہوئے اور مسلمان ہوگئے تو ان کی عربوں اور ایرانیوں سے رقابت قائم ہوگئی۔ جب ترکوں نے محمود غزنوی کی سرکردگی میں ہندوستان پر حملے کیے تو انھیں ہندوستانیوں پر اس طرح سے فوقیت تھی کہ یہ اچھے گھڑ سوار تھے اور گھوڑے پر بیٹھ کر تیر چلاتے تھے۔ غزنویوں کی فوج میں سواران خاص کے ساتھ ساتھ غازیان اسلام بھی ہوا کرتے تھے، یہ کوئی معاوضہ نہیں لیتے تھے، لوٹ مار اور مال غنیمت میں ان کا حصہ ہی معاوضہ تھا۔ غزنوی ہندوستان سے ہاتھیوں کو جنگ کے لیے لے گئے اور انھیں قاراقانیوں اور سلجوقوں کے خلاف جنگوں میں استعمال کیا۔ ہندوستان کی فتح سے غزنویوں کے ہندوستان کی دولت کے دروازے کھل گئے اور یہاں سے بڑی تعداد میں دولت، سونے و چاندی، ہیرے جواہرات کی شکل غزنہ منتقل ہوگئے۔ کہا جاتا ہے کہ صرف قنوج اور متھرا سے ۲۰ ملین کا سونا چاندی لے جایا گیا۔

غزنویوں کی فتوحات نے غوریوں کے لیے راستہ صاف کردیا۔ غوری فتوحات نے یہاں ترکوں کی حکومت کی ابتدا کی، جو خاندان غلامان کے نام سے ۱۲۰۶ء سے ۱۲۹۰ء تک حکمراں رہے۔

اس تاریخی پس منظر سے اندازہ ہوتا ہے کہ الہند کی مسلمان تشکیل نے کئی تہذیبی عوامل کو اس میں شامل کیا۔ اس سے تاریخ کا ایک وسیع نقطۂ نظر سامنے آتا ہے جو تاریخی عمل کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔

[بشکریہ 'تاریخ: تحقیق کے نئے رجحانات'، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۴ء]

اقبال اور ہند اسلامی تہذیب

سلیم احمد

عسکری صاحب نے لکھا ہے کہ اگر ہم مذہب کا لفظ صرف جذباتی تاثر پیدا کرنے کے لیے نہ لیں اور اسے اس کی ٹھوس شکل میں دیکھیں تو یہ چار چیزوں کا مجموعہ ہوتا ہے:

(۱) عقائد (۲) عبادات (۳) رسوم اور (۴) ان تینوں میں جذبات کی آمیزش۔

اس کے ساتھ ہی اب پروفیسر کرار حسین کا ایک قول دیکھیے جس سے مذہب اور تہذیب کے رشتے پر کچھ روشنی پڑتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم جب مذہب کی بات کرتے ہیں تو اس کے عقائد، احکام، عبادات اور رسوم کو دیکھتے ہیں لیکن جب تہذیب کا لفظ کہتے ہیں تو ہمیں یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ اس مذہب کا (انفرادی اور اجتماعی طور پر) انسانوں پر کیا اثر پڑتا ہے۔ گویا مذہبی تہذیب، مذہب اور انسانوں کے باہمی عمل اور ردعمل کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اب دونوں باتوں کو ملا کر ہند اسلامی تہذیب کے بارے میں کم سے کم لفظوں میں جو زیادہ سے زیادہ بات کہی جاسکتی ہے، وہ یہ ہے کہ یہ ایک مذہبی تہذیب تھی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ تہذیب اساسی طور پر چند عقائد پر قائم تھی جو عبادات، اخلاق اور احکام کے ایک نظام سے وابستہ تھے اور پھر وہاں سے نیچے اتر کر معاشرت اور رہن سہن کی چھوٹی سے چھوٹی تفصیلات تک پھیلے ہوئے تھے۔ یوں یہ تہذیب ایک مکمل اکائی تھی جو سونے جاگنے، اٹھنے بیٹھنے، کھانے پینے سے لے کر موت اور پیدائش تک کے سارے اعمال کو ایک لڑی میں پروئے ہوئے تھی۔ چنانچہ ہم نے دیکھا کہ جیسے ہی یہ تہذیب ایک اجنبی تہذیب سے متصادم ہوئی، اس میں اوپر سے نیچے تک ایک زلزلہ آ گیا اور اب تک کسی کی سمجھ میں یہ نہیں آ رہا ہے کہ کون سی چیز کو کس طرح سنبھالا جائے۔ چنانچہ ہند اسلامی تہذیب سے مغربی تہذیب کی آویزش کے اولیں لمحے سے اب تک ہندی مسلمانوں کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ اس اجنبی تہذیب کے بارے میں ان کا رویہ کیا ہو؟

مسلمانوں کا ایک گروہ اپنی تہذیب کی کوئی بھی چیز چھوڑنے کے لیے تیار نہیں تھا۔ یعنی اس کا رویہ یہ تھا کہ ہم مغربی تہذیب سے نہ کچھ لینا چاہتے ہیں، نہ اس کے بدلے میں اپنے پاس سے کچھ دینا چاہتے ہیں۔ اس

گروہ کے بارے میں آپ کچھ بھی کہیں لیکن اتنی بات ماننے کی ہے کہ وہ یہ بات وضاحت سے سمجھتا تھا کہ یہ دو تہذیبیں ایک دوسرے سے مل نہیں سکتیں، اوران کو ملانے کی ہر کوشش کا مطلب اپنی تہذیب کی تباہی کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا۔ ہمیں یہاں اس سے غرض نہیں ہے کہ یہ نقطۂ نظر صحیح تھا یا غلط؟ ابھی تو ہم صرف صورت حال کا جائزہ لے رہے ہیں۔ مسلمانوں کا دوسرا گروہ یہ دیکھ کر کہ ایک طرف الگ تھلگ رہنا ناممکن ہے اور دوسری طرف مغربی تہذیب کے اثرات کو بھی روکا نہیں جا سکتا، ایک اور نقطۂ نظر کا قائل ہوا کہ جتنا بچایا جا سکے، بچا لیا جائے اور جتنا قبول کیا جا سکے قبول کرلیا جائے۔ یہ وہی نقطۂ نظر تھا جسے حالی نے 'خذ ما صفا ودع ما کدر' کے اسلامی اصول کی روشنی میں پیش کیا۔ حالی کے اس فارمولے سے جہاں ایک طرف یہ گنجائش نکلی کہ مغربی تہذیب کی جو چیزیں اچھی ہیں، وہ لے لی جائیں اور جو بری ہیں وہ چھوڑ دی جائیں، وہاں خود اپنی تہذیب کے بارے میں یہ اصلاحی نقطۂ نظر آگے بڑھا کر اس کی بھی صرف اچھی چیزوں کو برقرار رکھا جائے اور بری چیزوں کو ترک کر دیا جائے۔ بطور ایک عملی نقطۂ نظر کے یہ فارمولا پہلے گروہ کے نقطۂ نظر کی نسبت زیادہ کامیاب ثابت ہوا۔ مگر اس نقطۂ نظر کی ایک خامی بھی تھی۔ وہ یہ کہ ہمیں اچھی چیزیں ضرور اختیار کر لینی چاہئیں اور بری چیزیں ضرور چھوڑ دینی چاہئیں مگر اچھے برے کا فیصلہ کیسے ہو اور کون کرے۔ چنانچہ اب ہم دیکھتے ہیں کہ ہر شخص کے پاس اپنی پسندیدہ اور ناپسندیدہ چیزوں کی فہرستیں ہیں اور آپس میں مناظرے ہو رہے ہیں کہ کون چیز سچ مچ اچھی ہے اور کون چیز سچ مچ بری۔ ایک زمانے میں یہ مناظرے اتنے زوروں سے چلے کہ ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے مسلمانوں کے پاس اس کے سوا اور کوئی کام نہیں رہ گیا ہے۔ ان مناظروں کے موضوعات کچھ اس قسم کے تھے: انگریزی زبان سیکھنی چاہیے یا نہیں؟ انگریزی لباس پہننا چاہیے یا نہیں؟ انگریزوں کی طرح چھری کانٹے سے کھانا چاہیے یا نہیں؟ انگریزوں کی طرح عورتوں کو بے پردہ رکھنا چاہیے یا نہیں؟ اب چونکہ یہ بحثیں ایک مذہبی تہذیب کے پس منظر میں ہو رہی تھیں، اس لیے لوگ ان سوالات کو مذہبی سوالات سمجھتے تھے۔ دراصل وہ یہ جاننا چاہتے تھے کہ ان کا مذہب انھیں ان باتوں سے روکتا ہے یا نہیں؟ بہر حال ان بحثوں اور مناظروں میں طرفین کے استدلال کا نتیجہ یہ نکلا کہ خاموشی سے یہ مان لیا گیا کہ وہ تہذیبی اور تمدنی اوضاع جو رسوم و رواج اور دوسری معاشرتی شکلوں میں اب تک مذہب کا جزو سمجھے جاتے تھے، وہ مذہب کا جزو نہیں ہیں۔ دوسرے لفظوں میں روایتی مذہبی تہذیب کا ایک حصہ تہذیب سے الگ ہو گیا، اور خود مذہب کو بھی رسوم سے الگ کر لیا گیا۔ یہ ابتدا تھی۔ اس کے بعد ہم دیکھتے ہیں جیسے جیسے مغربی تہذیب ہمارے اندر جگہ پیدا کرتی گئی، ہماری تہذیب اور انجام کار مذہب کے بہت سے عناصر اس کے لیے جگہ خالی کرتے گئے، مثلاً جیسا کہ آپ دیکھ چکے ہیں، پہلے مرحلے پر کہا گیا کہ رسوم کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ دوسرے مرحلے پر کہا گیا کہ فقہ کی تقلید بھی ضروری نہیں ہے اور احادیث اور قرآن کی روشنی میں کوئی بھی فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ پھر احادیث کی حجت سے بھی انکار کیا گیا اور کہا گیا کہ ہمارے لیے صرف قرآن کافی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ روایتی مذہبی تہذیب کی روح نے اپنی زمانی و مکانی تشکیل

کے لیے جتنے ادارے اور عوامل پیدا کیے تھے، ان سب کا انکار کیا جانے لگا۔ سرسید سے غلام احمد پرویز تک وہ تمام اشخاص و افراد جو روایتی مذہب میں ان تبدیلیوں کے نمائندے ہیں، ہمیں ان سب میں ایک گہرا اضطراب کام کرتا نظر آتا ہے۔ دراصل اس اضطراب کے پیچھے جو ہولناک حقیقت چھپی ہوئی ہے، وہ یہ ہے کہ جس تبدیلی کو ظاہر بیں نگاہیں ایک معمولی قسم کی ظاہری تبدیلی سمجھتی ہیں، وہ ہمارے اندر اتر کر ہمیں اتنی گہرائیوں میں بدل رہی ہے کہ حساس لوگ یہ محسوس کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ یہ تبدیلی ہماری کسی چیز کو اپنی جگہ باقی نہیں چھوڑے گی۔ زیادہ اصطلاحی لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ ہم ایک سکونی تہذیب سے ایک حرکی تہذیب میں داخل ہو گئے ہیں اور اس تہذیب کی روح ہمیں ہر وہ چیز چھوڑنے پر مجبور کر رہی ہے جو ہمیں تغیر یا حرکت سے روکتی ہے۔ خواہ وہ رسوم ہوں یا فقہ ہو یا احادیث ہوں اور آخر میں چپکے سے یہ بھی کہ خواہ قرآن ہو۔ حرکی تہذیب کا یہی وہ دستور جو سب سے پہلے اقبال کے ذہن میں واضح ہوا اور تاریخی اعتبار سے بالکل اپنے ٹھیک وقت پر وہ اسلامی تہذیب بلکہ خود اسلام کے ایک عظیم فکری نمائندے کی حیثیت سے ہمارے سامنے آتے ہیں، اور تشکیل جدید کی بنیاد رکھتے ہیں۔

جن لوگوں نے اقبال کے کلام اور بالخصوص 'تشکیل جدید الٰہیات' کا مطالعہ کیا ہے، وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ اقبال کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ مغربی تہذیب کی آمد سے جو مخصوص صورت حال پیدا ہوئی ہے، اسے پیش نظر رکھ کر اسلام اور اسلامی تہذیب میں اصول حرکت کو بیان کیا جائے۔ اب اقبال یہ بھی جانتے تھے کہ مغرب کی مسیحی تہذیب خود ایک سکونی تہذیب تھی اور جدید مغربی تہذیب اس سکون پرستی سے آزاد ہوئی ہے تو علوم جدیدہ یا سائنس کی بدولت۔ دوسرے لفظوں میں عقل استقرائی اور عمل اختیاری کے آزادانہ ارتقا کے باعث۔ چنانچہ اقبال کا حقیقی مسئلہ یہ تھا (۱) حرکت (۲) عقل استقرائی اور (۳) عمل اختیاری کی روشنی میں اسلامی تہذیب اور اسلام کی حقیقت کو از سر نو متعین کیا جائے۔ اقبال نے اس صورت حال کا جو تجزیہ کیا ہے اور اس کی روشنی میں اسلام اور اسلامی تہذیب کی جو حقیقت بیان کی ہے، آپ اس سے اختلاف کریں یا اتفاق، لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ کہ سرسید، حالی، شبلی، اکبر اور دوسرے مسلمان اہل فکر نے اس صورت حال کو اس طرح نہیں سمجھا، جس طرح اقبال نے سمجھا۔ اقبال سے پہلے ان بزرگوں کے یہاں نئی صورت حال صرف چند تمدنی اوضاع اور معاشرتی مسائل کے تغیر و تبدل کا مسئلہ ہے جب کہ خود اقبال نے بہت وضاحت سے محسوس کر لیا کہ صورت حال کی ایسی سطحی تعبیرات سے کام نہیں چلے گا اور ہمیں زیادہ گہرائی میں اتر کر یہ دیکھنا پڑے گا کہ کیا اسلام اور اسلامی تہذیب اپنی روح کے اعتبار سے مغربی تہذیب کو قبول کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اور قبول کر سکتے ہیں تو کس طرح؟ دوسرے لفظوں میں اقبال نے یہ بات سمجھ لی تھی کہ مغربی تہذیب ہمارے اندر جو تبدیلیاں لا رہی ہے، ان کا تقاضا صرف اتنا نہیں ہے کہ کوٹ پتلون، چھری کانٹے، کیک اور کوکا کولا کا جواز پیدا کر لیا جائے بلکہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ حیات و کائنات، زمان و مکان، افعال اور فطرت، روح اور مادے کے ان تصورات پر، جو

روایتی مذہبی تہذیب میں موجود تھے، ان پر نظر ثانی کی جائے اور ان کو از سرِ نو اس طرح متعین کیا جائے کہ وہ مغربی تہذیب کی حقیقی ترقی کو اپنے اندر جذب کر سکیں۔ مختصر لفظوں میں اقبال کے نزدیک مغربی تہذیب کا چیلنج ایک نئی الٰہیات کی تشکیل کا مطالبہ کر رہا تھا۔

اقبال نے تشکیل جدید میں جس نئی الٰہیات کی بنیاد رکھی ہے، اس کے پیچھے اقبال کے دو بنیادی تصورات کام کر رہے ہیں؛ (ا) اقبال یہ جانتے ہیں کہ نیا انسان 'محسوس' کا خوگر انسان ہے جسے اس قسم کے فکر کی عادت ہوگئی ہے جس کا تعلق اشیا اور حوادث کی دنیا سے ہے۔ جس سے اقبال یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس انسان سے تعلق پیدا کرنے کے لیے ایک ایسے منہاج کی ضرورت ہے جو نفسیاتی اعتبار سے اس ذہن کے قریب تر ہو جو گویا محسوس کا خوگر ہو چکا ہے تاکہ وہ آسانی سے اسے قبول کر لے۔ اقبال کے نزدیک یہ کام اس قسم کے لوگ بالکل نہیں کر سکتے جو ''عصرِ حاضر کے ذہن سے بالکل بے خبر ہیں۔'' اور اس لیے موجودہ دنیا کے افکار اور تجربات سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔ (۲) پرانا طریقۂ کار اس لیے بے کار ہے کہ ''الٰہیات کے وہ تصورات، جن کو اب ایک ایسی مابعد الطبیعیات کے الفاظ و مصطلاحات میں پیش کیا جاتا ہے جو مدت ہوئی عملاً مردہ ہو چکی ہے، ان لوگوں کی نظر میں بے کار ہیں جن کا ذہنی پس منظر یکسر مختلف ہے۔'' چنانچہ ان دونوں حقیقتوں کے پیشِ نظر اقبال کہتے ہیں؛ ''ہم مسلمانوں کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے۔ ہمارا فرض ہے کہ ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظامِ فکر از سرِ نو غور کریں۔'' اب چونکہ عصرِ حاضر کے انسان سے وہ انسان مراد ہے جو مغربی تہذیب سے پیدا ہوا ہے، اس لیے اقبال کی نئی الٰہیات کی تشکیل کی کوشش کا حقیقی مقصد مغربی اور اسلامی تہذیب کے درمیان مشترکہ عناصر کی جستجو ہے، اور وہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام اور اسلامی تہذیب میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو 'محسوس کے خوگر' انسان کے ذہن کے مطابق نہ ہو۔ مجھے افسوس ہے کہ اسلامی تہذیب کے بارے میں میرے ذاتی خیالات کچھ اس قسم کے ہیں جن سے اقبال کی تائید نہیں ہوتی۔ لیکن اقبال کی تشریح کرتے ہوئے میں یہاں صرف اس مسئلے پر گفتگو کر رہا ہوں کہ اگر ہمیں مغربی تہذیب کو قبول کرنا ہے یا اپنے جذب کر کے اس سے فائدہ اٹھانا ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمیں اقبال ہی کے ساتھ چل کر اسلامی اور مغربی تہذیب کی روح میں اتر کر ان کی ہم آہنگی کو الٰہیاتی بنیادوں پر ثابت کرنا پڑے گا۔ 'تشکیل جدید' انھی معنوں میں ایک ایسا زبردست کارنامہ ہے جسے جدید اسلام کی بائبل کہنا چاہیے۔

آیئے، اب اختصار لیکن احتیاط کے ساتھ حرکت، عقل استقرائی اور عمل اختیاری کے سلسلے میں اقبال کے چند بنیادی تصورات کا جائزہ لینے کی کوشش کریں۔ اقبال نے 'تشکیل جدید' کے چھٹے خطبے 'الاجتہاد فی اسلام' میں اصولِ حرکت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے:

> اسلام کے نزدیک حیات کی روحانی اساس ایک قائم و دائم موجود ہے جسے ہم اختلاف و تغیر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ اب معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی

> زندگی میں ثبات وتغیر، دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے، اس کے پاس کچھ تو دوامی اصول ہونا چاہئیں جو حیات اجتماعیہ میں نظم وضبط قائم رکھیں کیوں کہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی اصولوں ہی کی بدولت۔لیکن دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہوجائے۔اس لیے کہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے۔اس صورت میں تو ہم اس شے کو، جس کی فطرت ہی حرکت ہے، حرکت سے عاری کردیں گے۔

اقبال کے نزدیک اس سوال کا کہ اسلام کی ہیئت ترکیبی میں وہ کون سا عنصر ہے جو اس کے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے؟ جواب ہے 'اجتہاد'، لیکن اقبال اس حقیقت سے واقف ہیں کہ جس معاشرے سے وہ خطاب کررہے ہیں وہ ایک تقلیدی معاشرہ ہے۔اس لیے انھیں شکایت ہوتی ہے کہ اہل سنت والجماعت ایک طرف تو نظری طور پر اجتہاد کی ضرورت سے انکار نہیں کرتے لیکن دوسری طرف عملاً اس کی اجازت بھی نہیں دیتے۔آگے چل کر یہ شکایت تعجب میں بدل جاتی ہے اور وہ یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ وہ نظام قانون، جس کی بنیادیں قرآن پر استوار ہیں جو زندگی کو متحرک اور متغیر قرار دیتا ہے، اس میں ایسی جمود پسندی کیسے پیدا ہوئی؟ ذرا سی دیر میں اقبال اس کی وجوہ عباسی عہد کی عقلیت پرستی کے خلاف ردعمل، رہبانی تصوف کی نشوونما اور بغداد کی تباہی میں ڈھونڈ لیتے ہیں اور اپنے مخصوص انداز میں ان کی تنقید کرتے ہوئے، جو غلط ہوسکتی ہے مگر سطحی کبھی نہیں ہوتی، اس نتیجے پر پہنچتے ہیں:

> اندریں صورت مسلمانوں کا آزاد خیال طبقہ اگر اس امر کا دعوے دار ہے کہ اسے اپنے تجربات، علیٰ ہذا زندگی کے بدلتے ہوئے احوال وظروف کے پیش نظر فقہ وقانون کے بنیادی اصولوں کی از سرنو تعبیر کا حق پہنچتا ہے تو میرے نزدیک اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو غلط ہو۔

اقبال کے نزدیک مسلمانوں کے آزاد خیال طبقے کا یہ مطالبہ قرآن حکیم کے عین مطابق ہے۔اب چونکہ زندگی کے بدلتے ہوئے احوال وظروف وہی ہیں جو مغربی تہذیب کی آمد سے پیدا ہوئے ہیں، اس لیے اس خیال کا سیدھا سادا ترجمہ یہ ہے کہ مسلمان اپنے معاشرے اور قانون میں ایسی تبدیلیاں کرسکتے ہیں جو مغربی تہذیب کے تقاضوں کے مطابق ہوں۔چنانچہ مغربی اثرات کے تحت ترکی میں جو تغیرات رونما ہوئے، ان کا کسی قدر تفصیل سے ذکر کرتے ہوئے اقبال اس تحریک کا جو حریت وآزادی کے نام سے عالم اسلام میں پھیل رہی ہے، دل سے خیر مقدم کرتے ہیں۔اور اس کے ساتھ ہی شکایت کہ ہندی مسلمان ضرورت سے زیادہ قدامت پسند ہونے کی بنا پر ذرا ذرا سی بات کا برا مانتے ہیں اور معمولی معمولی چیزوں پر بگڑ جاتے ہیں۔اقبال کے اس پورے استدلال، شکایت اور تعجب میں ہمارے کام کی صرف اتنی بات ہے کہ مغربی اثرات کے تحت اب تک ہم اپنے لباس، کھانے پینے کے طریقے، رسوم وآداب تو چھوڑ ہی چکے تھے، اب تقلیدی فقہ بھی جارہا

تھا۔یعنی ہم ہنداسلامی تہذیب اور روایتی اسلام سے جو مغربی تہذیب کی آمد سے پہلے ہندی مسلمانوں کا مذہب تھا، ایک قدم اور دور ہٹ رہے تھے۔

اقبال نے یہ کہہ کر کہ حقیقی اسلام تغیر و حرکت کا مخالف نہیں بلکہ اپنے تصور حقیقت میں اس کو جگہ دیتا ہے، روایتی مذہب کو ایک طرح سے غیر حقیقی اسلام قرار دیا ہے۔ یہاں ہم عہد جدید کے مذہبی نظریات کی اس خصوصیت کو نمایاں کرنا چاہتے ہیں کہ ان کے نظریہ سازوں کے پاس مذہب کا ہمیشہ ایک ذاتی تصور ہوتا ہے جو اس مذہب سے مختلف ہوتا ہے جو معروضی طور پر معاشرے میں موجود تھا۔ چنانچہ ہر نظریہ ساز حقیقی اسلام کے نام پر ایک ایسی چیز پیش کرتا ہے جو صرف اس کے اپنے ذہن کی پیداوار ہوتی ہے۔اس کا نتیجہ جیسا کہ ہونا چاہیے، ہمیشہ یہ نکلتا ہے کہ ہر شخص کا مذہب اس کا شخصی مذہب بن جاتا ہے یا ان چندلوگوں کا جو اس کے ہم خیال ہوں۔سرسید، ابوالکلام آزاد، علامہ مشرقی، غلام احمد پرویز کا حقیقی اسلام ایسے ہی شخصی تصورات کا مجموعہ ہے۔ بہر حال اقبال کے نزدیک ہنداسلامی تہذیب کا غیر حقیقی اسلام تین چیزوں کا پیدا کردہ تھا؛ (۱) یونانیت (۲) مجوسیت یا عجمیت (۳) وہ جمود جو مسلمانوں کے قوی عمل میں ضعف کی وجہ سے پیدا ہوا۔اب یونانیت کے بارے میں اقبال کا یہ خیال تھا کہ یہ قطعی طور پر اسلام کی حقیقی روح کے منافی ہے۔اس کی اقبال نے دو وجہیں بیان کی ہیں؛ (۱) یونانیت زندگی اور کائنات کا ایک سکونی تصور رکھتی ہے، جب کہ حقیقی اسلام کائنات کا حرکی تصور پیش کرتا ہے۔ (۲) یونانیت 'محسوس' سے گریز کر کے تجریدیت پرستی اور اس کے لیے الگ تھلگ تفکر میں مبتلا ہے جب کہ اسلام محسوس کو مجرد پر فوقیت دیتا ہے اور زندگی کی تکمیل عمل میں دیکھتا ہے۔اسی طرح مجوسیت یا عجمیت پر اقبال کا اعتراض یہ ہے کہ ثنویت پرستی میں مبتلا ہو کر خیر و شر، یا روح و مادہ، یا حیات اخروی و حیات دنیاوی کو الگ الگ کر دیتی ہے اور اس لیے دنیا سے فرار اور رہبانیت کا راستہ اختیار کرتی ہے۔اقبال کے نزدیک عجمی تصوف اسی روح عجمیت کا مظہر ہے۔اقبال کا خیال ہے کہ مسلمانوں کے قوی عمل میں ضعف پیدا ہونے کی وجہ سے یونانیت اور عجمیت کے اثرات ان میں سرایت کر گئے اور وہ اسلام کی حقیقی روح سے دور ہو گئے۔ چنانچہ اقبال کے نزدیک حقیقی اسلام تک پہنچنے کے لیے یونانیت اور عجمیت دونوں سے آزاد ہونا ضروری ہے۔اب سوال یہ ہے کہ حقیقی اسلام کیا ہے؟

'تشکیل جدید' کے پانچویں خطبے 'اسلامی ثقافت کی روح' میں اقبال نے دو بہت بنیادی مسائل پر بحث کی ہے۔اس میں سے ایک شعور نبوت اور شعور ولایت کا فرق ہے اور دوسرا ختم نبوت کا عقیدہ۔شعور نبوت اور شعور ولایت کے فرق کے ذریعے اقبال نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ نبی، ولی یا صوفی کے برعکس حقیقت مطلقہ تک رسائی حاصل کر کے وہیں رک نہیں جاتا بلکہ دنیا میں واپس آتا ہے تا کہ دنیا کو اپنے روحانی تجربے کے مطابق بدل سکے۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ نبی حقیقت مطلقہ میں کھو جانے کی بجائے اس کو اپنے اندر جذب کر کے حقیقت خارجی کو تبدیل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔اس لیے نبی، ولی یا صوفی کے 'ذکر و فکر' کی بجائے دنیائے عمل کو اپنی جولان گاہ بناتا ہے۔اس سے اقبال یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اسلامی ثقافت اپنی روح کے اعتبار سے 'عملی'

اور انقلابی ہے۔ ختم نبوت کے عقیدے سے 'اقبال کے نزدیک' اسلام نے یہ ظاہر کرنا چاہا ہے کہ اب انسان کسی مافوق الفطرت رہنمائی کی بجائے اپنی عقل کے مطابق عمل کرے گا۔ اقبال کے اصل الفاظ ملاحظہ فرمایئے:

> واردات باطن کی کوئی بھی شکل ہو، ہمیں بہر حال حق پہنچتا ہے کہ عقل وفکر سے کام لیتے ہوئے اس پر آزادی کے ساتھ تنقید کریں۔ اس لیے اگر ہم نے ختم نبوت کو مان لیا تو گویا یہ عقیدہ بھی مان لیا کہ اب کسی شخص کو اس دعوے کا حق نہیں پہنچتا کہ اس کے علم کا تعلق چونکہ کسی مافوق الفطرت سرچشمے سے ہے، لہٰذا ہمیں اس کی اطاعت لازم ہے۔

اس اقتباس میں لفظ 'اب' بہت اہم ہے۔

اس لفظ کو ذہن میں رکھیے اور اس کے ساتھ اقبال کے اس خیال پر کہ 'اسلام کا ظہور' استقرائی عقل کا ظہور ہے تو اس کی کیا وجہ ہے کہ عقل استقرائی نبوت ہی تسلیم کرے جو اسے آگے چل کر ختم نبوت کے عقیدے کو ماننا پڑے۔ اقبال نے شاید اس پر غور نہیں کیا کہ عقل استقرائی اپنی فطرت اور منہاج، دونوں کے اعتبار سے نبوت کو تسلیم کرنے سے قاصر ہے اور اس میں 'اب' یا 'جب' کا سوال نہیں ہے۔ وہ تو جب بھی بروئے کار آئے گی، واردات باطن کی ہر شکل پر خواہ وہ کسی زمانے میں بھی رونما ہوئی ہو، آزادی کے ساتھ تنقید کرے گی۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ کسی بھی زمانے میں مافوق الفطرت رہنمائی کو تسلیم نہ کرے گی، جیسا کے مغرب میں عقل استقرائی کی ترقی نے ثابت کیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ختم نبوت کی یہ تعبیر درست ہے تو عقل استقرائی کے قرآن کی اتھارٹی بھی باقی نہیں رہے گی۔

ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ اقبال کا حقیقی مسئلہ یہ تھا کہ (۱) حرکت (۲) عقل استقرائی اور (۳) عمل اختیاری کی روشنی میں جو سائنس کی بنیاد ہیں، اسلامی تہذیب اور اسلام کی حیثیت از سر نو متعین کی جائے۔ اب تک اقبال حرکت اور عقل استقرائی کو اسلام کا بنیادی تصور ثابت کر چکے ہیں۔ اب باقی رہ گئی اختیاریت۔ اختیاریت کی اصل اساس 'محسوس' کا تجربہ اور مشاہدہ ہے۔ اقبال 'تشکیل جدید' کے دوسرے خطبے 'مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار' میں کہتے ہیں:

> طبیعیات حاضرہ کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے یہ جان لینا ضروری ہے کہ مادہ ہے کیا؟ طبیعات ایک اختیاری علم ہے اور اس کا تعلق موجودات خارجی یعنی ان حقائق کے مطالعے سے، جن کا ادراک ہم اپنے حواس کے ذریعے کرتے ہیں۔ گویا یہ محسوس مظاہر ہیں جس سے اس کے مطالعے کی ابتدا ہوتی ہے اور ان ہی محسوس مظاہر پر اس کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

اقبال نے اسلام کی روح کو اختیاری کہا ہے، اس لیے وہ بار بار ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام یونانیت کے برعکس ادراک بالحواس پر بڑا زور دیتا ہے۔ اس کی دلیل میں وہ لکھتے ہیں کہ ''قرآن نے سمع و بصر کا شمار اللہ تعالٰی کے گراں قدر انعامات میں کیا ہے۔'' اور اس سے بھی آگے یہ کہ قرآن اپنی اختیاری روح کو ظاہر کرنے

کے لیے بار بار فطرت کے مشاہدے پر زور دیتا ہے۔ تشکیل کے پہلے خطبے 'علم اور مذہبی مشاہدات' کا یہ اقتباس ملاحظہ فرمایئے:

> قرآن پاک نے فطرت کے مشاہدے میں غور وفکر کی ترغیب دلائی تو اس لیے کہ ہم اس حقیقت کا شعور پیدا کریں جس کی عالم فطرت کو اس نے ایک آیت ٹھہرایا ہے لیکن یہاں توجہ طلب قرآن مجید کی وہ اختیاری روش ہے جس سے مسلمانوں کے اندر عالم واقعیت کا اقرار پیدا ہوا اور جس کی بدولت انھوں نے علوم جدید کی بنیاد ڈالی۔ پھر یہ امر کہ اختیار اور مشاہدے کی روح کو اس زمانے میں بیدار کیا گیا جو ذات الٰہی کی جستجو میں مرئی کو بے حقیقت سمجھتے ہوئے سرے سے نظر انداز کر چکا تھا، کوئی معمولی واقعہ نہیں۔

آخر میں حاصل کلام یہ ہے:

> مذہب نے تو سائنس سے بھی زیادہ اس بات پر زور دیا ہے کہ ہم اپنی مذہبی زندگی میں ٹھوس حقائق سے مس پیدا کریں۔ ان میں کوئی نزاع ہے تو یہ نہیں کہ ایک کی بنا محسوسات کے مشاہدے پر ہے اور دوسرا ان سے بے تعلق ہے۔

یوں لامتناہی مباحث اور دلیلوں کے ذریعے اقبال ثابت کرتے ہیں کہ ''اسلام ایک ایسا مذہب ہے جو اپنی روح کے اعتبار سے عملی، عقلی اور اختیاری ہے اور اس کے یہی وہ عناصر ہیں جو اسے مغربی تہذیب اور عہد حاضر کے انسان سے ہم آہنگ بناتے ہیں۔'' چنانچہ اقبال کے نزدیک مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ افسوس کہ عقل استقرائی کے تقاضوں کی طرح اقبال یہاں بھی ہمیں یہ نہیں بتاتے کہ پھر مغربی تہذیب ہی کو، جو اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ترقی یافتہ صورت ہے، کلیتاً کیوں قبول نہ کرلیا جائے، اور اس کی ایک غیر ترقی یافتہ یعنی اسلامی شکل کو کیوں برقرار رکھا جائے؟ اس کے ساتھ ہی وہ قرآن حکیم کے ان ارشادات کو بھی نظر انداز کر دیتے ہیں جن میں ان قوتوں کو، جن کی نظر محسوسات سے آگے نہیں جاتی، گونگا، بہرا اور اندھا کہا گیا ہے۔ یعنی اندھا وہ نہیں ہے جو مرئی کو بے حقیقت سمجھ کر ذات الٰہ کی جستجو کرتا ہے بلکہ اندھا وہ ہے جو 'ادراک بالحواس' کے فریب میں آکر ذات الٰہ کی جستجو سے محروم ہو جاتا ہے۔ ان معنوں میں جدید سائنس جس سے اسلام کی مطابقت کے لیے اقبال اتنی تکلیف اٹھا رہے ہیں، 'اندھوں کا علم' ہے۔ بہر حال جہاں تک اقبال کے دلائل کا تعلق ہے، اسلام اور سائنس کی روح ایک ہے۔ چنانچہ یہ اسلام ہی ہے جس نے انسان کو تسخیر فطرت کا سبق پڑھایا ہے جو سائنس کا مقصود ہے۔ مسلمان یونانیت اور عجمیت میں مبتلا ہو کر اسلام کی اس اصل روح کو بھول بیٹھے اور خرافات و روایات کا شکار ہو گئے۔ اس لیے مسلمانوں کے لیے فرنگیوں کی سائنس رد کرنے کی چیز نہیں ہے بلکہ پوری کشادہ دلی سے قبول کر لینے کی چیز ہے، کیوں کہ یہ انھی کے

اسلاف کی متاع گم گشتہ ہے اسے دوبارہ حاصل کرنا کسی نئی چیز کو پانا نہیں ہے بلکہ اپنی ہی چیز کو واپس لانا ہے۔

ممتاز حسین نے اپنے ایک مضمون میں حالی کی فسطینیت پر طنز کرتے ہوئے لکھا تھا کہ شیطان کی ایجادات ہپ ہپ اور شیطان کا علم تھوتھو،لیکن اقبال پر شاید وہ یہ اعتراض نہ کرسکیں۔ وہ ہمیں بتاتے ہیں کہ فرنگیوں کی سائنس نے اپنی ابتدا میں اپنی بنیاد جس مادیت پر رکھی تھی، جدید طبیعیات خود اسے رد کررہی ہے۔اور اس نے مادے کے اس تصور کو بالکل خیر باد کہہ دیا ہے جس کی مدد سے اس نے روحانیت کے خلاف لڑائی لڑی تھی۔ دل چاہتا ہے کہ اقبال ہمیں یہاں یہ بھی بتا دیتے کہ جدید سائنس اس نئی مغربی تہذیب و مادیت کو رد کرنے کے بعد کب اسلام قبول کررہی ہے؟

میرے ذاتی اختلافات سے قطع نظر اس میں کوئی شک نہیں کہ اسلامی تہذیب کا یہ تصور اقبال کے تمام پیش رووٴں سے زیادہ مضبوط بنیادوں پر مغربی تہذیب سے اس کی ہم آہنگی کا دروازہ کھولتا ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ اضطراب بھی کچھ تسکین پاتا ہے جو ہنداسلامی تہذیب اور مغربی تہذیب کے تصادم سے ان لوگوں کے دل میں پیدا ہوتا ہے جو ایک طرف روایتی ہنداسلامی تہذیب سے بھی نامطمئن ہیں اور دوسری طرف مغربی تہذیب سے بھی خوف زدہ۔ حالی نے 'خذ ماصفا ودع ماکدر' کا جو اصول قائم کیا تھا، اس کی روشنی میں سرسید سے اقبال تک، ہم مغربی تہذیب کی درج ذیل چیزیں قبول کرچکے ہیں۔کوٹ پتلون، چھری کانٹا، کیک، پیسٹری، کوکا کولا، کاسمیٹکس، ریڈیو، ٹیلی ویژن، ٹیلی فون، ریفریجریٹر وغیرہ۔یعنی سائنسی ایجادات، زبان اور نظام تعلیم، بے پردگی اور اس سے پیدا ہونے والے معاشرتی اسالیب اور آخر میں خود سائنس۔اس کے بدلے میں ہمیں جو کچھ دینا پڑا ہے اس کی فہرست یہ ہے: رسوم، معاشرتی اوضاع، اخلاق و آداب، فقہ و حدیث۔ باقی رہ گئے عقائد تو آخر میں تشکیل جدید کے آخری خطبے 'کیا مذہب کا امکان ہے' کا ایک اقتباس ملاحظہ کیجیے:

> عصر حاضر کا انسان اگر پھر سے وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھا سکے گا جو علوم جدیدہ کے نشوونما نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت۔ یوں ہی اس کے اندر ایمان و یقین کی اس کیفیت کا احیا ہوگا جس کی بدولت وہ اس زندگی میں ایک شخصیت پیدا کرتے ہوئے آگے چل کر بھی اسے محفوظ و برقرار رکھ سکے گا۔اس لیے کہ مذہب، یعنی جہاں تک مذہب کے مدارج عالیہ کا تعلق ہے، نہ تو محض عقیدہ ہے نہ کلیسا نہ رسوم وظواہر۔

مذہب کی تعریف بیان کرتے ہوئے ہم نے اس کے جو عناصر چہارگانہ بتائے تھے، اقبال نے مذہب کے مدارج عالیہ میں ان سب کی نفی کردی ہے۔اب ایک آخری چیز رہ گئی ہے- جذبات۔(اقبال کے الفاظ میں 'ایمان و یقین' کی کیفیت) یعنی مغربی تہذیب کو پوری طرح جذب کر کے ہمارے پاس روایتی ہنداسلامی تہذیب کی صرف ایک چیز باقی رہ جائے گی۔ وہ یہ کہ ہم مغرب کے رنگ میں رنگنے کے بعد دھواں گاڑی میں

بیٹھیں گے،کوکا کولا پییں گے،عقل استقرائی پر ایمان لائیں گے اور محسوس کے خوگر ہو کر ماورائے محسوس کا انکار کریں گے اور اس کے باوجود جذباتی طور پر خود کو مسلمان کہتے رہیں گے۔

[بشکریہ 'نیا دور' کراچی، شمارہ ۲۵-۲۶]

اکبر کے سیاسی، سماجی اور مذہبی رجحانات

مولانا عبیداللہ سندھی

مغل بادشاہ اکبر برصغیر کی تاریخ میں ایک بڑی تبدیلی کی علامت ہے جسے مغرب اور برصغیر کے مسلم اور غیر مسلم مورخین نے مختلف زاویوں سے دیکھا ہے۔ مولانا عبیداللہ سندھی نے اکبر کے سیاسی، سماجی اور مذہبی رجحانات اور فیصلوں پر ایک غیر جانبدار وضاحت کی ہے کہ اس کے اقدامات اپنے وقت کے تناظر میں کتنے اہم تھے۔ مولانا سندھی کے یہ افکار پروفیسر محمد سرور کی کتاب 'مولانا عبیداللہ سندھی: حالات، تعلیمات اور سیاسی افکار' سے لیے گئے ہیں۔ پروفیسر سرور، مولانا سندھی کے قریب رہے اور ان کے افکار کو زیور تحریر عطا کیا ہے۔ یہ کتاب سندھ ساگر اکیڈمی لاہور نے شائع کی ہے۔

اکبر ایک اولوالعزم بادشاہ تھا، اس کے حوصلے بڑے اور دل ان سے بھی بڑا تھا۔ قدرت نے اسے غیر معمولی صلاحیتیں عطا کی تھیں اور اس جیسی طبیعت والے بادشاہ کے لیے ممکن نہ تھا کہ وہ کسی دوسرے کا دبیل بن کر رہے۔ اکبر کے سر پر جب تاج رکھا گیا تو اس کی عمر بارہ برس کی تھی، چنانچہ اس کا اتالیق بیرم خان ہی سلطنت کے سیاہ وسفید کا مالک بنا، لیکن اکبر جب جوان ہوا اور اس کی فطری استعدادوں کے بروئے کار آنے کا وقت آیا تو اس نے محسوس کیا کہ اگر وہ اپنے ہم قوم تورانیوں کے بھروسے پر رہا تو اس کا بھی وہی حشر ہوگا جو اس کے باپ کا ہوا تھا۔ ایرانی اثر دربار میں پہلے موجود تھا اور بیرم خان کی علیحدگی کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ ایرانیوں کے عمل دخل کو کم کیا جائے۔ اس لیے ادھر سے متنبہ رہنا ضروری تھا۔ ہندوستانی تو مغلوں کو غیر سمجھتے تھے۔ پانی پت میں ہندوستانی مسلمان ابراہیم لودھی کے جھنڈے تلے بابر سے لڑے اور آگرہ کے پاس ہندوؤں کی طرف سے رانا سانگا نے جنگ کی۔ بابر اس وقت ہندوستانیوں کے مقابلے میں گو کامیاب ہوا، لیکن انھوں نے بعد میں اس کے بیٹے ہمایوں کو ہندوستان سے بھاگ کر جان بچانے پر مجبور کیا۔ اس کے بعد جب ہمایوں پھر ہندوستان

پر حملہ آور ہوا اور اس کے مرنے کے بعد اکبر کو دہلی کا تخت دوبارہ حاصل کرنے کے لیے لڑنا پڑا تو پانی پت کے میدان میں پٹھان اور راجپوت ایک ہندو سپہ سالار کے ماتحت لڑنے کو نکلے تھے۔ مختصراً سارے کے سارے ہندوستانی، کیا پٹھان اور کیا راجپوت مغلوں کو اجنبی اور دشمن سمجھتے تھے۔ گو اکبر نے ہیمو بقال کو شکست دے کر دہلی کی سلطنت حاصل کر لی تھی، لیکن ہر وقت اس کا امکان تھا کہ جس طرح ہندوستانیوں نے شیر خان کی ماتحتی میں اکبر کے باپ کو ملک سے نکال باہر کیا تھا۔ اس طرح وہ دوبارہ اکبر کو بھی تخت وتاج سے محروم کر سکتے تھے اور خاص طور پر جب اکبر کے ہم قومی تورانی آئے دن بغاوتوں پر آمادہ ہوں اور ایرانیوں سے بھی ایک حد تک بُعد ہو چکا ہو، نیز ہندوستان کے ہمسائے میں ان کی اپنی ایک آزاد سلطنت ہو۔ اکبر کو ان حالات سے سابقہ پڑا۔ بے شک وہ بابر سے کم تیغ آزمانہ تھا، لیکن وہ جانتا تھا کہ اگر تیغ آزمائی کے ساتھ ساتھ سلطنت کی بنیادیں مستحکم اور پائیدار نہ بنائی جائیں تو سلطنت سے ہاتھ دھونے پڑتے ہیں۔ اکبر اگر صحیح معنوں میں بڑا بادشاہ نہ ہوتا تو ان حریف قوتوں کے مقابلے میں سپر ڈال دیتا۔ لیکن اس کی قسمت میں تو ہندوستان کی تاریخ میں ایک نئے نظام کا ڈول ڈالنا لکھا تھا اور خدا نے اس کو اس بڑے کام کی پوری صلاحیت بھی دی تھی۔ چنانچہ اکبر نے اس عہد کے تاریخی تقاضوں کو پورا کرنے کی ہمت کی۔ اس وقت ہندوستان میں ضرورت تھی ایک ایسی سلطنت کی جو ہندوؤں کو، جن پر ملک کی بیشتر آبادی مشتمل تھی اور جن میں اب سیاسی بیداری اور قومی شعور پیدا ہو چلا تھا، اپنا سکتی۔ وہ ہندوستان میں آباد کار مسلمانوں کو بھی مطمئن کرتی اور بابر اور ہمایوں کے ماتحت جو نئے عناصر ملک میں آ گئے تھے ان کو بھی ساتھ ملاتی۔ اگر خلجیوں اور تغلقوں کی طرح محض فوجی طاقت کے زور پر نئے عناصر حکومت کرنا چاہتے تو ہندو اور ہندوستانی مسلمان مل کر ان کو ہمایوں کی طرح سلطنت سے بے دخل کر سکتے تھے اور اگر ہندوؤں کو حکومت میں شریک نہ کیا جاتا تو ان کی ریشہ دوانیوں سے کبھی چین نصیب نہ ہوتا، کیونکہ اب ہندوستان کی سیاسی حالت ایسی تھی کہ ہندوؤں کو ناراض کر کے اس ملک میں امن قائم کرنا مشکل ہو گیا تھا۔

ہندوستان کا یہ تاریخی دور ایک ایسے نظام کا تقاضا کرتا تھا جو ہندوؤں، ہندوستانی مسلمانوں اور مغلوں کو ایک جھنڈے تلے جمع کرتا، اس وقت جس طرح ہندوؤں اور مسلمانوں کے میل ملاپ سے ایک متحدہ کلچر بن رہا تھا اور ایک مشترکہ زبان کی بنا پڑ رہی تھی، نیز ہندوؤں میں بھگت کبیر اور گورونانک ایسے مصلح پیدا ہو رہے تھے جو دونوں قوموں، دونوں تمدنوں اور دونوں مذہبوں کو ایک دوسرے سے قریب لانے میں کوشاں تھے، اسی طرح سلطنت اور سیاست میں بھی ایک ایسے نظام کی ضرورت تھی جو دونوں قوموں میں مشترک ہوتا، وہ اسلامی بھی ہوتا، ہندوستانی بھی ہوتا اور ظاہر ہے آزاد بھی ہوتا۔ چنانچہ اکبر پہلا مسلمان فرماں روا ہے جس نے اس ملک میں آزاد اسلامی ہندوستانی سلطنت کی بنیاد رکھی جو نہ ایران کی حلقہ بگوش تھی اور نہ عثمانی سلاطین کے تابع۔ یہ مسلمانوں کی قیادت میں ہندوستان میں قومی حکومت کی تشکیل تھی اور اسلام کے اصول وقوانین کے اندر ہندوستانی قومیت اور اس کے تمدن اور تہذیب کو زندہ کرنے کی کوشش۔

اس وقت کوئی ہندوستانی حکومت خواہ اس کا اقتدار کلیۃً مسلمانوں ہی کے ہاتھ میں ہوتا، غیر مسلم ہندستانیوں کو شریک کیے بغیر نہیں بن سکتی تھی۔ اکبر نے راجپوتوں کو اپنے ساتھ ملایا، حاکم محکوموں کو زورِ بازو سے بھی اپنے ساتھ ملا سکتے تھے، لیکن یہ ملاپ اوپرے دل سے ہوتا اور دیرپا نہیں ہوتا۔ اکبر نے راجپوتوں کے دلوں کو ہاتھ میں لینے کی کوشش کی، اس نے راجپوتوں سے ناطہ جوڑا، ان کی بعض رسمیں قبول کرکے ان کو اپنے سے قریب کیا، ہندوؤں سے جزیہ لینا بند کردیا اور وحدت الوجود کے عقیدہ کو اپنے نئے فکر کی بنیاد پر قرار دے کر یہ واضح کردیا کہ صداقتیں سب مذاہب میں ہیں اور ایک ہی منبع سے ہر قوم کو رشد و ہدایت کی نعمتیں ملتی رہی ہیں۔ اکبر کی یہ باتیں محض سیاسی مصلحت کی بنا پر نہ تھیں، وہ دل سے بھی ان کا قائل تھا۔ فیضی اور ابوالفضل نے اکبر کو ان باتوں کے سچا ہونے کا پورا یقین دلایا تھا اور وہ یہ بھی سمجھتا تھا کہ اس کے مسلک سے اسلام کو گزند نہیں پہنچے گا۔

اکبر کا دین الٰہی کیا تھا؟ اس کے متعلق اس عہد کے مؤرخ ملا عبدالقادر بدایونی نے بہت تفصیل سے لکھا ہے، ملا صاحب بڑے سخت گیر مؤرخ ہیں، ہمیں یہاں ان کے بیانات کی تردید مقصود نہیں لیکن ہمارے خیال میں ملا صاحب نے اکبر کے ان واقعات کو سطحی نظر سے دیکھا ہے اور انھوں نے زیادہ تعمق سے کام نہیں لیا۔ خود ہمارے زمانے میں مصطفیٰ کمال کی ایک مثال موجود ہے، مرحوم کی بے دینی اور الحاد کے متعلق کئی عینی شواہد پیش کیے جاتے ہیں اور ایک نہیں سینکڑوں کتابیں اس قسم کے واقعات سے پُر ہیں، لیکن دیکھنے والوں میں بھی بڑا فرق ہوتا ہے۔ مصطفیٰ کمال کو ترکی میں ایک نئے دور کا آغاز کرنا پڑا۔ اگر وہ ایسا نہ کرتا تو ترکی کے حالات کچھ ایسے تھے کہ ترکی قوم کا وجود ہی خطرے میں پڑ جاتا اور مخالف قومیتیں اسے ابھرنے کا موقع نہ دیتیں۔ مصطفیٰ کمال نے نئے دور کی داغ بیل ڈالی جو اسے طرز نو کا حامی نظر آیا، اسے اپنے ساتھ ملایا، جن لوگوں نے اس کی مخالفت کی ان کو اور ان کی ہر چیز کو مردود قرار دیا۔ ممکن ہے کہ اس کے معاون اپنے ساتھ بری عادتیں بھی لائے ہوں، لیکن چونکہ ضرورت مددگاروں کی تھی، اس لیے انھیں قبول کرلیا گیا۔ اسی طرح اکبر کو بھی اپنے نئے مسلک کے لیے حمایتی چاہئیں تھے، وہ اسے جس گروہ سے بھی ملے اس نے انھیں اپنے اردگرد جمع کرلیا اور ان سے اپنا کام چلایا۔

جب کسی نئے فکر پر عمل ہوتا ہے تو شروع میں بعض دفعہ بڑی گڑبڑ ہوتی ہے، فکر خواہ کتنا واضح اور صاف ہی کیوں نہ ہو لیکن چونکہ اکثر کام کے لیے موزوں آدمی میسر نہیں آتے، اس لیے اس پر بالعموم نہایت بے ڈھنگے پن سے کام ہوتا ہے اور اکثر اوقات اس سے عجیب خلفشار سا پیدا ہوجاتا ہے۔ اکبر کا دور اس قسم کے خلفشار کا دور ہے، لیکن اکبر کے بعد بھی اکبر کی سیاست پر برابر عمل ہوتا رہا۔ چنانچہ زمانے کے ساتھ ساتھ اکبری عہد کی فروگذاشتوں کی بھی اصلاح ہوتی گئی، جہانگیر کے بعد شاہجہاں کا عہد آیا، تو ہندوستان کی سلطنت اپنے پورے عروج پر پہنچ چکی تھی۔ یہ سلطنت نمونہ تھی اس زمانے کے سرمایہ دارانہ نظام کے کمال کا۔ اس نظام میں بیرون ہند

کے اسلامی اثرات، نومسلم ہندوؤں کے اثرات اور مطیع ہندوؤں کے اثرات سب جمع ہو گئے تھے۔ البتہ ہندوؤں کی ایک جماعت جو تقریباً نہ ہونے کے برابر تھی اور اپنے قدیم نظام پر مستقل مزاجی سے اڑی ہوئی تھی، وہ اس نئے ہندوستانی نظام کی برابر مخالف رہی۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر اکبر اس نظام کی داغ بیل نہ ڈالتا تو جہانگیر، شاہجہان اور اورنگ زیب کے عہد میں ہندوستانی تہذیب نے تعمیر، سیاست، فن اور علم کی دنیاؤں میں جو معجزات دکھائے وہ کیسے ظہور پذیر ہوتے۔ ان فرمارواؤں کی عظمتیں درحقیقت اکبر اعظم کی عظمت کا نتیجہ ہیں۔

اکبری عہد کی غلطیاں ایسی غلطیاں نہ تھیں جو بے علمی یا جہالت کی وجہ سے کی جاتی ہیں۔ پرانی ڈگر کو چھوڑ کر نئی راہ پر چلنے والے کے سامنے ظاہر ہے ہموار راستہ نہیں ہوتا، وہ اپنی راہ خود بناتا ہے، کیوں کہ زمانے کی ضرورتیں اسے مجبور کرتی ہیں اور حالات اس کے متقاضی ہوتے ہیں۔ بعد میں آنے والوں کو چونکہ بنے بنائے نقشے ملتے ہیں اس لیے ان نقشوں کو بناتے وقت جو اِدھر اُدھر خطوط کھینچے گئے تھے، ان کو وہ غلط کہہ کر اپنی فرزانگی کا ثبوت دیتے۔ وہ غلطی سے سمجھ لیتے ہیں کہ پہلے بیوقوف تھے۔ انھوں نے ایسا نہ کیا، ہم ہوتے تو یوں کرتے۔ اکبر کے معترضین کا بھی کچھ ایسا ہی حال ہے، وہ اکبر کو اس کے حالات اور ماحول سے الگ کر کے دیکھتے ہیں، انھیں اس کی مشکلات کا صحیح اندازہ نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ اس کی شخصیت کے ساتھ انصاف نہیں کر پاتے۔

اکبر نے راجپوتوں میں اپنے نئے حلیف بنائے اور سکندر لودھی اور شیر شاہ سے زیادہ ہندوؤں سے رعایتیں کیں۔ اکبر دیکھ چکا تھا کہ ہندوستانیوں کو اپنا بنائے بغیر مغل اس ملک پر حکومت نہیں کر سکتے۔ سیاسی روابط ہوں تو لامحالہ ذہنی ملاپ کا بھی ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اکبر کے اس کام میں شیخ مبارک اور ان کے دونوں بیٹوں فیضی اور ابوالفضل سے بڑی مدد ملی، چنانچہ اس سیاسی اتحاد کے لیے مشہور صوفی بزرگ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے عقیدہ وحدت الوجود کو فکری اساس بنایا گیا۔ وحدت الوجود کا یہ فکر مسلمانوں کے حکمران طبقوں میں پہلے سے موجود تھا اور تصوف کی وجہ سے اسے بڑی مقبولیت حاصل تھی۔ ہندوؤں کے ہاں بھی یہ فکر تھا۔ اس اشتراک ذہنی کو اکبری سیاست کی اساس مانا گیا اور مذہب اسلام کی برتری جو اب تک حکومت کا دستور تھی اور غیر مسلم اس حکومت میں برابر کے شریک نہ تھے، اس کے بجائے اسلام بحیثیت ایک دین کے تو برابر اور اعلیٰ ہی تسلیم کیا گیا لیکن حکومت کا دین پہلے کی طرح اسلام نہ رہا۔ اکبر اب صرف مسلمانوں کا بادشاہ نہ تھا بلکہ سارے ہندوؤں کا فرماں روا تھا اور ساری رعایا بادشاہ کی نظروں میں یکساں اور مساوی تھی۔

وحدت الوجود کے عقیدے کے یہ معنی ہیں کہ سارے مذاہب ایک ہی صداقت کی مختلف تعبیریں ہیں، فرق صرف شکلوں کا ہے، اب یہ مانا کہ اصل دین ایک ہی ہے لیکن اس کا پتہ کیسے چلایا جائے کہ اصل دین کیا ہے۔ اور پھر وہ کون سی صداقت ہے جس کی یہ تعبیر ہیں۔ اور وہ اصول و مبادی کیا ہیں، جو سب مذاہب میں مشترک ہیں۔ شیخ ابن عربی اور ان کے پیروؤں کے نزدیک اسلام ہی اس سچائی کا معیار ہے، یہی ایک کسوٹی ہے جس پر سب دین پرکھے جاسکتے ہیں اور تمام مذاہب میں اس کی حیثیت ایک میزان کی ہے، وحدت الوجود کو اس

طرح ماننے سے نعوذ باللہ اسلام کی برتری کا انکار لازم نہیں ہوتا، بلکہ اس سے اسلام کی حقانیت اوراجاگر ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ شیخ اکبر ابن عربی جو مسلمانوں میں اس فکر کے بانی اور مبلغ ہیں، ان کی اپنی زندگی، اتباع حدیث کا نمونہ تھی۔ چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں کہ ہر حقیقت جو خلاف شریعت ہو، گمراہی ہے۔

یہ ہے عقیدہ وحدت الوجود کی اصل حقیقت جس پر اکبر کے نئے رجحان فکر کی، جسے دین الٰہی کا نام دیا گیا، بنا پڑی۔ اس ضمن میں اکبر نے جو سیاسی مسلک اختیار کیا، وہ بھی کچھ تشریح چاہتا ہے۔ بات یہ ہے کہ اکبر سے پہلے ہندوستان میں جہاں تک اصول کا تعلق ہے مسلمانوں کی بحیثیت ایک مذہبی گروہ کے حکومت تھی، جو شخص بھی مسلمان ہوتا قانوناً اس مذہبی حکومت کا رکن سمجھا جاتا۔ غیر مسلم کی حیثیت اس میں ذمی کی ہوتی یعنی وہ جزیہ دے کر اس میں رہ سکتا تھا۔ بے شک انصاف پسند بادشاہ رعیت کے ہر فرد سے برابر انصاف کرتے تھے لیکن جہاں تک نظام حکومت کا تعلق تھا، وہ مذہبی تھا اور غیر مسلم اس میں ثانوی حیثیت رکھتے۔ اکبر کی کوشش یہ تھی کہ وہ اس مذہبی حکومت کو دنیوی حکومت میں تبدیل کردے، دوسرے لفظوں میں اکبر نے یعنی ایک خاص مذہبی گروہ کی حکومت کے بجائے ریاست کو ملک میں تمام بسنے والوں کی نمائندہ اور ترجمان بنانے کے تصور کو جس پر یورپ میں انقلاب فرانس کے بعد عمل ہوا اور اسلامی ملکوں میں آج اس کو دستوری حیثیت دی جارہی ہے، سولھویں صدی کے وسط میں ہندوستان میں نافذ کیا۔

اکبر کا یہ اقدام بُرا تھا یا اچھا۔ اس کا اندازہ آپ اس زمانے کے حالات سے لگایئے۔ اکبر کے ہم عصر عثمانی سلاطین کا ذکر ہے کہ ان کی ایران کے حکمرانوں سے سخت خون ریز جنگیں رہتیں، اتفاق سے عثمانی ترک سنی تھے اور ایران کی حکومت کا مذہب شیعہ تھا۔ چنانچہ ترکی اور ایران کی جنگ سنی اور شیعہ کی جنگ بن گئی اور اس سے مسلمانوں کے ان دونوں فرقوں میں اتنی منافرت پیدا ہوگئی کہ ایک دفعہ سلطان سلیم عثمانی نے اپنی رعایا کے ایک بہت بڑے گروہ کو جس کی تعداد کئی ہزار تک پہنچی تھی، محض اس بنا پر قتل کرادیا کہ وہ شیعہ تھے اور سنی حکومت ان پر اعتماد نہ کرسکتی تھی۔ صفوی شیعی فرماں رواؤں نے بھی سرزمین ایران کو سنیوں سے پاک کرنے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھی۔ اسی طرح اس زمانے میں یورپ کے کسی ملک میں اگر حکمران کیتھولک فرقے کا ہوتا تو پروٹسٹنٹ کی شامت آجاتی اور اگر کہیں پروٹسٹنٹ برسراقتدار آجاتے تو کیتھولک پر بے پناہ مظالم توڑے جاتے۔ الغرض اس وقت یورپ میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ، مشرق وسطٰی میں شیعہ، سنی اور ادھر ہندوستان میں شیعہ سنی کے علاوہ ہندوؤں اور مسلمانوں کا جھگڑا تھا۔ اکبر یہ چاہتا تھا کہ ملک کی سب رعایا بلاتمیز مذہب وملت حکومت کو اپنا سمجھے اور ایک گروہ دوسرے مذہبی گروہ پر جبر واستبداد نہ کرسکے اور نہ مذہب کی بنا پر ان پر اپنی حاکمیت وبرتری جتلائے۔ بعد میں یورپ والوں نے تو ان مذہبی نزاعات کا یہ حل نکالا کہ حکومت کو مذہب سے بالکل بے تعلق کردیا۔ ان کے ہاں آہستہ آہستہ حکومت کا دائرہ وسیع ہوتا چلا گیا کہ مذہب سمٹ سمٹا کر صرف شخصی زندگی تک محدود ہوگیا۔ لیکن آخر شخصی زندگی بھی کسی نہ کسی حد تک تو اجتماعی زندگی ہی کا پرتو ہوتی ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ یورپ

میں انسانوں کی عملی زندگی میں مذہب کا وجود اور عدم وجود یکساں ہوکر رہ گئے، جب عمومی زندگی اخلاقی ضابطوں سے آزاد ہوگئی اور فرد قومی اخلاق کے شکنجے میں کسا گیا تو نتیجہ یہ نکلا کہ ایک قوم دوسری قوم کے ساتھ معاملہ کرنے میں کسی ایسے اصول اور قواعد کی پابندی نہ رہی، جو دونوں میں مشترک ہوتے ہوئے اور دونوں اسے احترام کی نظروں سے دیکھتے۔ مذہبی نزاع کو مٹانے کا یہ طریقہ لابدی طور پر مذہب کو سرے سے ختم کرنے کا سبب بنتا ہے۔ اور مذہب کو انسانوں کی زندگی سے ناپید کرنا ان کی مشکلات کو کم نہیں کرتا۔ بلکہ ان مشکلات میں اور اضافہ کرتا ہے کیونکہ ایک فرد پر تو وہ جماعت جس میں وہ رہتا ہے، دارو گیر کرسکتی ہے اور جماعت پر کل قوم کے اخلاقی ضابطے اثر انداز ہوسکتے ہیں، لیکن قوموں کو آپس میں معاملات میں کسی اصول کا پابند بنانے کے لیے ایسے اخلاقی ضابطوں کی ضرورت پڑتی ہے جو سب قوموں میں مشترک ہوں۔ سب قومیں ان کی صداقت کو تسلیم کرتی ہوں اور سب کا ان پر اتفاق ہوسکتا ہو۔

اہل یورپ نے رعایا کے مذہبی جھگڑوں کو ختم کرنے کے لیے سیاست کا رشتہ مذہب سے بالکل قطع کر دیا، ان کے برعکس اکبر نے ان نزاعات کو سلجھانے کے لیے مذہب کا انکار نہیں کیا، بلکہ الٹا اپنی سیاست کی بنیاد مذہب پر رکھنے کی کوشش کی۔ لیکن یہ مذہب کسی ایک گروہ، جماعت یا قوم کا مذہب نہ تھا بلکہ اس کے نزدیک یہ مذہب تھا اپنے وسیع ترین معنوں میں اور اپنی عمومی حیثیت کے اعتبار سے۔ اس مذہب سے مراد انسانیت کے وہ اخلاقی اصول تھے جو سب مذاہب میں موجود ہیں اور اس کی بنیاد یہ خیال تھا کہ ہر قوم کو ایک ہی سرچشمۂ ہدایت سے وقتاً فوقتاً خدا کا پیغام ملتا رہا۔ گو مرور زمانہ کی وجہ سے بعد میں لوگوں میں اس پیغام کی شکلیں مسخ کر دی ہیں، لیکن پھر بھی ان میں اصل کا پتہ مل سکتا ہے۔ یہ ہے اکبر کے دین الٰہی کا تصور اور اسی کو اکبر نے سلطنت کا مذہب بنانے کی کوشش کی۔

ممکن ہے اس سے کسی کو یہ غلط فہمی ہو کہ ہمارے نزدیک مذہبی حکومت مذموم ہے اور اس کے مقابلہ میں دنیاوی حکومت کو ہم بہتر سمجھتے ہیں، دراصل یہاں مذہبی حکومت اور دنیاوی حکومت کا مقابلہ یا ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا مقصود نہ تھا۔ مذہب میں جب تک کہ انقلاب کی روح باقی رہتی ہے، اس کی بنیادوں پر جو بھی حکومت بنے وہ بہترین حکومت ہوتی ہے۔ اس قسم کی مذہبی حکومت کے ارکان اور کارکنوں کی زندگیوں میں چونکہ نئے مذہب نے ایک انقلابی روح پھونکی ہوتی ہے اس سے وہ اس روح کو عام کرنے اور اسے دوسروں تک پہنچانے میں غیر معمولی جوش وخروش سے سرگرم کار رہتے ہیں۔ ان کا نصب العین حکومت نہیں ہوتی، بلکہ وہ اسے 'محض اعلائے کلمۃ الحق' کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ اس طرح کی حکومتیں ہر انقلاب کے بعد معرض وجود میں آتی ہیں، گو ان کی عمر زیادہ نہیں ہوتی لیکن ان کا اثر بعد میں صدیوں تک اپنا کام کرتا رہتا ہے۔ ان حکومتوں کو مذہبی حکومتیں کہہ لیجیے یا انھیں انقلابی حکومتوں کا نام دیجیے، بہرحال ان کے اچھا ہونے سے کون سا صحیح العقل انسان ہوگا جو انکار کرے، لیکن جب مذہب کسی ایک جماعت یا مخصوص قوم کا اجتماعی دین بن جائے اور اس میں خود کو بدلنے اور دوسرے کو

تبدیل کرنے کا جنون یا انقلابی جذبہ سرد پڑ جائے، اس وقت اس مذہب کے ہاتھ میں زمام اقتدار دے دینا دراصل قوم کے رجعت پسند طبقہ کو حکومت سونپ دینا ہوتا ہے۔ اور رجعت پسند طبقہ کی حکومت اور پھر جب وہ مذہب کا نام لیوا بھی ہو، خدا اس کے شر سے ہر قوم کو مامون رکھے۔

جب مذہب اس طرح سے رجعت کا پشتیبان بن جائے اور ترقی دشمن طبقے اس مذہب کی پناہ ڈھونڈیں، رجعیت مذہب محض رسوم کا نام ہو اور اس میں ولولہ انقلاب ناپید ہو جائے۔ اس وقت مذہب کا نام لے کر توسن اقتدار پر ہاتھ ڈالنے والے اکثر رجعت پسند افراد ہوتے ہیں۔ ممکن ہے وہ زبان سے بڑے ترقی پسند بنیں، لیکن ان کا عمل عموماً ترقی کے خلاف جاتا ہے، چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ ترکی میں، مصر میں، ایران میں، اور مراکش میں جن لوگوں نے ان آخری سالوں میں مذہب کے نام سے اپنی قوموں کو پکارا، وہ آخر میں اپنی قوموں کی آزادی اور ترقی کے دشمن ثابت ہوئے اور جمہور نے یا تو انہیں بیخ و بن سے اکھاڑ کر ارض وطن سے باہر پھینک دیا۔ یا انھیں اس قابل نہ چھوڑا کہ کوئی ان کی طرف دیکھے یا ان کی بات سنے۔

اکبر کے دین الٰہی کا یہ اساسی فکر تھا۔ جہاں تک اصل فکر کا تعلق ہے، اکبر کے مشیروں کی اصابت رائے پر شک کرنا صریحاً ناانصافی ہوگی۔ ہندوستان ایسے براعظم میں جہاں اتنی مختلف قومیں اور اتنے مختلف مذاہب ہیں اور پھر ملک اتنا وسیع اور قوموں کی آبادی اس قدر زیادہ ہے کہ نہ ایک قوم دوسری قوم کو اپنے اندر ضم کر سکتی ہے اور نہ اس کا فنا کرنا اس کے لیے ممکن ہے۔ اس براعظم میں اگر کوئی حکومت خدا کی اتنی مخلوق کو اپنے قابو میں رکھ سکتی ہے تو یا تو وہ انگریزوں کی طرح کوئی ایسی حکومت ہو سکتی ہے جو کسی مذہب کو بھی قابل التفات نہ سمجھے اور سیاست کو صرف اپنے مخصوص مفاد کا تابع بنائے اور یا پھر اکبر جیسی حکومت ہو، جو سب مذاہب کی اصل کو ایک جانے اور ہر قوم کو اجازت دے کہ وہ اپنی اپنی شریعت کے مطابق زندگی بسر کریں لیکن مذہب کی صحیح روح سے منحرف نہ ہوں۔

اکبر کے زمانے میں ہندوستان کی اسلامی حکومت جس ارتقائی دور میں پہنچ چکی تھی، اس وقت ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک مشترک فکر کے تابع کر کے ان میں سیاسی وحدت پیدا کرنا حالات کا طبعی تقاضا تھا۔ اگر اس مشترکہ فکر کو سلیقہ سے خیال سے عمل کی دنیا میں لایا جاتا تو نہ اتنی بدعنوانیاں پیدا ہوتیں، نہ اسلام کی برتری پر کوئی حرف آتا اور نہ مسلمانوں کے حکمران طبقے بدظن ہوتے لیکن بدقسمتی یہ تھی کہ اس فکر کی داغ بیل دربار شاہی میں پڑی، اس لیے اول روز سے اس میں خرابیاں پیدا ہو گئیں۔ اس کے کئی ایک اسباب تھے۔ سب سے بڑا سبب تو یہ تھا کہ چونکہ بادشاہ اس نئے فکر کا داعی تھا اس لیے منفعت طلبوں کو موقع مل گیا اور خلوص کے بجائے محض دنیوی اعزاز کے لیے لوگ ہاں میں ہاں ملانے لگے۔ اس خلفشار کا ایک سبب اور تھا۔ دین الٰہی کے بانیوں نے مختلف مذاہب میں وحدت فکر تو ڈھونڈھ لی، لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ضروری تھا کہ ہر مذہب زندگی گزارنے کے لیے جو ضابطے مقرر کرتا ہے ان کی حیثیت اور ضرورت کو بھی سمجھا جاتا۔ بے شک وحدت ادیان اپنی جگہ پر ٹھیک ہے

لیکن ہر دین کی شریعت کے قاعدوں اور قوانین کی پابندی کے بغیر جماعتی زندگی بھی تو قائم نہیں رہ سکتی۔

الغرض دین الٰہی کے داعیوں نے 'شرع ومنہاج' کی اہمیت کو صحیح طور پر محسوس نہ کیا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ارباب فکر پر تو یہ حقیقت عیاں ہو، لیکن عام پیروؤں نے اخلاقی ضابطوں سے بچنے کے لیے شریعت سے عمداً بے پروائی برتی ہو۔ بہرحال وجہ کوئی ہو، اکبر کے دین الٰہی کو اس انتشار سے بڑا گزند پہنچا۔ اکبر اور اس کے درباریوں کے متعلق یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ وہ علی الاعلان شریعت کا مضحکہ اڑاتے تھے۔ قیاس غالب یہ ہے کہ اس فکر کے ممتاز افراد مذہب کی تضحیک اور اس سے استہزا روا نہ رکھتے ہوں گے۔ چنانچہ اکثر دیکھنے میں آیا کہ کسی نئی تحریک کے دوسرے درجے کے داعی ہی پہلی تحریکوں کا مذاق اڑانے میں پیش پیش رہتے ہیں۔ مثلاً اشتراکیت کے بڑے رہنما مذہب کے خلاف اس طرح کی بے سروپا باتیں نہیں کرتے جس طرح عام پروپیگنڈا کرنے والے کیا کرتے ہیں۔ ممکن ہے کہ اس قسم کی فضا اکبر کے دربار شاہی میں پیدا ہوگئی ہو، نیز مذہبی طبقوں کی طرف سے جتنی مخالفت بڑھتی گئی ہوگی، اسی نسبت سے نئی تحریک کے کارکن بھی تضحیک اور استہزا پر آئے ہوں گے۔

دراصل ضرورت اس وقت اس امر کی تھی کہ وحدت ادیان کے ساتھ ساتھ یہ حقیقت بھی ملحوظ رہتی کہ سارے مذاہب کے بنیادی اصول تو ایک ہو سکتے ہیں لیکن ہر مذہب کی اپنی ایک ظاہری شکل ہوتی جو احکام اور قوانین کی شکل میں ہمارے سامنے آتی ہے اور ہر قوم کے افراد ان کے پابند رہ کر ہی اپنی زندگی کو مفید اور باکار بنا سکتے ہیں۔ قرآن کی زبان میں یوں کہہ لیجیے کہ ساری دنیا کا دین تو ایک ہی ہے لیکن اس کی شریعتیں الگ الگ ہیں۔ اگر وحدت ادیان سے یہ سمجھ لیا جائے کہ ان ادیان کی مختلف شریعتیں بے کار محض ہیں تو اس سے زندگی بے ضابطہ ہو جاتی ہے اور کوئی انسانی جمعیت بن نہیں سکتی اور اس طرح شریعتوں کا انکار آگے چل کر اصل دین کا انکار ہو جاتا ہے۔ چنانچہ شریعت اور اصل دین یعنی حکمت کے اس فرق کو ملحوظ نہ رکھنے سے اکبری عہد میں ساری ابتری پھیلی۔ چاہیے تو یہ تھا کہ ادیان کی وحدت کا فکر بھی موجود رہتا اور مختلف مذاہب کے قوانین کی علیحدگی کی حیثیت کو بھی برقرار رکھا جاتا۔ ہندوؤں کے لیے ان کا قانون نافذ ہوتا اور مسلمان اپنی شریعت پر چلتے۔ دین الٰہی کے اس اضطراب فکری نے نہ ہندوؤں کو اپنی طرف کھینچا اور نہ مسلمان ادھر مائل ہوئے اور مسلمان کے حکمران طبقے تو اس سے اور بھی بدک گئے اور ان میں ردعِمل کے طور پر ایک اور فعال تحریک پیدا ہوئی جس کی قیادت امام ربانی نے فرمائی لیکن اس تحریک کو سمجھنے کے لیے کچھ تفصیل کی ضرورت ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، اس وقت ہندوستانی مسلمانوں کے دو گروہ تھے، ایک ملکی اور دوسرا غیر ملکی۔ شیر شاہ نے ملکیوں کی مدد سے غیر ملکی مغلوں کو شکست دی تھی۔ ہمایوں نے پھر غیر ملکیوں کی امداد سے دہلی کی سلطنت پر قبضہ کر لیا۔ اکبر نے اپنی حکومت کی جڑیں مضبوط کرنے کے لیے راجپوتوں سے معاملہ کیا اور اس طرح مغلوں کے تخت و تاج کے لیے نئے محافظ پیدا ہو گئے۔ جب دین الٰہی کا چرچا ہوا تو خاص طور پر غیر ملکی اور جو اُن کے ہم خیال ملکی مسلمان تھے، انھوں نے محسوس کیا کہ سلطنت میں ہندو تو برابر کے شریک تھے ہی اب

توان کی مذہبی برتری، جو انھیں ہندوؤں پر حاصل تھی، وہ بھی خطرے میں ہے۔ اس خیال نے غیر ملکی حکمران طبقوں کو چوکنا کر دیا اور ان کے دماغوں میں ایک عام ہلچل پیدا ہو گئی۔

غیر ملکی حکمران طبقوں کا سیاسی اور فکری مرکز بخارا تھا۔ بخارا کی فقہ، بخارا کا علم کلام اور بخارا کے علما کی کتابیں ہندوستان میں آئیں اور یہی مدرسوں کا نصاب بنا۔ علم وفقہ کی طرح بخارا سے حکمرانوں کے گروہ بھی آتے رہتے تھے۔ اکبر کے عہد تک یہ ہوتا رہا کہ جب کبھی ہندوستان میں مسلمانوں کی قوت کمزور پڑتی تو اس نواح سے تازہ دم مسلمان آجاتے اور اسلامی حکومت کے لیے یہ لوگ تقویت کا باعث بنتے۔ اکبر نے جب ہندوؤں کو مراعات دیں اور ایک حد تک مذہب میں ان کا مساوی درجہ ماننے کی بھی جرأت کی تو ان غیر ملکی اور ان کے ہم خیال مسلمانوں میں بڑی بے چینی پھیلی۔ دوسری بات یہ ہوئی کہ اکبری سیاست کو چلانے میں شیعوں کا بھی بڑا ہاتھ تھا۔ بخارا چونکہ سنیوں کا مرکز تھا اور یہ لوگ شیعیت کی مخالفت میں بڑے سرگرم بھی تھے۔ یہاں تک کہ بخارا میں تصوف کا جو نقشبندی طریقہ رائج تھا اس میں بھی شیعوں کے خلاف کافی رجحان موجود ہے۔ شیعہ سمجھتے تھے کہ وہ اکبری سیاست کی تائید کر کے دربار سے بخاری اور سنی اثر کو کم کر سکیں گے، چنانچہ جب اکبر کے خلاف ردِعمل ہوا تو شیعوں اور ہندوؤں دونوں پر عتاب آیا اور سنی حکمران طبقے دونوں کے مخالف ہو گئے۔ ہندو تو سیاسی اقتدار میں ان کے مدمقابل بن رہے تھے، اس لیے ان سے یہ لوگ ناراض تھے اور شیعوں سے بخارا کے ترکمانوں کی پرانی چشمک تھی۔ اسلام سے پہلے بھی ایران اور توران کی آویزش رہی، اسلام لانے کے بعد اس دور میں شیعہ کشمکش ایک طرف اور ہندو اور مسلم طبقوں کی رقابت دوسری طرف۔ یہ حریف طاقتیں تھیں جن کو اکبر نے قابو میں رکھنے کی کوشش کی تھی۔ وہ اس میں بہت حد تک کامیاب رہا، جہانگیر اور شاہجہان کے عہد میں بھی یہ توازن ایک حد تک قائم رہ سکا۔ لیکن اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں تورانیوں کا پلہ بھاری ہو گیا اور شیعہ اور ہندو دونوں عالمگیری سیاست سے برگشتہ خاطر ہو گئے۔

[بشکریہ 'تجزیات آن لائن'، یکم اکتوبر ۲۰۱۷ء]

ہندوستانی اسلام اور اصلاحی تحریکیں

اصغر علی انجینئر

اسلام اور ہندوستان کا تعلق قدیم بھی ہے اور گہرا بھی۔ جنوبی ہند میں مالا بار علاقے سے عربوں کا رشتہ اسلامی عہد سے قبل سے تھا۔ عرب تاجر اکثر یہاں آیا کرتے تھے اور طلوع اسلام کے ساتھ ہی عربوں نے جنوبی ہند کے اس علاقے میں اسلام کی تبلیغ شروع کردی تھی۔ شمالی ہندوستان میں بھی آٹھویں صدی کے اختتام تک اسلام سندھ اور پنجاب کے علاقے میں پھیلنا شروع ہوگیا تھا۔ اس لیے یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اسلام اور ہندوستان کا تعلق بہت قدیم ہے۔ یہ تعلق بہت گہرا بھی رہا ہے۔ اسلام کی جڑیں ہندوستان میں جو آٹھویں صدی سے پھیلنا شروع ہوئی تھیں، ۱۳ویں اور ۱۴ویں صدی تک بہت مضبوط ہوگئی تھیں۔ ابن بطوطہ جو محمد بن تغلق کے عہد میں (۱۳۲۵-۱۳۵۱ء) میں ہندوستان آیا، اپنے سفرنامے میں دہلی کو عالم اسلام کا سب سے عظیم شہر قرار دیتا ہے۔ دہلی کی حیثیت اس دور میں قاہرہ، دمشق اور بغداد سے بھی بڑھ کر تھی، کیوں کہ ابن بطوطہ نے یہ بات ان تمام شہروں کی سیاحت کرنے کے بعد لکھی تھی۔ چنگیزی حملوں کی تباہی سے تنگ آ کر مغربی ایشیا سے لاکھوں لوگ ہندوستان میں پناہ گزیں ہونے چلے آئے تھے اور اس میں اس دور کے بڑے بڑے دانشور اور صوفیا بھی شامل تھے۔ ہندوستان صوفیا کا بھی بڑا مرکز بنتا جا رہا تھا۔

دہلی، لاہور اور ملتان جیسے شہروں میں علما، صوفیا اور شعرا حضرات کی کثیر تعداد پائی جاتی تھی۔ ملتان میں تو شیخ بہاء الدین زکریا کی مشہور خانقاہ تھی (شیخ بہاء الدین کا انتقال ۱۲۶۱ء میں ہوا تھا)، جہاں دور دور کے علاقوں سے صوفیا اور شعرا کھنچے چلے آتے تھے۔ مشہور صوفی شاعر عراقی (متوفی ۱۲۸۳ء) اسی خانقاہ کی پیداوار تھے۔ صوفیا نے ہندوستان کے عوام میں اسلام پھیلانے کی کامیاب کوشش کی۔ اس معاملے میں یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ صوفیا علما سے زیادہ کامیاب رہے۔ علما کا زور ہمیشہ 'کتابی مذہب' (Book View of Religion) پر رہا، جب کہ صوفیا کا زور 'عوامی مذہب' (Folk View of Religion) پر ہوتا تھا۔ مذہب کی جانب اپروچ کا یہ فرق بڑا اہم فرق ہے، خاص کر اگر کسی مذہب یا نظریے کی تبلیغ عوام میں کی جا رہی ہو۔

کتابی مذہب میں زور ماورائی سوالات (ماورائی مرکب Transcendental Complex) اور شرعی قوانین پر ہوتا ہے؛ جب کہ عوامی مذہب میں زور عملی پہلوؤں (Pragmatic Complex) پر ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ عوامی مذہب میں توہمات، مقامی رسوم اور عقائد شامل ہوتے ہیں جو کتابی مذہب (جن میں الٰہیات اور مابعد الطبعیات سے متعلقہ مسائل پر زور ہوتا ہے) سے ٹکراتے ہیں۔ علما کتابی مذہب پر زور دیتے ہیں اور جو بات بھی اس سے متصادم ہوتی ہے، وہ اس کے خلاف نبرد آزما ہو جاتے ہیں۔ صوفیا اس کے برخلاف عوامی مذہب کا نہ صرف احترام کرتے ہیں بلکہ اس کے بعض عقائد اور رسوم کو اپنا لیتے ہیں اور اس طرح اپنی عوام دوستی اور انسان دوستی کا ٹھوس ثبوت دیتے ہیں۔ چنانچہ مشہور ہے کہ صوفی حمیدالدین ناگوری (متوفی ۱۲۷۴ء) نے اپنے شہر کے ہندوؤں کے جذبات کا احترام کرتے ہوئے گوشت کھانا ترک کر دیا تھا۔ خواجہ حسن نظامی نے اپنی کتاب 'فاطمی دعوت اسلام' میں خاص طور سے گجرات کے صوفیا کا تذکرہ کیا ہے جنھوں نے عوامی رسوم کو اختیار کر کے اسلام کو مقبول عام بنایا۔

وحدت الوجود کا عقیدہ عوامی سطح پر اسی انسان دوستی اور عوام دوستی کا علمبردار رہا ہے اور بالآخر یہ وحدت ادیان کی طرف لے جاتا ہے۔ صوفیا نے ہندو مذہب کی مقدس کتب اور مذہبی تصورات کا احترام کرنا اپنا فرض سمجھا اور قرآن مجید کی آیتوں، مثلاً وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَاد (سورہ الرعد: آیت ۷) یا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خلَا فِيهَا نَذِير (سورہ فاطر: آیت ۲۴)، کوئی نذیر ایسی نہیں جس میں کوئی نذیر (یعنی انجام کار سے ڈرانے والا) نہ گزرا ہو وغیرہ سے احترام مذاہب کا ثبوت پیش کیا۔ سترھویں صدی کے ایک صوفی حسین عنبر خان نے بھگود گیتا کی مراٹھی میں تفسیر لکھی جو 'عنبر حسینی' کے نام سے مشہور ہوئی۔ ہمیں سفینۂ خوش گو سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ بیدل جو مشہور صوفی شاعر تھے، ہندو فلسفے میں گہری دلچسپی رکھتے تھے اور انھیں مہابھارت زبانی یاد تھی۔ شیخ کلیم اللہ دہلوی اپنے مرید شیخ نظام الدین اورنگ آبادی کے نام اپنے رسالے میں صلح کُل کے اصول پر زور دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ہر مذہب وقوم کے افراد پر خانقاہ کے دروازے کھلے رکھنا اور ہندوؤں اور مسلمانوں کے ساتھ معاملات میں برابری کا سلوک کرنا۔

لیکن علما جو مذہب کی طرف کتابی رویہ اختیار کیے ہوئے تھے، صوفیا کے صلح کُل اور وحدت الوجود کے نظریے سے نالاں تھے۔ ان کے نزدیک ہر وہ شخص کافر اور قابل ملامت سمجھا جاتا تھا جو ان کے کتابی مذہب کے معیار پر پورا نہ اترتا ہو۔ مذہب ان کے نزدیک زندہ اور حرکت پذیر قوت نہیں بلکہ محض چند ظاہری شرعی پابندیوں کا نام رہ گیا تھا۔ عوام میں صوفیا اپنے رویے کی وجہ سے خاصے مقبول ہوئے تھے اور ان کے آستانوں پر لاکھوں لوگ اپنا سر جھکاتے تھے۔ علما میں صوفیا کی طرف رشک کا جذبہ پیدا ہوتا تھا۔ صوفیا کی مقبولیت کی ایک اور وجہ تھی اور وہ یہ کہ وہ شہنشاہ و سلاطین کے جابرانہ نظام (اسٹبلشمنٹ) سے عموماً اپنے آپ کو دور رکھتے تھے، جب کہ علما کا دامن اقتدار کی ہوس سے اکثر آلودہ رہتا تھا۔ علما سلاطین کے درباروں سے وابستہ ہو کر اقتدار کو حاصل کر لیتے تھے لیکن عوام میں مقبولیت حاصل کرنے سے قاصر تھے۔

جب بھی صوفیا کی مقبولیت بڑھی، علما نے مذہب کو آلودگیوں سے پاک کرنے کی تحریک چلائی۔ وحدت ادیان کے لیے اکبر کی کوششوں کو ملا عبدالقادر بدایونی نے ہمیشہ معاندانہ نظروں سے دیکھا۔ جہانگیر کے زمانے میں حضرت مجدد الف ثانیؒ نے مذہب کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ شیخ احمد سرہندی نے خاص طور سے نظریۂ وحدت الوجود کی مخالفت کی اور اس کی جگہ وحدت الشہود کا نظریہ پیش کیا۔ شیخ احمد سرہندی صوفیا کے صلح کُل اور دیگر ادیان کے ساتھ برابری کے سلوک کے مخالف تھے۔ ان کے نزدیک وحدت الوجود کا نظریہ اس رویے کی بنیاد تھا، اسی لیے اس کے مقابلے میں انھوں نے وحدت الشہود کا نظریہ پیش کیا اور شریعت کے تقدم پر زور دیا۔ انھوں نے مجدد ہونے کا دعویٰ کیا اور مذہب کی اصلاح وتجدید کی تحریک چلائی لیکن یہ اصلاحی تحریک اگر عوام دشمن نہیں تو عوام دوست بھی قرار نہیں دی جاسکتی۔ اس تحریک میں صوفیا کے برخلاف ہندو مسلم کی تفریق پر زور تھا۔ مذہب کی اصلاح کے لیے شیخ سرہندی نے مختلف علما اور اپنے دور کے منتخب افراد کو سینکڑوں کی تعداد میں خطوط لکھے اور ان خطوط میں 'اتباع سنت' پر زور دیا۔ انھوں نے اپنے کئی شاگردوں کو سارے ہندوستان میں پھیل کر اتباع سنت اور شریعت کی طرف واپسی کی تبلیغ کرنے کو کہا۔

ظاہر ہے شیخ سرہندی اپنی اس اصلاحی تحریک کے باعث علما کے حلقوں میں اور مذہب پرست حلقوں میں مقبول ہوئے۔ اس قسم کی تحریکیں سیاست سے اپنا دامن نہیں بچاسکتیں۔ دربار کے بعض امرا جن کی دوسرے امرا سے اقتدار کی رسہ کشی ہوتی ہے، ایسی تحریکوں کو اپنی اقتدار کی جنگ کا آلہ کار بناتے ہیں۔ اکبر کے دربار میں بھی ابوالفضل اور فیضی کے بڑھتے ہوئے اثر ورسوخ کی مخالفت کے لیے ان کے وحدت ادیان کے نظریے کی مخالفت ملا عبدالقادر بدایونی جیسے علما نے کی تھی۔ شیخ سرہندی کی تحریک میں بھی جہانگیری دربار کے امرا شریک تھے۔ یہاں اس تحریک کے سلسلے میں ایک خاص بات قابل ذکر ہے۔ یہ تحریک بالکل ہی رسمی معنی میں شریعت اور سنت کے اتباع پر زور دیتی تھی۔ ابتدائی دور کے اسلام میں جاگیردارانہ نظام کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں تھی بلکہ اس دور میں زمین کی ملکیت کے تصور میں بھی سخت اختلاف تھا، حضرت عمرؓ نے بعض صحابہ کی اس بات کا ماننے سے قطعاً انکار کردیا تھا کہ مفتوحہ ممالک کی اراضی کو دوسرے مال غنیمت کی طرح ان کی ملکیت قرار دیا جائے اور ان میں تقسیم کردیا جائے۔ حضرت عمرؓ نے مجلس شوریٰ میں زمین کی ملکیت کے سلسلے میں جو تقریر کی تھی وہ ہماری توجہ چاہتی ہے:

> یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ میں اس زمین کو آپ ہی لوگوں میں تقسیم کردوں اور بعد والوں کو ایسی حالت میں چھوڑ دوں کہ ان کا اس میں کچھ حصہ نہ ہو۔ کیا آپ لوگوں کا یہ مقصد ہے کہ اس کی آمدنی ایک محدود طبقے میں سمٹ کر رہ جائے اور اسی طبقے میں نسل درنسل منتقل ہوتی رہے؟ اگر ایسا میں نے کردیا تو سرحدوں کی حفاظت کس مال سے کی جائے گی؟ بیواؤں اور حاجت مندوں کی کفالت کہاں سے ہوگی۔ مجھے اس کا بھی اندیشہ ہے کہ بعض لوگ پانی کے بارے میں آپس میں فساد کرنے لگیں گے۔

جا گیردارانہ نظام پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا تقی امینی لکھتے ہیں:

اس کے بعد زمینداری و جاگیرداری نے یہاں تک ترقی پائی کہ اللہ کی زمین جو سب میں مشترک تھی اور جس کے مساویانہ حیثیت سے سب حقدار تھے، زمینداروں اور جاگیرداروں کے ایک محدود طبقے میں سمٹ کر رہ گئی اور کاشتکاروں کا طبقہ جبر و تحکم کے شکنجہ میں جکڑا ہوا ہر قسم کے وحشیانہ مظالم برداشت کرنے پر مجبور ہوگیا۔ اس کے لیے نہ آزاد کاشتکار جیسے حقوق باقی رہے اور نہ رعایا کے ابتدائی حقوق بلکہ وہ اپنی فطری صلاحیت اور طبعی استعدادوں کو چھوڑ کر زرعی غلام میں تبدیل ہوگیا۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن جاگیردارانہ معاشرہ کے متعلق کہتے ہیں:

معاوضے کی ایک شکل زمین کو بٹائی پر دینے کے سلسلے میں پیدا ہوئی ہے۔ زمینداری اور جاگیرداری نے مسلمانوں کے معاشرے کو جس طرح گھن لگایا ہے، اس کے پیش نظر ان احادیث کا بغور مطالعہ اور زیادہ ضروری ہے۔ مؤطا امام مالکؒ، صحیح بخاری، صحیح مسلم اور صحاح کی تمام کتابوں میں زمین کو بٹائی پر دینے (یعنی مزارعہ یا محاقلہ) اور نقد لگان پر اٹھانے (کراء الارض، لفظی معنی میں زمین کا کرایہ لینا یا مخابرۃ) کی صریح ممانعت آئی ہے۔ صحاح کی ان تمام کتابوں میں اس ممانعت کے لیے، نھیٰ عن کراء الارض نھیٰ عن المخابرہ و المحاقلہ وغیرہ کے عنوانات سے مستقل ابواب ان احادیث پر مشتمل ہیں... معاملات میں شاذ ہی ایسی صورتیں ہیں جہاں ان احادیث کی شہرت اس قدر حد تواتر کے قریب پہنچ گئی ہو۔ بہ تغیر الفاظ و عبارت ان تمام احادیث کا ماحصل صحیح مسلم کی حدیث کے الفاظ میں یہ ہے کہ: حدثنا ابن نمیر حدثنا ابی حدثنا عبدالملک عن عطا۔ عن جابر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کانت لہ ارض فلیزرعھا فان لم یستطع ان یزرعھا و عجز عنھا فلیمنحھا اخاھا المسلم ولا یواجرھا ایاہ (صحیح مسلم کتاب البیوع باب کراء الارض) یعنی حضرت جابر سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کے پاس زمین ہو، اسے چاہیے کہ کاشت کرے اور اگر وہ کاشت نہیں کر سکتا اور اس کی (پوری) کاشت پر قادر نہ ہو تو اسے چاہیے کہ وہ زمین (یا زمین کا حصہ) اپنے بھائی کو ہبہ کر دے یا عاریتاً دے دے اور اس کی اجرت (کسی شکل میں) نہ لے۔

محولہ بالا اقتباسات سے صاف ظاہر ہے کہ اسلام میں جاگیرداری کے لیے قطعاً کوئی جواز نہیں ہے اور مغلیہ سلطنت کی بنیاد ہی جاگیردارانہ نظام پر تھی جس میں زمین پر غاصبانہ قبضہ ہوتا ہے لیکن شیخ احمد سرہندی اپنی اصلاحی تحریک میں جاگیردارانہ نظام پر کہیں بھی چوٹ نہیں کرتے، محض فقہ، سنت اور اتباع شرعی رسمی معنی میں بات کرتے ہیں جس کا اصل مقصد نظریۂ وحدت الوجود کی مخالفت کرنا اور صوفیا کے اثر و رسوخ کو ختم کرنا ہے، نہ صرف یہ کہ جاگیردارانہ نظام کی وہ مخالفت نہیں کرتے بلکہ بادشاہ وقت جہانگیر کی حکومت کو بھی محفوظ رکھنا چاہتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ حاکم وقت کی نافرمانی نہ ہو۔ چنانچہ ان کے عقیدت مند مہابت خان نے جب کابل میں جمعہ

کے خطبے سے جہانگیر کا نام نکال دیا اور اپنی فوج لے کر ہندوستان پر چڑھائی کردی اور جہانگیر کو شکست دے کر تقریباً قیدی بنالیا تو شیخ سرہندی نے مہابت خان کو ہدایت لکھ بھیجی کہ وہ بادشاہ کی فرمانبرداری کرے اور کوئی ایسا قدم نہ اٹھائے جس سے ملک میں بدامنی پھیلے۔

اس بات سے ظاہر ہے کہ شیخ احمد سرہندی شہنشاہیت یا جاگیردارانہ نظام کو اپنی اصلاحی تحریک کے ذریعے چیلنج نہیں کرنا چاہتے تھے۔ اتباع سنت سے ان کی مراد محض چند مابعدالطبیعاتی عقائد کی اصلاح اور مقامی عقائد کی تنزیہ کرنا تھا۔ قرآن مجید میں ظلم واستحصال کے خلاف جہاد کرنے پر بڑا زور دیا گیا ہے۔ أُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيْرٌ (سورہ حج :۳۹) جن لوگوں پر ظلم کیا گیا ہے، انھیں لڑنے کی اجازت دی گئی ہے۔ یا فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِيْنَ ظَلَمُوا (سورہ الانعام: ۴۵) ظلم کرنے والی قوم کی جڑ ہی کاٹ دی جاتی ہے، یا فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ (سورہ حج: ۴۵) ہم نے کتنی ہی ایسی بستیاں ہلاک کر ڈالیں جن کے لوگ ظالم تھے۔ غرض کہ قرآن مجید میں کئی ایسی آیتیں ہیں جن میں ظلم اور استحصال کی اور عیش وعشرت میں زندگی بسر کرنے والوں (مترفون) کی سخت لفظوں میں مذمت کی گئی ہے اور جاگیردارانہ معاشرے میں یہ سب خرابیاں موجود تھیں، اس کے باوجود ہمیں مجدد الف ثانی کے یہاں اس معاشرے کی مذمت کہیں نظر نہیں آتی۔

اس کے بعد اہم اصلاحی تحریک شاہ ولی اللہ کی ہے۔ شاہ ولی اللہ کا دور مغلیہ حکومت کے زوال کا دور تھا۔ معاشرے میں زوال بنیادی خرابیوں کی وجہ سے شروع ہوتا ہے اور ان خرابیوں کی نشاندہی کرنا ریفارمر کا اولین فرض ہوتا ہے۔ دراصل مغلیہ دور کے جاگیردارانہ معاشرے میں اورنگ زیب کے زمانے سے بحران پیدا ہوچلا تھا۔ منصبوں اور جاگیروں کے لیے زمینیں کم ہوتی جا رہی تھیں اور اُدھر شیواجی جیسے نئے نئے منصب داروں کے منصبی امنگوں میں اضافہ ہوتا جارہا تھا۔ ادھر دکن کی طویل المدت جنگوں نے سرکاری خزانے پر نا قابل برداشت بارڈال دیا تھا۔ یہ اور چند عوامل نے مل کر اورنگ زیب کے زمانے میں ہی معاشی بحران پیدا کردیا تھا جس سے نمٹنے کے لیے بڑی ہمت اور باشعور حکمرانوں کی ضرورت تھی لیکن بدقسمتی سے اورنگ زیب کے بعد مغل حکمران ایک سے بڑھ کر ایک نکمے نکلے اور اپنا زیادہ تر وقت عیش وعشرت میں بسر کرنے لگے۔ بنیادی اصلاحات کی طرف سے بھی غفلت برتی گئی اور جاگیردارانہ معاشرے کا معاشی بحران بڑھتا ہی گیا۔ مرکزی حکومت کمزور ہوئی تو صوبائی حکومتوں میں بغاوتیں ہونے لگیں اور دربار کے امرا ایک دوسرے کے خلاف سازشیں کرنے لگے۔ اسی کمزوری نے مراٹھوں کے بھی حوصلے بڑھائے اور اب وہ دہلی تک حملہ کرنے کی جرأت کرنے لگے۔

یہ تھا ولی اللہ کی تحریک کا پس منظر۔ اس میں شک نہیں کہ شاہ صاحب کی بڑی گہری نظر تھی اور ان کی نگاہیں اپنے معاشرے کی خرابیوں کا جائزہ لے رہی تھیں۔ آپ کی معرکتہ الآرا کتاب 'حجتہ اللہ البالغہ' اس کا ثبوت ہے۔ ڈاکٹر اشرف لکھتے ہیں، ''دراصل شاہ ولی اللہ کی فکر میں جو چیز نئی، باعظمت اور وقیع ہے؛ وہ ہندوستانی

اسلامی معاشرہ کے انحطاط کا شدید احساس اور اس کے اسباب کا تجزیہ ہے۔شاہ صاحب ہمارے پہلے مفکر ہیں جنھوں نے امرا کی فضول خرچی اور عیش پرستی کے علاوہ کسان اور مزدور طبقہ کی بے چینی اور مغلیہ حکومت کے غیر مسلم (مثلاً راجپوت) نقیضوں کی بد اعتمادی کا اندازہ کیا۔خود مسلم معاشرہ کی اندرونی نقیضوں کا (مثلاً شیعہ سنی نزاع یا شریعت اور طریقت کی آئے دن کے جھگڑے) شاہ صاحب کو خوب علم تھا اور غزالی کی طرح شاہ صاحب بھی محسوس کرتے تھے کہ قرآن و حدیث کی روشنی میں اسلام کی سچی تعلیمات کو دوبارہ پیش کرنے کی ضرورت ہے۔''

لیکن شاہ ولی اللہ بھی کوئی جاگیرداری نظام کا متبادل نظام پیش کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔اس میں کوئی شک نہیں کہ شاہ صاحب کا ذہن تجزیاتی بھی تھا اور ترکیبی (Synthetic) بھی اور ان کی تھیالوجی میں ایک تازگی تھی، نیا اپروچ تھا۔لیکن ان کی تھیالوجی جاگیردارانہ نظام کو توڑ کر نیا نظام پیدا کرنے والی (جس کی بنیاد اسلامی نظام پر ہو جو ہر اعتبار سے جاگیرداری کا مخالف تھا جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا) انقلابی تھیالوجی نہ تھی۔شاہ ولی اللہ کا مقابلہ ہم سولھویں صدی کے عیسائی تھیالوجین ٹامس منذیر Theilogican of Revolution سے بھی نہیں کر سکتے۔انگلس نے اسے پہلا (Thomas Munzer) کہا ہے۔انگلس اسے زبردست انقلابی شخصیت مانتے ہوئے اس کے متعلق کہتا ہے،''وہ (یعنی منذیر) اپنے زمانے کے سماج اور سیاسی رشتوں سے بہت آگے تھا، اتنا ہی جتنی اس کی تھیالوجی اس کے عہد کے مذہبی تصورات سے آگے تھی۔'' منذیر کی وعظیں بڑی انقلابی اور جنگجویانہ ہوتی تھیں۔ وہ شہزادوں اور سرداروں کے خلاف پورے زور شور سے گرجتا۔ظلم و جور کی اشتعال انگیز تصویر کشی کرتا اور اس کے برخلاف سماجی جمہوری مساوات کا وژن پیش کرتا۔اس نے یکے بعد دیگرے کئی انقلابی پرچے شائع کیے اور ہر سمت میں اپنے سفیر روانہ کیے اور خود آلشٹیٹ (Allstedt) میں کسانوں کی یونین بنائی۔''

لیکن ہمیں شاہ ولی اللہ کے یہاں اپنے دور کے ظالمانہ اور استحصالی نظام کے خلاف ایسی کوئی انقلابی کوشش نظر نہیں آتی، نہ ہی وہ کوئی متبادل نظام ہی پیش کر پاتے ہیں، البتہ موجودہ نظام کی اصلاح کی ضرور کوشش کرتے ہیں۔چنانچہ 'حجۃ اللہ بالغۃ' میں فرماتے ہیں:

> اگر کسی قوم میں تمدن کی مسلسل ترقی جاری رہے تو اس کی صنعت و حرفت اعلیٰ کمال پر پہنچ جاتی ہے۔ اس کے بعد اگر حکمراں طبقہ آرام و آسائش اور زینت و تفاخر کی زندگی کو اپنا شعار بنا لے تو اس کا بوجھ قوم کے کاریگر طبقات پر اتنا بڑھ جائے گا کہ سوسائٹی کا اکثر حصہ حیوانوں جیسی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہوگا۔انسانیت کے اجتماعی اخلاق اس وقت برباد ہو جاتے ہیں جب کسی جبر سے ان کو اقتصادی تنگی پر مجبور کر دیا جائے، اس وقت وہ گدھوں اور بیلوں کی طرح روٹی کمانے کے لیے کام کریں گے۔ جب انسانیت پر ایسی مصیبت نازل ہوتی ہے تو خدا تعالیٰ انسانیت کو اس سے نجات دلانے

کے لیے کوئی راستہ ضرور الہام کرتا ہے۔یعنی ضروری ہے کہ قدرت الٰہیہ انقلاب کے سامان پیدا کر کے قوم کے سر سے ناجائز حکومت کا بوجھ اتار دے۔

لیکن شاہ صاحب نے ایسی ناجائز حکومت کا بوجھ سر سے اتار پھینکنے کے لیے کوئی با قاعدہ اور منظّم کوشش نہیں کی۔اس کے برخلاف انھوں نے ایسی ناکارہ حکومت کو بچانے کے لیے خارجی طاقتوں سے مدد لینا چاہی اور احمد شاہ ابدالی سے فوج کشی کی اپیل کی، چنانچہ احمد شاہ ابدالی کو لکھتے ہیں:

بخدا می پناہ ہم از آن کہ بدستور نادر شاہ بعمل آید کہ مسلمانان راز بروز بر ساخت ومرہٹہ و جٹ را سالم و غانم گذاشت رفت، ازاں باز دولت کفار قوت یافت وجنود اسلام از ہم پاشید وسلطنت دہلی بمنزلہ لعب صبیان گشت۔

اسی طرح اپنی اصلاحات میں شاہ صاحب جاگیردارانہ نظام پر چوٹ نہیں کرتے بلکہ اس کی اصلاح کی کوشش کرتے ہیں۔ چنانچہ بادشاہ و وزیر و امراء کے نام اپنے خط میں حسب ذیل تجاویز پیش کی ہیں: اول یہ کہ خالصہ بادشاہ کی ذاتی جاگیریں کو کشادہ تر کرنا چاہیے......کیوں کہ امور سلطنت میں ضعف کا سبب خالصہ کی کمی اور خزانہ کی قلت ہوا کرتی ہے۔ دوم یہ کہ جاگیر عطا کرنا بڑے بڑے امرا کے لیے مخصوص ہو، چھوٹے چھوٹے منصب داروں کو نقد دینا چاہیے جیسا کہ عہد شاہجہاں میں قاعدہ تھا۔اس لیے کہ چھوٹے منصب دار جاگیروں پر قابو نہیں پاتے......

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ شاہ صاحب جاگیردارانہ نظام کے ڈھانچے میں رہ کر عدل و انصاف پر زور دینا چاہتے ہیں۔اس اپروچ کو اس دور کے حالات کے پیش نظر ایک حکمت عملی کے طور پر حق بجانب قرار دیا جا سکتا ہے لیکن ساتھ ساتھ ایک متبادل نظری نظام جو انقلابی اصولوں پر قائم ہو، پیش نہ کرنے کی ذمے داری سے شاہ صاحب کو بری الذمہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔اس میں کوئی شک نہیں کہ شاہ صاحب کے دور کے حالات نہایت پیچیدہ تھے اور کوئی ایک مخصوص طریقہ کار اختیار کرنا نہایت مشکل کام تھا لیکن ایسے نازک دور جب عوام چاروں طرف سے حکمرانوں اور امرا کی ریشہ دوانیوں کے شکار ہوں اور حملہ آوروں کی لوٹ کھسوٹ سے تنگ ہوں، جاگیردارانہ نظام کمزور اور زوال پذیر ہو، شاہ ولی اللہ صاحب جیسا صاحب نظر یقیناً کم از کم نظری اعتبار سے انقلابی تھیالوجی پیش کر سکتا تھا۔لیکن یہ حقیقت ہے کہ شاہ صاحب خود نظری اعتبار سے جاگیردارانہ نظام کے اثرات سے مکمل طور پر آزاد نہ ہو سکے اور اسی ڈھانچے میں رہ کر حل تلاش کرتے رہے۔ دوسرے لفظوں میں کسی بھی قسم کی انقلابی پیش رفت شاہ صاحب کے بنیادی نظریات سے ٹکراتی تھی۔

ہندوستانی مسلمانوں کی تیسری عہد ساز اصلاحی تحریک سرسید کی تحریک تھی۔اس تحریک کا مقصد ہندوستانی مسلمانوں کو اور خصوصاً ان کے حکمراں طبقوں کو ہندوستانی افق پر ابھرتے ہوئے نئے سیاسی و سماجی نظام سے توافق پیدا کرنے کے لیے ذہنی طور پر آمادہ کرنا تھا اور یہ ذہنی آمادگی اور صلاحیت مغربی تعلیم کے حصول سے ہی

پیدا کی جاسکتی تھی اور اسی پر سر سید احمد خاں نے زور دیا۔ ان حالات میں جدید تعلیم سے لیس ہو کر ہی مسلمان اپنی بقا کا سامان کر سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ سر سید کی تحریک ان کٹھن حالات میں احیائے مذہب سے ہٹ کر جدید قدروں کو سینے سے لگا کر ان میں بقا کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں (حالاں کہ بچپن سے سر سید شاہ ولی اللہ کے اسکول میں پروان چڑھے تھے)۔

لیکن سر سید کی یہ تحریک اپنی تمام خوبیوں کے باوجود اپنی کچھ حدود رکھتی تھی۔ یہ صحیح ہے کہ قدروں کے اعتبار سے اور نظریاتی بنا پر یہ جاگیردارانہ نظام کے خلاف جاتی تھی لیکن اس کا اپنا طبقاتی کردار تھا۔ محمڈن اینگلو اورینٹل کالج، ایم۔ اے۔ او کے طالب علم زیادہ تر جاگیردار گھرانوں سے تعلق رکھتے تھے اور جدید تعلیم سے لیس ہو کر یہ طلبا برطانوی حکومت کے اعلیٰ مقصد عام مسلمانوں (جن میں ہم مسلمانوں کے نچلے طبقے مثلاً غریب اور بے زمین کسان، شہری کاریگر مزدور اور دوسرے اجلاف طبقوں کو شامل کرتے ہیں) کو علمی فیض پہنچانا اور نئے نظام کی لیڈر شپ کے لیے تیار کرنا نہیں تھا، بلکہ انھیں اعلیٰ طبقوں کی چاکری کو اپنا فرض منصبی سمجھ کر کام کرتے رہنے پر آمادہ کرتا تھا۔

سر سید نے ایک ایسے مدرسے میں، جہاں نچلے طبقے کے مسلمان بچوں کو دینی تعلیم کے ساتھ ساتھ انگریزی تعلیم دینے کا پروگرام بنایا گیا تھا، تقریر کرتے ہوئے اس کی مخالفت ان لفظوں میں کی تھی:

> آپ نے اپنے ایڈریس میں کہا ہے کہ ہمیں دوسری قوموں کے علوم پڑھانے میں بھی عذر نہیں ہے۔ شاید اس فقرے سے انگریزی پڑھانے کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ ایک ایسے مدرسے میں جیسا کہ آپ کا مدرسہ ہے، انگریزی پڑھانے کا خیال ایک بہت بڑی غلطی ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ ہماری قوم میں انگریزی زبان اور انگریزی تعلیم کی اشد ضرورت ہے۔ ہماری قوم کے سرداروں اور شریفوں کو لازم ہے کہ اپنی اولاد کو انگریزی علوم کی اعلیٰ درجے کی تعلیم دیں...... جس حیثیت اور جس درجے کے یہ لڑکے ہیں، ان کو انگریزی پڑھانے کا کوئی فائدہ مرتب نہیں ہونے کا، ان کو اس قدیم طریقۂ تعلیم میں مشغول رکھنا ان کے حق میں اور ملک کے حق میں زیادہ تر مفید ہے۔
>
> مناسب حال یہ ہے کہ آپ ایسی کوشش کریں کہ ان لڑکوں کو کچھ لکھنا پڑھنا اور ضروری کارروائی کے موافق حساب کتاب آ جاوے اور ایسے چھوٹے چھوٹے رسالے ان کو پڑھاوے جاویں جن سے نماز روزے کے ضروری مسائل جو روزمرہ پیش آتے ہیں، اور مسلمانی مذہب کے سیدھے سادھے عقائد ان کا معلوم ہو جاویں۔

اس تقریر سے سر سید احمد خاں کا طبقاتی میلان بالکل ظاہر ہے۔ سر سید احمد خاں کے نزدیک جدید اور اعلیٰ تعلیم کے مستحق محض مسلمانوں کے اوپری طبقے تھے جن کو وہ 'سرداروں اور شریفوں' کے نام سے یاد کیا کرتے ہیں،

نچلے طبقوں کے لیے محض سیدھے سادھے مسلمانی عقائد اور نماز روزے کی تعلیم کافی تھی۔ ان کے لیے یہ کافی تھا کہ وہ آبائی پیشوں کو اپنائے رہیں اور محنت مزدوری کر کے اپنا پیٹ پالتے رہیں۔ یہ صرف شرفا اور سرداروں کے بچوں کو لازم تھا کہ وہ جدید تعلیم حاصل کریں اور اعلیٰ عہدوں پر فائز ہوں۔ دوسرے یہ کہ سرسید جن جدید اور سائنسی اقدار پر زور دیتے تھے اور مذہب کو جدید سائنسی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرتے تھے، اس سے کمزور اور نچلے طبقوں کو مشکل ہی سے دلچسپی ہو سکتی تھی۔ دوسرے لفظوں میں عام مسلمانوں کا مغربیت اور جدیدیت (Westernisation and Modernisation) کی تحریک سے اتنی وابستگی نہیں ہو سکتی ہے جتنی اپنی روٹی اور بقا کی جدوجہد سے۔ سرسید کی تحریک جدیدیت کی تحریک تھی جس سے محض اوپری طبقوں کو ہی دلچسپی ہو سکتی تھی۔

جدیدیت اگر ایسی معروضی اقدار کا نام ہے جن کی عمومیت پر معاشی اور سماجی ترقی کا انحصار ہے تو اس کا فیض عام ہونا چاہیے۔ لیکن سرمایہ داری کے ڈھانچے میں رہ کر جدیدیت کا اپنا ایک طبقاتی کردار بن جاتا ہے جس کا میلان محض اوپری طبقوں تک محدود رکھنا چاہتی تھی، یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کے نچلے طبقے علما کے زیر اثر رہے اور مسلم لیڈر شپ نے نہ انھیں دور جدید کی روشن خیالی سے مستفیض ہونے دیا اور نہ ہی انھیں اپنے استحصال کرنے والے آقاؤں کے خلاف جدوجہد کرنے کے لیے اُکسایا۔ آج جدید ہندوستان میں مسلمانوں کی زبوں حالی کی ایک حد تک ذمے داری ان مسلم لیڈروں پر بھی عائد ہوتی ہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ تینوں مندرجہ بالا اصلاحی تحریکیں عام مسلمانوں کو فائدہ پہنچانے کے بجائے استحصال کرنے والے اوپری طبقوں کے مفادات کی محافظ ہیں۔

آج ضرورت اس بات کی ہے کہ اسلام کی انقلابی قوت کو ابھارا جائے جو عوام کے لیے آجرانہ غلامی سے نجات کا باعث بن سکے۔

[بشکریہ 'عالم اسلام'، دارالاشاعت ترقی، دہلی، مئی ۱۹۸۳ء]

ہندوستانی مسلمان اور سردار پٹیل

رفیق زکریا

ترجمہ: مظہر محی الدین

ڈاکٹر رفیق زکریا ہندوستان کے ان چند مسلم دانشوروں اور مفکروں میں سے تھے جنھوں نے ایک طرف تو مغرب کے سامنے اسلام کو اس کے صحیح پس منظر میں پیش کر کے اس کی غیر معمولی عظمت کو اجاگر کیا اور دوسری طرف ہندوستانی معاشرے میں ایک سچے سیکولر مسلمان کی حیثیت سے اپنی شخصیت کی شناخت قائم کی۔ جن لوگوں نے زکریا صاحب کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے، وہ میرے اس خیال کی تائید کریں گے کہ زکریا صاحب انتہائی روشن خیال مسلمان تھے اور شاید اسی لیے بہت اچھے سیکولر انسان تھے۔ اس سلسلے میں ان کی اہم ترین کتاب The Widening Divide ہے......

۱۹۸۸ء میں جب 'شیطانی آیات' (Satanic Verses) کے نام سے سلمان رشدی کا بدنام زمانہ ناول شائع ہوا......تو تمام عالم اسلام کی جانب سے عالم اسلام کی جانب سے اس کتاب کے خلاف زبردست غم و غصے کا اظہار کیا گیا، اس سلسلے میں احتجاجی جلسے منعقد کیے گئے، جلوس نکالے گئے، یہاں تک کہ رشدی کی موت کا فتویٰ بھی جاری کیا گیا۔ رفیق زکریا نے دانشور، مفکر، فلسفی اور ماہر اسلامیات کی حیثیت سے اس ناول کا مدلل جواب دیا۔ ڈاکٹر رفیق زکریا کی یہ کتاب انگریزی میں Mohammad and the Quran کے نام سے شائع ہوئی۔......

(اسی طرح) ایک سمینار میں بی۔جے۔پی کے ایک اہم رہنما نے اپنی تقریر میں علامہ اقبال پر لعن طعن کرتے ہوئے انھیں فرقہ پرست ثابت کیا۔ ڈاکٹر رفیق زکریا نے اقبال کی شاعری اور ان کے فکر و فلسفے کا گہرا مطالعہ کر کے Iqbal: The Poet and the Politician کے نام سے بھی ایک کتاب لکھی۔......

زیرِ نظر کتاب میں زکریا صاحب نے ایک غیر جانب دار اور ایمان دار اسکالر کی حیثیت سے سردار پٹیل کی شخصیت کے دونوں پہلو پیش کیے ہیں۔ ......جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ (سردار پٹیل) ایک سیکولر انسان تھے۔ یہ حقیقت ہے کہ سردار پٹیل دو قومی نظریے کے سخت مخالف تھے اور وہ ہرگز نہیں چاہتے تھے کہ ہندوستان کی تقسیم ہو۔اسی لیے انھوں نے اگر بہت سی باتیں ایسی کہیں جو صرف مسلمانوں کے حامی ہی کہہ سکتے ہیں تو ایسی باتیں بھی کہیں جن سے خیال ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں کے خلاف تھے۔ ......موجودہ کتاب دراصل زکریا صاحب کے ان لکچروں کا مجموعہ ہے جو انھوں نے آل انڈیا ریڈیو کی دعوت پر ۲۹ اور ۳۰ اکتوبر ۱۹۹۶ء کو دہلی کے نیشنل میوزیم آڈیٹوریم میں دیے تھے۔ میں بھی ان لکچرز سننے والوں میں شامل تھا۔ ہال سامعین سے کھچا کھچ بھرا ہوا تھا جس میں ہندوستان کے تمام مذاہب کے لوگ موجود تھے۔ ......بعض حضرات نے اپنے دیرینہ تعصب کی وجہ سے زکریا صاحب کی بات کو تسلیم نہیں کیا، لیکن زکریا صاحب نے جو حقائق اور واقعات پیش کیے تھے، انھیں سن کر یہ حضرات پہلی بار یہ سوچنے پر مجبور ہو گئے کہ کیا واقعی سردار پٹیل فرقہ پرست، متعصب اور مسلم دشمن تھے۔ میرا خیال ہے زکریا صاحب کا مقصد بھی یہی تھا کہ وہ سردار پٹیل کی فکر اور عقائد کے بارے میں لوگوں کو سوچنے پر مجبور کریں۔

(خلیق انجم)

☆

اس کتاب کے سبھی ابواب اہم اور قیمتی ہیں لیکن ظاہر ہے کہ ہم پوری کتاب یہاں چھاپنے سے قاصر ہیں۔ لہٰذا ہم نے یہاں موقع و محل کے تناظر کو پیش نظر رکھتے ہوئے صرف دو ابواب کا انتخاب کیا ہے؛ (۱) ابتدائی تاثر، اور (۲) انتقامی ردعمل، اگرچہ یہ دونوں ابواب بھی طویل ہیں لیکن یہ اس لیے اہم ہیں چونکہ ان سے سردار پٹیل کے بنیادی مزاج اور اس میں بتدریج تبدیلی سے اطمینان بخش واقفیت ہو جاتی ہے، یہ تبدیلی ان میں رفتہ رفتہ آئی تھی اور اس کے معقول اور منطقی اسباب بھی تھے لیکن ہماری مشکل یہ ہے کہ ہم سارے ابواب یہاں نقل نہیں کر سکتے، جب کہ سردار کی پوری شخصیت کو سمجھنے کے لیے اس پوری کتاب کا مطالعہ ضروری ہے۔ (مدیر)

پہلا باب: ابتدائی تاثر

سردار پٹیل آزاد ہندوستان کے معماروں میں شمار کیے جاتے ہیں۔ ان کا نام مہاتما گاندھی اور پنڈت نہرو کے ساتھ لیا جاتا ہے۔ حالاں کہ تینوں میں سے ہر ایک انفرادی شخصیت کا مالک ہے۔ تینوں مختلف پس منظر

سے آئے تھے۔ کئی معاملوں میں ان کے خیالات مختلف تھے۔ اس کے باوجود برطانوی استبداد سے ہندوستان کو آزادی دلانے کی خواہش نے انھیں ایک ہی ڈور میں باندھ رکھا تھا۔ مہاتما کا مقام ان دونوں لیڈروں سے بلند تھا اور ان دونوں نے بے جھجک مہاتما گاندھی کو اپنا لیڈر تسلیم کرلیا تھا۔ اسی لیے مہاتما گاندھی سے اختلاف رائے کے باوجود ہندوستان کی آزادی کے وسیع تر ین مفاد کی خاطر ان دونوں نے مہاتما کی رہنمائی قبول کر لی اور اپنے خیالوں کو مہاتما گاندھی کے خیالات سے ہم آہنگ کرلیا۔ ہندو مسلم اتحاد کو مہاتما گاندھی نے جنگ آزادی کا اہم ترین حصہ قرار دیا تھا۔ جنگ آزادی کے دوران وہ کبھی اس اتحاد کی اہمیت جتانے سے باز نہیں آئے۔ ایک موقع پر انھوں نے کہا تھا کہ ''مدھم سروں میں یہ راگ الاپا جارہا ہے کہ مسلمانوں سے بہت زیادہ قریب ہوجانے کی وجہ سے میں ہندو ذہن کو پڑھنے کے قابل نہیں رہا۔ لیکن میں خود ہندو ذہن کا آئینہ ہوں۔ ہندو ذہن کو سمجھنے کے لیے مجھے ہندوؤں میں رہنا ضروری نہیں ہے کیوں کہ میرے وجود کا ہر ریشہ ہندو ہے۔ میرا ہندوازم اگر مختلف اور متخالف فلسفوں کے درمیان پھل پھول نہ دے سکے تو وہ بہت ہی قابل رحم ہندوازم ہوگا۔ میں فطری طور پر جان لیتا ہوں کہ ہندوؤں کے لیے کیا چیز ضروری ہے۔ لیکن مسلمانوں کے ذہن کو سمجھنے کے لیے مجھ کو محنت کرنی پڑے گی۔ میں جتنا زیادہ مسلمانوں کے قریب جاؤں گا، اتنا ہی ایمانداری اور انصاف کے ساتھ ان کے افعال وافکار کو سمجھنے کے قابل بنتا جاؤں گا۔ میں کوشش کر رہا ہوں کہ دونوں فرقوں کے درمیان ایک پُل کا کام انجام دوں اور اگر ضرورت پڑے تو میں اپنے خون سے بھی یہ کام انجام دینے کے لیے تیار ہوں۔ یہ میری خواہش ہی نہیں، عزم بھی ہے۔ لیکن ایسا کرنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ میں مسلمانوں کو یہ یقین دلاؤں کہ میں ان سے بھی اتنی ہی محبت کرتا ہوں جتنی کہ ہندوؤں سے کرتا ہوں۔''(۱)

سردار پٹیل کوئی مفکر نہیں تھے۔ وہ باتیں کم اور کام زیادہ کرتے تھے۔ ایک وکیل کی حیثیت سے بھی انھوں نے اپنی ذہانت کی نمائش سے پرہیز کیا۔ وہ ہمیشہ مغربی کپڑوں میں ملبوس رہتے تھے۔ کلب کی زندگی سے لطف وانبساط حاصل کرتے تھے۔ وہ ہر شام برج کھیلتے تھے لیکن مہاتما سے ملنے کے بعد ان کا طرز زندگی مکمل طور پر بدل گیا۔ وہ ایک سچے ہندوستانی بن گئے، حتیٰ کہ وہ ایک ہندوستانی دکھائی بھی دینے لگے۔ انھوں نے کانگریس پارٹی کو اپنی سرگرمیوں کا وسیلہ بنالیا۔ بہت جلد وہ تمام لوگوں کی توجہ کا مرکز بن گئے۔ لوگوں نے بخوشی ان کی قیادت قبول کر لی۔ ۱۹۱۶ء کے لکھنؤ میں منعقدہ کانگریس کے اجلاس میں انھیں مندوب کی حیثیت سے بھیجا گیا۔ وہاں سے واپسی کے بعد انھوں نے اپنی وکالت کی مصروفیات کم کردیں اور ملک وقوم کی خدمت کے لیے زیادہ وقت صرف کرنے لگے۔ گاندھی جی نے جتنی بھی تحریکیں شروع کی تھیں، ان میں پٹیل بھی بڑی تندہی سے حصہ لینے لگے۔ گاندھی جی ان پر مکمل اعتماد کرنے لگے۔ ان کے والد زراعت پیشہ شخص تھے۔ اس طرح وہ 'دھرتی پتر' تھے۔ اس لیے انھوں نے زراعت کے مسئلوں پر زیادہ توجہ دی۔ یہاں پر انھوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں کوئی فرق نہیں کیا۔ دونوں فرقوں کے سکھ اور دکھ مشترک تھے۔

لیکن ہندو مسلم تعلقات کے بارے میں گاندھی، نہرو اور پٹیل کے درمیان اختلاف رائے تھا۔ یہ اختلاف ہندو مسلم اتحاد پر نہیں، بلکہ اس کے حصول کے طریقوں پر تھا۔ گاندھی جی کے لیے ان دونوں فرقوں میں اتحاد وقت کی اہم ترین ضرورت تھی۔ نہرو کا بھی یہی خیال تھا کہ اس اتحاد کو یہ دونوں ہندوستان کی آزادی کی بنیاد مانتے تھے۔ لیکن پٹیل کا خیال تھا کہ جب تک انگریز ہندوستان پر راج کرتے رہیں گے، تب تک ہندو مسلم اتحاد ممکن نہیں ہے؛ اس لیے ابتدا ہی سے پٹیل نے اپنی ساری توانائیاں برطانوی راج کے خاتمے کے لیے وقف کردیں۔ فرقہ وارانہ ہم آہنگی ان کے خیال میں، دوسرے مرحلے پر طے کرنے کا مسئلہ تھا، لیکن وہ فرقہ وارانہ ہم آہنگی کے مخالف نہیں تھے بلکہ انھوں نے باہمی مفاہمت کے قیام کے لیے سخت جدوجہد کی۔ جنگ آزاد کے دوران کسی نے بھی ان پر فرقہ وارانہ رجحان رکھنے کا الزام نہیں لگایا، جیسا کہ ہم آگے صفحات میں دیکھیں گے۔ سیاسی اعتبار سے پٹیل نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو برابری کا درجہ دیا، لیکن معاشرتی اعتبار سے وہ ہندوؤں کی صحبت میں زیادہ آسودگی محسوس کرتے تھے۔ لیکن ۱۹۴۷ء میں جناح کی رہنمائی میں سیاست میں مسلم لیگ کی دخل اندازی کی وجہ سے ان کا رویہ تبدیل ہوگیا۔ اس کے بعد وہ مسلمانوں کی وفاداری پر شک کرنے لگے۔ پٹیل کو محسوس ہوا کہ مسلمانوں کو ہندوؤں کے ساتھ اتحاد و اتفاق سے رہنے میں کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ اس کے نتیجے میں ان کے رویے میں رفتہ رفتہ تبدیلی آتی گئی۔ ہندوستان کی تقسیم کے بعد ان کا رویہ بہت سخت ہوگیا۔ ان کے چند ساتھیوں نے کھلے عام ان پر فرقہ پرستی کا الزام لگایا۔ الزام لگانے والوں میں جنگ آزادی کے معروف سپاہی مولانا آزاد اور جے پرکاش نارائن بھی شامل تھے۔ ان خطبات کے ذریعے میں بھی حقیقت تک پہنچنا چاہتا ہوں۔ اس کوشش میں بھی میں حتی الامکان معروضی انداز اپناؤں گا، تاکہ گیہوں سے بھوسے کو الگ کرسکوں۔ ایسا کرنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ ہمارے استحکام کے لیے روشنی کا مینار ثابت ہوگا اور ہمارے مستقبل پر بھی اثر انداز ہوسکتا ہے۔ غلط فہمیوں کو دور کرنا ضروری ہے۔ اگر حقائق کو غلط انداز میں پیش کیا گیا ہے تو اس کی تصحیح بھی ضروری ہے۔

ان کی ابتدائی سیاسی زندگی پر غور کرنے پر پتہ چلتا ہے کہ پٹیل گجرات کے بے تاج بادشاہ تھے۔ کیا انھوں نے کبھی مسلمانوں کے خلاف تعصب کا اظہار کیا؟ اصلی آزمائش تو اس وقت ہوئی جب مہاتما گاندھی نے خلافت تحریک میں علی برادران کا ساتھ دینے کا فیصلہ کیا۔ برطانوی حکومت کی طرف سے یہ صریح وعدہ خلافی تھی، کیوں کہ برطانیہ کے اس وقت کے وزیراعظم لائیڈ جارج نے ہندوستانی مسلمانوں سے وعدہ کیا تھا کہ مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ میں مسلمانوں کے مقدس مقامات کو عثمانی خلیفہ سے نہیں چھینا جائے گا۔ ترکی کے سلطان اس وقت ان مقدس مقامات کے نگراں تھے لیکن پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴–۱۸ء) میں ترکی کی شکست کے بعد برطانیہ نے اپنے وعدے کی خلاف ورزی کرتے ہوئے یہ مقامات ترکی سے چھین لیے۔ مسلمانوں کو خدشہ تھا کہ ان مقدس مقامات کی بے حرمتی کی جائے گی یا انھیں برطانیہ کے کسی ایجنٹ کے حوالے کردیا جائے گا۔ برطانیہ کے اس

اقدام سے وسط ایشیا اور جنوبی ایشیا میں کافی بے چینی اور ناراضگی پھیل گئی۔ علی برادران نے اس مسئے پر تمام ہندوستان مسلمانوں کو متحد کیا اور احتجاجی تحریک شروع کی جس کو خلاف تحریک کہتے ہیں۔ گاندھی جی چاہتے تھے کہ مسلمانوں کی اس احتجاجی تحریک میں ہندوؤں کو بھی ساتھ دینا چاہیے لیکن کانگریس کے اکثر لیڈروں نے اس معاملے میں مہاتما سے اختلاف کیا۔ ان لوگوں کا خیال تھا کہ خلافت ایک مذہبی تحریک ہے۔ اس لیے اس میں سیاست کی دخل اندازی نہیں ہونی چاہیے۔ مہاتما گاندھی اس خیال سے متفق نہیں تھے، ان کا کہنا تھا کہ جس مسئلے نے مسلمانوں کو اس قدر عظیم صدمہ پہنچایا ہے، اس سے ہندوؤں کو غیر متعلق نہیں رہنا چاہیے۔ وہ چاہتے تھے کہ ہندو اور مسلمان متحد ہو کر اس مسئلے پر اس وقت تک لڑائی جاری رکھیں، جب تک انھیں انصاف نہیں مل جاتا۔ مہاتما، چونکہ خود بھی بہت ہی مذہبی آدمی تھے، اس لیے وہ دوسروں کے مذہبی احساسات کی تعظیم کرتے تھے۔ اس مسئلے پر کانگریس تذبذب کا شکار تھی لیکن مہاتما اپنے اصول پر جمے رہے۔ اس طرح یکم اگست ۱۹۲۰ء کو خلافت ہاؤس بمبئی سے عظیم الشان تحریک عدم تعاون کا آغاز ہوا۔ اسی دن تلک کا انتقال ہوا۔ اس تحریک کو عوام کی زبردست حمایت حاصل ہوئی۔ برطانوی راج کی بنیادیں ہل گئیں۔ اس تحریک کے ایجنڈے میں حسب ذیل اقدامات شامل تھے۔

برطانوی حکومت کے عطا کردہ اعزازات اور خطابات کی واپسی، حکومت کی مدد سے چلنے والے اسکولوں اور کالجوں، عدالتوں اور سول سروس کا بائیکاٹ (مقاطعہ) اور برطانیہ میں بنی ہوئی چیزوں کو جلا کر ہولی کھیلنا۔ اس پر انگریزوں کی طرف سے ظلم وزیادتی کی کارروائی کا آغاز ہوا۔ لاکھوں ہندوؤں، مسلمانوں اور دیگر فرقے کے لوگوں پر پولیس نے لاٹھی چارج کیا۔ لوگوں کی دکانیں اور دیگر املاک ضبط کر لی گئیں اور لاکھوں لوگوں کو جیل میں بند کر دیا گیا۔ اس تحریک میں شرکت کرنے کے لیے کانگریس کو مزید چھ مہینے لگ گئے۔ گاندھی جی کے اعلان کے بعد سب سے پہلے ٹیگور نے اپنا 'سر' کا خطاب واپس کر دیا۔

لیکن پٹیل نے فطری طور پر مہاتما گاندھی کے اعلان پر لبیک کہا۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ اس تحریک کے ہر اول دستے کے سردار بن گئے۔ دوسرے کانگریسی لیڈروں کی طرح انھوں نے اس تحریک کے غیر متعلق یا بیکار ہونے کی بحث میں اپنا وقت ضائع نہیں کیا۔ نہ ہی اس بات کی پرواہ کی کہ یہ ایک مذہبی تحریک ہے۔ اس معاملے میں ان کا رویہ مثبت اور واضح تھا اور انھوں نے اس کی حمایت میں بڑی بے باکی سے تقریریں کیں۔ اس تحریک کے شروع ہوتے ہی پٹیل نے احمد آباد میں گجرات پولٹیکل کانفرنس منعقد کی۔ انھوں نے ہائی کورٹ کے وظیفہ یاب جج طیب جی سے اس کانفرنس کی صدارت کی درخواست کی اور اس کانفرنس میں انھوں نے اتفاق رائے سے ایک قرارداد (ریزلیوشن) منظور کروائی۔ اپنی تقریر میں اس قرارداد کی حمایت کرتے ہوئے پٹیل نے واضح کیا تھا کہ ہندوؤں کو بھی خلافت تحریک کی حمایت کرنی چاہیے۔ انھوں نے کہا تھا:

برطانیہ کے تمام وعدوں کے باوجود کی سلطنت کو تقسیم کر دیا گیا۔ سلطان کو قسطنطنیہ میں قید کر دیا گیا۔

سیریا کو فرانس نے ضم کرلیا۔ سمرنا اور تھریس کو یونان نے ہڑپ کرلیا، جب کہ میسو پوٹا میا اور فلسطین پر برطانیہ نے قبضہ کرلیا۔ عربیہ میں بھی ایک ایسا حکمراں پیدا کرلیا گیا جو برطانوی حکومت کی حمایت کرے گا۔ وائسرائے نے بھی یہ بات تسلیم کی ہے کہ قیام امن کی چند شرائط مسلمانوں کے حق میں انتہائی صدمہ پہنچانے والی ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ اس واقعہ سے ہندوستانی مسلمانوں کے دل ٹوٹ گئے ہیں اور اپنے ہم وطن بھائیوں کو اس کرب سے گزرتے ہوئے دیکھ کر بھی ہندو کس طرح غیر متعلق رہ سکتے ہیں۔ (۲)

عوامی رائے عامہ کو ہموار کرنے کے لیے سردار پٹیل نے گجرات کا طوفانی دورہ کیا۔ وہ اپنی تقریروں اور تحریروں میں عدم تعاون کی تحریک کے ناقدوں پر بہت بے باکی سے حملے کرتے تھے۔ وہ خلافت کے خاتمے اور پنجاب میں انگریزوں کے ذریعے کی گئی ناانصافیوں کے خلاف بہت بے باکی سے تقریریں کررہے تھے۔ گاندھی جی نے جلیانوالہ باغ کے قتل عام کو بھی خلافت تحریک سے جوڑ دیا تھا۔ انھوں نے اپنے پرچے 'نوجیون' میں لکھا تھا:

اکثر ہم یہ سوچنے پر مائل ہوجاتے ہیں کہ بدتمیزی اور بھڑکانے والی نعرے بازی جرأت اور بے باکی کے ہم معنی ہیں۔ ولبھ بھائی پٹیل یہ بتایا ہے کہ بدتمیزی کے بغیر بھی اپنے قول وفعل پر کس طرح جمے رہ سکتے ہیں۔ (۳)

گاندھی جی ہندوؤں کو مسلمانوں سے قریب لانے کے لیے ولبھ بھائی پٹیل کا ہی سہارا لے رہے تھے۔ دوسرے کانگریسی لیڈر لڑکھڑا گئے تھے لیکن پٹیل ایک چٹان کی طرح مہاتما گاندھی کے ساتھ جمے رہے۔

۱۹۲۰ء میں فوجیوں میں عدم تعاون کا پرچار کرنے اور انھیں حکومت کے خلاف ورغلانے کے الزام میں علی برادران کو گرفتار کرکے چار سال کی قید بامشقت کی سزا دے دی گئی۔ اس گرفتاری کے خلاف سب سے پہلے سردار پٹیل نے آواز اٹھائی اور انھوں نے ہندوستانی سپاہیوں اور سرکاری ملازموں سے مطالبہ کیا کہ وہ انگریز سرکار کی ملازمت چھوڑ دیں۔ دسمبر ۱۹۲۱ء میں کانگریس کا سالانہ اجلاس احمد آباد میں منعقد کیا گیا تھا۔ مجلس استقبالیہ کے صدر کی حیثیت سے سردار پٹیل نے بہترین انتظامات کیے تھے۔ ہندو مسلم مندوبین کا باہمی اتحاد اس اجلاس کی سب سے دل خوش کن بات تھی۔ دونوں کے فرقوں کے مندوبین ایک ہی مقام پر بھائیوں کی طرح ساتھ رہے۔ ہندوؤں اور مسلمانوں میں ایسی ہم آہنگی کا ماحول پیدا کرنے کا سہرا سردار پٹیل ہی کے سر بندھتا ہے اور وہ اپنے کارنامے پر فخر بھی کرتے تھے۔ پٹیل کی قیادت کی صلاحیتوں کو ہندو اور مسلمان نہ صرف پسند کرتے تھے بلکہ عزت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ پٹیل نے کہا تھا:

ہم نے اپنی کمزوریوں پر بڑے اخلاص کے ساتھ قابو پانے کی کوشش کی ہے۔ اگر اس معاملے میں کسی ثبوت کی ضرورت ہے تو ہندو مسلم اتحاد ہی سب سے بہترین ثبوت ہے۔

انھوں نے مزید کہا تھا:

میں بڑے فخر کے ساتھ اعلان کرسکتا ہوں کہ ہمارے تعلقات نہ صرف دوستانہ ہیں بلکہ بہت ہی ثمر آور تعاون پر مبنی ہیں تا کہ ہم ملک وقوم کو آگے لے جاسکیں۔ (۴)

اسی دوران کانگریس نے ہر صوبے میں اپنی شاخوں کو یہ اختیار دے دیا کہ وہ اپنے صوبے کے کچھ حصوں میں سِول نافرمانی کی تحریک شروع کردیں۔ گاندھی جی نے اس مقصد کے لیے گجرات میں باردولی کا انتخاب کیا اور سردار پٹیل کو اس کا نگراں مقرر کیا۔ اپنے اخبار 'ینگ انڈیا' کی ۱۰ نومبر ۱۹۲۱ء کی اشاعت میں مہاتما نے انتباہ دیا تھا کہ:

اگر کوئی فرد یا افراد کو آج بھی ہندو مسلم اتحاد پر شبہ ہے، اگر وہ آج بھی عدم تشدد کی ضرورت کے متعلق مشکوک ہیں، اگر ہم تینوں مقاصد کے حصول کے لیے آج بھی انھوں نے مکمل طور پر سودیشی کو نہیں اپنایا ہے اور اگر ہندوؤں کا یہ طبقہ آج بھی چھوت اچھوت کے زہر کا شکار ہے تو ایسے ہی لوگ سول نافرمانی کی تحریک کے لیے آج بھی تیار نہیں ہیں۔

گاندھی جی نے باردولی کو اس لیے منتخب کیا تھا کہ اس کو سردار پٹیل نے پسند کیا تھا۔ عباس طیب جی چاہتے تھے کہ آنند سے اس تحریک کا آغاز کیا جائے، لیکن سردار پٹیل نے طیب جی اور گاندھی جی کو یہ کہہ کر دلاسا دلا دیا کہ ''میں اپنے عظیم ساتھی اور دوست کے رنج وغم سے اچھی طرح واقف ہوں اور اس سے میں سخت پریشان بھی ہوں۔'' سردار پٹیل نے پنجاب پر کیے گئے ظلم وستم پر طیب جی کو روتے ہوئے دیکھا تھا۔ ''اگرچہ انھوں (طیب جی) نے اپنی پوری زندگی عیش وعشت میں گزاری ہے لیکن (ملک کی آزادی کی خاطر) انھوں نے یہ سب کچھ تیاگ دیا ہے۔'' سردار پٹیل کو سخت افسوس تھا کہ طیب جی کے آنند کے ساتھی جیل جانے سے محروم رہ جائیں گے، اس لیے سردار نے طیب جی سے وعدہ کیا تھا کہ باردولی کی احتجاجی تحریک میں انھیں بھی شامل کیا جائے گا۔ اور بعد میں پٹیل نے اس وعدے کو پورا بھی کیا۔ اپنے مقصد کے حصول کے لیے ان دونوں رہنماؤں میں ایسا مثالی اتحاد واتفاق تھا؛ اگرچہ کہ ان میں سے ایک ہندو تھا اور دوسرا مسلمان۔ تحریک شروع کرنے سے پہلے کانگریس نے ایک بیان جاری کیا تھا کہ اس تحریک میں ہندوؤں، مسلمانوں اور دیگر تمام فرقوں میں مکمل اتحاد اور اتفاق پایا جاتا ہے، لیکن چاوری چاورا کے واقعے کے مہاتما گاندھی نے عدم تعاون کی تحریک کو معطل کردیا تھا، اس لیے تمام سرگرمیاں بند ہوگئیں۔ چاوری چاوُرا میں ایک مشتعل ہجوم نے پولیس چوکی کو نذر آتش کردیا تھا۔ اس آگ میں چند پولیس والوں کی جان بھی گئی۔ یہ بات تمام لوگ جانتے ہیں کہ باردولی کی ٹیکس نہیں دیں گے والی مہم (No Tax) بھی سردار پٹیل کے زیر قیادت زبردست کامیابی سے ہمکنار ہوئی تھی اور ہندوستان کی جنگ آزادی میں ایک سنگ میل ثابت ہوئی تھی۔ اس مہم نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے باہمی تعلقات کو بھی مضبوط کیا تھا۔ مولانا شوکت علی اور مولوی محمد بلوچ نے باردولی جا کر سردار کو مبارک باد دی۔ مہادیو

دیسائی کے الفاظ میں، ''یہ لوگ باردولی میں تمام فرقوں کے درمیان دوستانہ ماحول کو دیکھ کر بے انتہا خوش ہوئے تھے۔'' خلافت تحریک کے ایک اہم لیڈر اور مولانا محمد علی کے ساتھی شعیب قریشی نے بھی ٹیلی گرام کے ذریعے اپنے بہادر بھائیوں اور ان کے ذریعے سردار کو مبارک باد دی تھی۔ ہندوؤں کی طرح مسلمانوں نے بھی سردار پٹیل کی قیادت کی اسی جوش وخروش کے ساتھ تعریف کی تھی۔

ہندوؤں اور مسلمانوں کے بڑھتے ہوئے اتحاد اور اتفاق کو دیکھ کر کئی انگریز عہدیدار پریشان ہو رہے تھے۔ ان کا اس اتحاد میں برطانوی سامراج کے لیے خطرہ نظر آ رہا تھا۔ لہٰذا انھوں نے دونوں فرقوں کے درمیان نفاق کے بیج بونا شروع کر دیے۔ انھوں نے یہ کام بعض وقت انتہائی نفاست سے اور بعض وقت دونوں میں معرکہ آرائی کی ہمت افزائی کر کے انجام دیا۔ ان کی یہ کوششیں بالآخر فرقہ وارانہ فساد پر ختم ہوتی تھیں۔ سرداران گنے چنے رہنماؤں میں سے ایک تھے جو انگریزوں کی اس مکاری کو اچھی طرح سمجھتے تھے۔ ۱۹۲۱ء میں بھروچ میں اپنی ایک تقریر کے دوران انھوں نے انگریزوں کی سازشوں سے خبردار رہنے کی تلقین کی تھی۔ انھوں نے کہا تھا؛ ''ہندو مسلم اتحاد ابھی ایک نازک پودا ہے۔ ہمیں بہت ہوشیاری اور احتیاط سے اس کی آبیاری کرنی ہے۔ اس کی صحیح نشوونما کے لیے ایک طویل عرصہ درکار ہے۔ کیوں کہ ہمارے دل ابھی تک صاف نہیں ہوئے، جتنا کہ انھیں ہونا چاہیے تھا۔'' انھوں نے ایک دوسرے پر شک کرنے کے خلاف بھی آگاہ کیا تھا ''جس کی وجہ سے دوسروں کو یہ موقع مل جاتا ہے کہ ہمارے اتحاد میں رخنہ ڈالیں۔''(۵) انھوں نے کہا تھا کہ خلافت تحریک نے فرقہ وارانہ اتحاد کو مضبوط کرنے کے لیے ایک بہترین موقع فراہم کر دیا ہے۔ پٹیل نے ہندوؤں سے کہا تھا کہ:

> اسلام کی حفاظت کی کوششوں میں مدد کرنا ان کا فرض ہے۔ اس کام میں انھیں مسلمانوں کی ہر طرح مدد کرنی چاہیے اور اس فرقہ کی اچھائیوں اور نیک خصلت پر مکمل اعتماد کا اظہار کرنا چاہیے۔(۶)

ان کے مربی اور رہنما (مہاتما) بھی اس حقیقت کو اس سے بہتر اور موثر انداز میں پیش نہیں کر سکتے تھے۔ ۱۹۱۹ء کے مانٹیگ چلمسفورڈ اصلاحات کی وجہ سے کانگریس دو گروہوں میں تقسیم ہو گئی تھی۔ ایک طرف راجہ جی، راجندر بابو اور پٹیل کا گروپ تھا جو چاہتا کہ کانگریس کو عارضی حکومتوں یا صوبائی اسمبلیوں میں شریک نہیں ہونا چاہیے۔ جب کہ دوسرے گروپ کے رہنما سی۔آر۔داس اور موتی لال نہرو تھے، جو یہ چاہتے تھے کہ کانگریس کو صوبائی اسمبلیوں میں شریک ہونا چاہیے۔ اس دوسرے گروپ کو تغیر پسند (Changers) کہا جاتا تھا، جب کہ پہلے گروپ کو غیر تغیر پسند (No Changers) کہا جاتا ہے۔

یہ ان کا کہنا تھا کہ کانگریس کو گاندھی جی کے عدم تعاون کے پروگرام پر ہی عمل پیرا رہنا چاہیے۔ اس معاملے میں اختلافات بڑھتے ہی گئے۔ اس کی وجہ سے شخصی تعلقات بھی بگڑتے گئے۔ بہار کے شہر گیا میں منعقدہ کانگریس کے اجلاس میں سوراج پارٹی کے نام سے ایک نیا گروپ قائم کیا گیا اور یہ فیصلہ کیا گیا کہ الیکشن سوراج پارٹی کے نام پر لڑے جائیں گے۔ ایسے موقع پر جب دونوں گروپوں میں تلخیاں انتہائی عروج پر پہنچ گئی

تھیں، مسلمانوں کے اہم لیڈر مولانا علی کو جیل سے رہا کر دیا گیا۔ مہاتما گاندھی کے پیرو کی حیثیت سے سب یہ سمجھتے تھے کہ مولانا محمد تبدیلی کے مخالف (No Changers) لوگوں کا ساتھ دیں گے لیکن انھوں نے اس سے مختلف اقدام کر کے سردار پٹیل کو حیران کر دیا۔ مولانا محمد علی نے مسئلے کا یہ حل پیش کیا کہ سراج پارٹی کے لیڈر بھی کونسل میں شریک ہو جائیں۔ یہ اقدام پٹیل اور ان کے ساتھیوں کے لیے ایک زبردست دھکا تھا لیکن سردار کا ردعمل کیا تھا؟ اس سلسلے میں ان کی ۲۵ مئی ۱۹۲۲ء کو بمبئی میں منعقدہ کانگریس کے اجلاس کی تقریر سے حسب ذیل اقتباس پیش کروں گا۔ اس تقریر سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ مولانا کے سمجھانے پر پٹیل سمجھوتے پر راضی ہو گئے تھے۔ اس تقریر میں سردار نے کہا تھا:

> میں نے اس معاملے پر بہت غور کیا ہے اور اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ میں مولانا کے لیے اسی طرح بہترین مددگار ثابت ہوسکتا ہوں کہ اپنی مخالفت سے باز آ جاؤں۔

انھوں نے یہ بھی کہا تھا:

> مجھ کو اس شخص کی بات مان لینی چاہیے جو دو سال (جیل میں رہنے کی وجہ سے) کی غیر حاضری کے بعد منظر عام پر آیا ہے۔ لہٰذا وہ ان لوگوں کی مشکلات سے پوری طرح واقف ہے جو ان دو سالوں میں جیل سے باہر رہے ہیں۔ میں جانتا ہوں کہ میرے اس اقدام سے سینکڑوں نوجوان مایوس ہو جائیں گے۔ میں نہیں جانتا کہ ریزولیشن (قرارداد) ہماری تحریک عدم تعاون کی موت کا اعلان ہوگا یا نہیں، آج ہم ایک دوسرے کو شک کی نظروں سے دیکھتے ہیں، ہماری باہمی محبت فنا ہو گئی ہے۔ لہٰذا خلوص و محبت کے رشتوں کو از سر نو قائم کرنے کی یہ ایک کوشش ہے۔ اس پورے عرصے میں ہمارے ملک کے لیڈروں کی مخالفت کرنا بہت ہی تکلیف دہ عمل رہا ہے۔ اس کے باوجود اصولی بنیاد پر آج بھی ان کی مخالفت کو ترک کر دینا ایک دشوار امر ہے۔ لہٰذا میں غیر تغیر پسند (No Changers) کے تمام لوگوں سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ مولانا محمد علی کے مشورے کو قبول کر لیں۔ (۷)

مولانا محمد علی کی ہر بات کو پٹیل نے قبول کر لیا، حالاں کہ اس کی وجہ سے موقف میں تبدیلی کے مخالف لیڈروں نے احتجاج بھی کیا، لیکن بعد میں پٹیل کے وقار کی خاطر ان لوگوں نے بھی یہ بات قبول کر لی۔ اس حقیقت سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سردار پٹیل مولانا محمد علی کی کتنی عزت کرتے تھے۔ گاندھی جی کے بعد وہ مولانا محمد علی کی بات کو حکم کا درجہ دیتے تھے۔ گاندھی جی اس وقت جیل میں تھے۔

ہندوستانی لوگوں کو کانگریس کی طرف راغب کرنے کی کوشش میں سردار پٹیل نے کبھی ان کے مذہبی احساسات اور طریقۂ عبادت کو اہمیت نہیں دی بلکہ انھوں نے غلط قسم کی سال خوردہ روایتوں کے خلاف بہت بے باکی سے اظہار خیال کیا۔ بچپن کی شادیوں (بال وواہ) کے خلاف انھوں نے ہندوؤں کو ملامت کی تھی۔ انھوں

کہا تھا:

میں ایسے قانون پر عمل کروں گا جو ایسی مضحکہ خیز شادیاں رچانے والے ماں باپ اور پنڈت کو گولی مار دینے کی اجازت دیتا ہو۔ بعض گوشوں سے ہمیں یہ صدائیں سنائی دیتی ہیں کہ مذہب خطرے میں ہے۔ اس حقیقت سے انکار نہیں کہ مذہب یقیناً خطرے میں ہے لیکن ان ماں باپ اور پنڈتوں کی وجہ سے خطرے میں ہے جو ایسی شادیاں رچانے میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوششیں کرتے ہیں۔ یہ لوگ ہمارے معاشرے پر ایک بدنما دھبہ ہیں۔ ایسا برہمن جو لوگوں کو اپنے بچوں کی شادی جلد کر دینے کے لیے مذہب کے نام پر بھڑکاتا ہے، وہ برہمن نہیں بلکہ حیوان ہے۔ اے کسانو! تم برہمن اور زمینداروں کے ظلم وستم کا نشانہ اپنی مرضی سے بنتے ہو۔ تم کسان کہلانے کے مستحق نہیں ہو۔ کسان اپنی پیداوار کا مالک اور ماہر ہوتا ہے۔ اس لیے اس کو بہادر ہونا چاہیے، طاقتور ہونا چاہیے، بے خوف و جاں باز ہونا چاہیے۔ (۸)

پردے کے خلاف بھی انھوں نے سخت حملے کیے تھے۔ خصوصاً مسلم عورتوں میں پردے کے رواج کو انھوں نے اپنے غم و غصے کا نشانہ بنایا تھا۔ انھوں نے کہا تھا:

اپنی عورتوں کو پردے میں رکھتے ہوئے کیا تمھیں شرم نہیں آتی؟ کون ہیں یہ عورتیں؛ تمھاری مائیں، بہنیں اور بیویاں ہی تو ہیں۔ کیا تمھیں یقین ہے کہ انھیں پردہ نشین رکھ کر تم ان کی عصمت کی حفاظت کر سکتے ہو؟ اپنی عورتوں پر شک وشبہ کرنے کا تمھیں کیا حق ہے؟ یا پھر تمھیں یہ خوف ہے کہ وہ پردے سے باہر آکر تمھاری غلامی کو دیکھ لیں گی اور تم سے اپنا ناطہ توڑ دلیں گی؟ کیوں تم نے بھی انھیں غلاموں کی طرح ہی اپنے گھروں میں قید کر رکھا ہے؟ باردولی میں، میں نے لوگوں سے کہا تھا کہ اگر وہ مجھ کو ان کی خواتین سے آزادانہ ماحول میں کرنے کی اجازت نہیں دیں گے تو میں تمھاری ستیہ گرہ سے اپنا تعلق توڑ لوں گا۔ میری بات فوراً ہی خواتین کی سمجھ میں آ گئی اور ایک قلیل مدت میں ہمارے جلسوں میں خواتین کی تعداد مردوں کے مساوی ہوگئی۔ جو کچھ بھی تمھیں آج کہہ رہا ہوں، وہی بات گھر جا کر اپنی عورتوں سے کہو۔ ان سے کہو کہ گجرات کا ایک کسان کہتا ہے کہ جب تک تم باہر نہیں آتیں، تب تک ہم کبھی خوش حال نہیں ہو سکتے۔ میرا جی چاہتا ہے کہ میں عورتوں سے کہوں کہ ایسے بزدل شوہروں کے ساتھ زندگی گزارنے سے تو بہتر ہے کہ انھیں طلاق دے دو۔ (۹)

۱۹۲۴ء اور ۱۹۲۹ء کے دوران کانگریس کی سرگرمیاں دھیمی پڑ گئی تھیں۔ صرف سالانہ اجلاس ہوا کرتے تھے اور سوراج پارٹی کے اراکین باعمل تھے۔ انھیں 'تبدیلی کے خواہاں' کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ سوراج پارٹی کے اراکین کی جدوجہد بھی صوبائی اسمبلیوں تک محدود تھی۔ سردار پٹیل نے اپنی سرگرمیاں احمد آباد میونسپلٹی تک

محدود کردیں، جس کے وہ صدر تھے۔ ۱۹۲۹ء میں پنڈت نہرو کی صدارت میں لاہور میں منعقدہ کانگریس کے اجلاس میں جب 'مکمل آزادی' کی قرارداد منظور کرلی گئی تو گاندھی جی نے بھی انگریزوں کے خلاف جنگ آزادی کو نئی توانائی کے ساتھ شروع کردیا۔ 'نمک کے قانون' کو توڑنے کے لیے گاندھی جی نے جن دیہاتوں سے ڈانڈی مارچ کا راستہ منتخب کیا تھا، سردار پٹیل نے خاص طور پر ان دیہاتوں کا دورہ کیا اور لوگوں کو ڈانڈی مارچ میں شامل ہونے پر رضامند کیا۔ ۷ مارچ ۱۹۲۹ء کو سردار بورسد تعلقے کے راس نامی گاؤں میں پہنچے۔ وہاں پر انھیں سننے کے لیے ہزاروں لوگ جمع ہوگئے تھے لیکن وہاں کے مقامی مجسٹریٹ نے انھیں حکم دیا کہ وہ مجمع سے خطاب نہ کریں لیکن سردار نے کہا کہ وہ ضرور تقریر کریں گے۔ اس پر سردار کو گرفتار کرکے جیل روانہ کردیا گیا۔ اس غیر قانونی گرفتاری پر وکلا اور عام لوگوں میں غم وغصے کی لہر دوڑ گئی، کیوں کہ انھیں بغیر مقدمہ چلائے ہی مجرم قرار دیا گیا تھا۔ اس گرفتاری کے خلاف سب سے طاقتور احتجاجی آواز محمد علی جناح کی تھی۔ مرکزی لیجسلیٹو اسمبلی میں وہ شیر کی طرح دہاڑے۔ جناح نے کہا تھا:

> وزیر داخلہ کے بیان کے مطابق سردار پٹیل نے گرفتاری سے پہلے کئی تقریریں کی تھیں۔ میں یہ دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ کیا یہ تقریریں قانون کی خلاف ورزی کے مترادف تھیں؟ سوال یہ ہے کہ کیا سردار پٹیل نے کوئی قانون شکنی کی ہے؟ اس نکتے پر ہمیں کوئی معلومات فراہم نہیں کی گئی ہیں۔ اگر انھوں نے ماضی میں قانون شکنی کرتے ہوئے کچھ تقریریں کی تھیں تو مناسب طریقہ یہ تھا کہ ان تقریروں کی پاداش میں قانونی کارروائی کی جاتی لیکن آئندہ ہونے والی تقریر کے جرم میں انھیں گرفتار کرنا آزادئ اظہار کے حق کی جڑ ہی کو کاٹ دینے کے مترادف ہے۔ حکومت ہند ایسا کرکے بہت ہی خطرناک مثال قائم کررہی ہے جس کے نتائج بہت بھیانک ہوسکتے ہیں۔ (۱۰)

۱۹۳۱ء میں کراچی میں منعقدہ کانگریس کا اجلاس ایک انتہائی اہم اجلاس تھا۔ اس اجلاس میں شہریوں کے بنیادی حقوق کا منشور منظور کیا گیا، جس میں ذات پات یا مذہب کی کوئی قید نہیں تھی۔ بعد میں اسی منشور کو دستور میں شامل کرلیا گیا۔ سردار پٹیل کو اس اجلاس کا صدر منتخب کیا گیا تھا۔ سردار پٹیل نے اپنے صدارتی خطبے میں ہندو مسلم اتحاد کی اہمیت کو واضح کیا۔ یہ کانگریس کی تاریخ میں سب سے مختصر صدارتی خطبہ تھا۔ انھوں نے اعلان کیا تھا کہ:

> ہمارے لیے سب سے مقدم ہندو مسلم اتحاد یا فرقہ وارانہ اتحاد ہے۔

پٹیل نے ایک سال قبل کے کانگریس اجلاس کے فیصلے کا اعادہ کیا جس میں یہ وعدہ کیا گیا تھا کہ مستقبل میں ہندوستان کے دستور میں ایسی کوئی دفعہ شامل نہیں کی جائے گی جس سے مسلمان یا دوسری اقلیتیں مطمئن نہ ہوں۔

اس کے بعد منتخب شدہ صدر نے مسلمانوں کو یقین دلایا تھا کہ:

ایک ہندو کی حیثیت سے میں اپنے پیشرو صدر کا اتباع کرتے ہوئے اقلیتوں کو ایک سودیشی فاؤنٹین پین اور کاغذ دے رہا ہوں، تاکہ وہ اس پر اپنے مطالبات لکھ دیں۔ میں ان کی حمایت کروں گا۔ میں جانتا ہوں کہ یہ بہت تیز رفتار طریقہ ہے لیکن اس کے لیے ہندوؤں میں اتنی ہمت بھی درکار ہے۔ ہم حقیقت میں دلوں کا ملاپ چاہتے ہیں، نہ کہ کاغذی اتحاد جو تھوڑے سے دباؤ سے ٹوٹ جائے گا۔ ایسا حقیقی اتحاد تب ہی پیدا ہو سکتا ہے جب ہندو اکثریت اپنی پوری ہمت جمع کر کے اقلیت کی جگہ لینے کو تیار ہو اور اپنی جگہ انھیں دے دے۔ یہ اقدام اعلیٰ ترین ذہانت کا ثبوت ہوگا۔[11]

اس اجلاس کی دوسری خاص بات یہ تھی کہ اس میں خان عبدالغفار خان بھی موجود تھے۔ انھوں نے بہادر پٹھانوں کے ساتھ مل کر انگریزوں کے خلاف زبردست جدوجہد کی تھی۔ ان لوگوں نے تشدد کو خیرباد کہہ دیا تھا۔ حالاں کہ تشدد ان کے کردار اور مزاج کا حصہ تھا۔ انھوں نے گاندھی جی کے بتائے ہوئے عدم تشدد کے راستے کو اپنا لیا تھا۔ خان عبدالغفار خان کی تنظیم 'خدائی خدمت گار' کہلاتی تھی۔ اس تنظیم نے پورے ہندوستان کی آزادی کے متوالوں کو متاثر کیا تھا اور ان سے خراج تحسین وصول کیا تھا۔ اس لیے ان کے لیڈر کی 'سرحدی گاندھی' کے نام سے تعظیم کی جاتی تھی۔ سردار پٹیل نے خان عبدالغفار خان کو بہت ہی خلوص سے استقبال کیا اور اجلاس میں انھیں اہم ترین مقام دیا۔ انھوں نے غفار خان کا تعارف کراتے ہوئے کہا تھا کہ وہ ہندو مسلم اتحاد کی بہترین مثال ہیں۔ اجلاس میں لوگوں نے ابھی ان کا پُرجوش استقبال کیا تھا۔

پانچواں باب: انتقامی ردعمل

جنوری ۱۹۴۸ء میں لکھنؤ میں سردار پٹیل نے جو تقریر کی تھی، اس سے مسلم حلقوں میں بڑی بے چینی پھیل گئی۔ اس تقریر کو مسلمانوں کے خلاف اعلان جنگ سے تعبیر کیا گیا۔ کئی محبّ وطن (نیشنلسٹ) مسلمانوں نے اس تقریر کے خطرناک نتائج سے متعلق گاندھی جی سے شکایت بھی کی، خصوصاً اس لیے بھی یہ کہ تقریر طاقتور ترین وزیر داخلہ کی تھی۔ لیکن اس خطاب کا ایک پس منظر بھی تھا۔ اسی شہر لکھنؤ میں دسمبر ۱۹۴۷ء میں مسلمانوں نے ایک کانفرنس منعقد کی تھی، اس میں ایک لاکھ سے بھی زیادہ لوگوں نے شرکت کی تھی۔ اسی کانفرنس میں چند اشتعال انگیز تقریریں بھی کی گئی تھیں۔ سردار پٹیل کی تقریر ان تقاریر کا ردعمل تھا۔ مدعوئین میں مولانا آزاد کے علاوہ کانگریس سے وابستہ دیگر کئی نیشنلسٹ لیڈر شامل تھے۔ مسلمانوں کے ساتھ امتیازی سلوک برتنے کی حکومت کی پالیسی پر سخت تنقید کی گئی تھی۔ اخبار 'دی اسٹیٹس مین' کے نامہ نگار نے لکھا تھا: ''چند تقریریں شرارت آمیز اور جذبات کو بھڑکانے والی تھیں اور حیرت کی بات یہ تھی کہ اس کا آغاز ڈاکٹر سید محمود نے کیا تھا۔ سید صاحب اگر چہ کانگریس کے پرانے لیڈر تھے لیکن وہ اس سے پہلے بھی سردار پٹیل کے غصے کے ہدف بن چکے تھے، جب کہ انھیں احمد نگر جیل سے بہت قابل اعتراض طریقے سے رہا کر دیا گیا تھا۔ اس بات کا ذکر میں پہلے بھی کر چکا ہوں

لیکن وہ ایک سچے محبّ وطن تھے اور مسلم لیگ کے کٹر مخالف تھے۔ اسی طرح جمعیۃ العلماء ہند کے قائد مولانا حفیظ الرحمٰن نے بھی ہر مصیبت کی گھڑی میں کانگریس کا ساتھ دیا تھا لیکن اس دن ان کی تقریر بھی سخت ترین تنقید پر مشتمل تھی۔

یہ بہت ہی افسوس کی بات ہے کہ سردار پٹیل نے ان لیڈروں کی تقاریر پر اس قدر سخت ردعمل کا اظہار کیا۔ حالاں کہ ساری عمر یہ لوگ مسلم لیگ کے خلاف لڑ چکے تھے۔ ان کے بعض سخت الفاظ سے نیشنلسٹ مسلمانوں کی دل شکنی ہوئی تھی۔ اپنی تقریر کے آغاز میں پٹیل نے کہا تھا کہ وہ ان لیڈروں کے بہترین دوست ہیں لیکن اس کے بعد انھوں نے بغیر کسی مروت و رعایت کے ان لوگوں پر سخت حملے کیے۔ انھوں نے کہا تھا، ''میں آپ لوگوں کو صاف انداز میں کہہ دینا چاہتا ہوں کہ آج کے پُر آشوب زمانے میں ہندوستان کے ساتھ وفاداری کے صرف زبانی تیقنات کافی نہیں ہیں، آپ کو اپنے تیقنات کا عملی ثبوت بھی دینا ہوگا۔ میں آپ سے دریافت کرتا ہوں کہ جب پاکستان نے سرحدی قبائل کی مدد سے ہندوستان پر حملہ کیا تھا تو آپ نے اس کی مذمت کیوں نہیں کی؟ کیا یہ آپ لوگوں کا فرض نہیں ہے کہ آپ ہندوستان پر ہونے والے ہر ایک جارحانہ حملے کی مذمت کریں؟'' انھوں نے یہ بھی دریافت کیا تھا کہ ''آپ نے اپنی کانفرنس میں کشمیر کے مسئلے پر زبان کیوں نہیں کھولی؟''(۱۲) اور واقعی مسلمانوں کو ایسا کرنا چاہیے تھا لیکن ایسے وقت جب ہندوستان میں مسلمان پریشان و بدحال تھے تو ان سے کسی قدر ہمدردی سے بات کرنی چاہیے تھی۔ اس کے برخلاف سردار پٹیل نے بہت ہی بے رحمی سے ان کے خلاف بیان دیا تھا۔ انھوں نے جو کچھ کہا، وہ غلط نہیں تھا لیکن کہنے کا انداز یقیناً مناسب نہیں تھا۔ مولانا آزاد نے اس سے قبل دہلی میں تقریباً یہی باتیں کہی تھی، انھوں نے بھی کوئی مروت نہیں کی تھی، لیکن ان لوگوں کے لیے مولانا کا دل خون کے آنسو رویا تھا لیکن سردار پٹیل کے دل میں صرف بے رحمی تھی۔ وہ غصے میں بہت ہی غیر ہمدردانہ الفاظ استعمال کررہے تھے۔ انھوں نے مسلمانوں کے جذبات کی کوئی پرواہ نہیں کی بلکہ ان پر وکیل استغاثہ کی طرح حملہ کیا تھا۔

مسلمانوں کو انھوں نے اس وقت متنبہ کیا تھا، جب وہ لوگ خود بہت بے بس اور پریشاں حال تھے۔ ان کی اس تقریر نے مسلمانوں کو مزید پریشان کردیا اور وہ خود کو بالکل بے سہارا سمجھنے لگے۔ سردار پٹیل نے اس تقریر میں کہا تھا:

> جو لوگ پاکستان جانا چاہتے ہیں، وہ بے شک وہاں جا کر امن واماں سے رہ سکتے ہیں لیکن ہمیں چین سے رہنے دیں اور اپنا کام کرنے دیں۔(۱۳)

انھوں نے مسلمانوں کو اس بات پر بھی ملامت کی کہ اس شہر میں ان لوگوں نے دوقومی نظریے کی بنیاد رکھی تھی اور اعلان کیا تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں کوئی چیز مشترک نہیں ہے۔ انھوں نے مسلمانوں کو انتباہ کر دیا کہ وہ علیحدگی پسندی کے رجحان کو چھوڑ دیں اور ہندوؤں کے ساتھ ایک ہی کشتی میں سوار ہو جائیں اور ساتھ

ہی تیریں یا ڈوبیں۔ ''میں آپ سے واضح طور پر کہنا چاہتا ہوں کہ آپ دو گھوڑوں پر سواری نہیں کر سکتے۔ جو گھوڑا بھی آپ کو پسند ہو، اس کا انتخاب کر لیجیے۔''(۱۴)

اس تقریر کی تمام اخباروں اور رسالوں نے بہت تعریف کی تھی۔ ہندو لیڈروں نے عام طور پر اس کو پسند کیا لیکن اس تقریر نے مولانا آزاد کو سخت ناراض کیا۔ نہرو کو بے چین کیا اور گاندھی جی کو دکھ پہنچایا۔ مسلمانوں سے متعلق سردار پٹیل کے بدلتے ہوئے رویے سے گاندھی جی بہت پریشان تھے۔ اس سے پہلے بھی مہاتما نے انھیں صاف طور پر لکھا تھا کہ ''میں نے تمھاری بہت شکایتیں سنی ہیں، تمھاری تقریریں اشتعال انگیز ہوتی ہیں، وہ بھی صرف مجمع کو خوش کرنے کے لیے۔ تم تشدد اور عدم تشدد میں فرق نہیں کرتے۔ تم لوگوں کو یہ تعلیم دے رہے ہو کہ اینٹ کا جواب پتھر سے دو۔ اگر یہ سب صحیح ہے تو یہ رویہ سب کے لیے بہت ہی نقصان دہ ہے۔''(۱۵) انھوں نے یہ نصیحت بھی کی تھی کہ سردار ہر چھوٹی بڑی بات پر غصہ کرنا چھوڑ دیں۔ پٹیل نے گاندھی جی سے وعدہ کیا کہ وہ اپنے غصے پر قابو رکھیں گے لیکن یہ نشاندہی بھی کہ پنڈت نہرو بھی نرم مزاج نہیں ہیں۔ مہاتما گاندھی کے لیے خیال و عمل، مقصد اور اس کے حصول کے ذرائع دونوں اہم تھے۔ ان کو سیاسی مصلحتوں پر قربان نہیں کیا جا سکتا تھا۔ خون خرابے، قتل و غارت گری اور لوٹ مار کو دیکھ کر ان کا دل ٹوٹ گیا، انھیں یقین ہی نہیں آتا تھا کہ ان کا ہندوستان اخلاقی طور پر اتنا نیچے گر سکتا ہے۔

سردار پٹیل بھی عجیب کشمکش میں گرفتار تھے۔ ایک طرف مہاتما گاندھی سے ان کی وفاداری کا پاس و لحاظ تھا تو دوسری طرف دھماکہ خیز حالات پر قابو پانے کی ذمہ داری تھی۔ ایک آشرم کو چلانا الگ بات تھی لیکن حکومت کو چلانا اس سے بہت مختلف کام تھا۔ مہاتما کا رویہ بھی ان کے لیے دشواریاں پیدا کر رہا تھا۔ وہ جس اخلاقی بلندی کا مطالبہ کر رہے تھے، اس پر عمل پیرا ہونا آسان نہیں تھا۔ مثال کے طور پر گاندھی جی کے دباؤ میں آ کر کابینہ نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ پاکستان کے حصے کے پچاس کروڑ روپے ادا کر دیے جائیں۔ پٹیل اس فیصلے پر سخت ناراض تھے۔ انھیں یقین تھا کہ پاکستان یہ رقم ہندوستان کے خلاف جنگ کے لیے ہی استعمال کرے گا؛ جب کہ گاندھی کا کہنا تھا کہ جب ایک بار رقم کی ادائیگی کا وعدہ کر لیا گیا ہے تو اس کو نبھانا ایک اخلاقی فرض ہے، چاہے اس کی کوئی بھی قیمت ادا کرنی پڑے۔ بنیے کی دکان میں اخلاقی اقدار کی تجارت نہیں ہو سکتی لیکن یہ اقدار معاشرے کی بنیاد ہوتے ہیں۔ پٹیل، گاندھی جی کے اس اقدام سے بھی ناراض تھے کہ انھوں نے کلکتہ میں فرقہ وارانہ امن کی بحالی کے لیے حسین شہید سہروردی جیسے 'بدمعاش' سے تعلقات بڑھائے تھے، حالاں کہ جناح کے 'راست اقدام' کے اعلان پر کلکتہ میں قتل و غارت گری کے لیے شہید سہروردی ہی ذمہ دار تھے۔

اس طرح گرو اور چیلے کے درمیان اختلافات بڑھتے ہی جا رہے تھے۔ اس کی وجہ سے ان کے باہمی تعلقات بھی متاثر ہو رہے تھے۔ چند حساس معاملات کو طے کرنے کے لیے پٹیل کے طریقہ کار سے پنڈت نہرو اور مولانا آزاد بھی ناراض تھے۔ سردار پٹیل اپنی فطرت کے خلاف نہیں جا سکتے تھے اور گاندھی جی بھی اپنی زندگی

کے واحد مقصد 'ہندو مسلم اتحاد' سے منحرف نہیں ہوسکتے تھے۔ ملک کی تقسیم سے اس مقصد میں کوئی فرق نہیں پڑتا تھا۔ حالات نے جو رخ اختیار کیا تھا، اس سے گاندھی جی بہت دکھی تھے۔ اس کڑی آزمائش کے وقت وہ اپنے ہم وطن لوگوں کے لیے کچھ نہیں کر پا رہے تھے، لہٰذا لوگوں کے ضمیر کو بیدار کرنے کے لیے انھوں نے مرن برت رکھ لیا۔ ہر شخص نے ان سے منت کی کہ اس عمر میں یہ خطرہ مول نہ لیں لیکن وہ نہیں مانے۔ پٹیل نے اس بھوک ہڑتال کو اپنے خلاف احتجاج سمجھا۔ حالاں کہ گاندھی جی نے اس بات سے انکار کیا۔ اس کے باوجود پٹیل نے گاندھی جی سے درخواست کی کہ وہ انھیں وزارت کی ذمہ داری سے سبکدوش کر دیں۔ اپنے خط میں پٹیل نے اپنے دل کا بوجھ اتار دیا۔ انھوں نے لکھا تھا کہ ''مجھ کو آج صبح سات بجے کاٹھیاواڑ جانا ہے۔ یہ دکھ نا قابل برداشت ہے کہ ایسے وقت جا رہا ہوں جب آپ برت رکھے ہوئے ہیں لیکن کوئی دوسرا راستہ بھی نہیں ہے۔ فرض کی ادائیگی بھی ضروری ہے۔ آپ کی حالت دیکھ کر میں کل سے بہت بے چین ہوں اور مسلسل سوچتا رہتا ہوں۔ کام کی زیادتی نے مجھے بھی بے حال کر دیا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ مزید اسی نہج پر کام کرنا نہ میرے لیے سودمند ہوگا اور نہ ہی ملک کے لیے، بلکہ اس سے نقصان پہنچنے کا احتمال ہے۔ جواہر پر کام کا بوجھ مجھ سے بھی زیادہ ہے۔ ان کا دل بھی دکھوں سے بھرا ہوا ہے۔ شاید میں بہت بوڑھا ہوگیا ہوں اور ایک کامریڈ (ساتھی) کی حیثیت سے ان کے لیے مفید ثابت نہیں ہوسکتا اور نہ ہی ان کا بوجھ ہلکا کرسکتا ہوں۔ میں جو کچھ کر رہا ہوں، اس سے مولانا (آزاد) بھی بہت ناراض ہیں۔ اور میرے دفاع کے لیے بار بار آپ کو زحمت اٹھانی پڑتی ہے۔ یہ بات بھی اب میرے لیے نا قابل برداشت ہوگئی ہے۔ ان حالات میں میرے اور ملک کے مفاد میں میرا چلا جانا ہی بہتر ہے۔ لہٰذا آپ مجھے میری ذمہ داریوں سے سبکدوش فرمادیں۔ وزیر کی حیثیت سے میں جو کچھ کر رہا ہوں، اس سے انحراف میرے لیے ممکن نہیں ہے۔ اگر اس کی وجہ سے میں اپنے ساتھیوں کے لیے ایک بوجھ اور آپ کو دکھ پہنچانے کا ذریعہ بن رہا ہوں تو کرسی پر جمے رہنے کا یہ مطلب ہوگا کہ اقتدار کی ہوس نے مجھ کو اندھا کر دیا ہے۔ اس نا قابل برداشت اذیت سے مجھے نجات دلا دیجیے۔ میں جانتا ہوں کہ ایسے وقت میں آپ سے بحث کرنا مناسب نہیں ہے، جب آپ بھوک ہڑتال کر رہے ہیں لیکن میں آپ کو برت ختم کرانے میں بھی مددگار ثابت نہیں ہوسکتا تو اس اقدام کے علاوہ میں کیا کرسکتا ہوں۔ اس لیے میں آپ سے درخواست کرتا ہوں کہ فوراً اپنا برت توڑ دیں اور اس معاملے کو طے کر دیں۔ اس طرح وہ اسباب بھی ختم ہوجائیں گے جن کی وجہ سے آپ نے برت رکھا ہوا ہے۔''(۱۶)

اگرچہ ۱۶ جنوری ۱۹۴۸ء کو سردار اپنے سوراشٹر کے دورے پر روانہ ہوگئے لیکن گاندھی جی کی صحت کے بارے میں وہ بہت فکرمند تھے۔ اپنا دورہ مکمل کرنے کے بعد وہ بمبئی پہنچے۔ وہاں بھی انھوں نے مہاتما گاندھی سے اپنی بے پناہ عقیدت کا اظہار کیا۔ انھوں نے ایک جلسۂ عام میں کہا تھا، ''ہندوستان کا وقار مجروح ہوگیا ہے۔ یہ ہمارے لیے بڑے شرم کی بات ہے کہ ہندو مسلم ایکتا کے لیے گاندھی جی کو برت رکھنا پڑا ہے۔ آپ نے

ابھی کچھ لوگوں کو یہ نعرہ لگاتے ہوئے سنا ہے کہ مسلمانوں کو دیش سے نکال دیا جائے۔ جو لوگ یہ مطالبہ کر رہے ہیں، وہ غصے میں پاگل ہوگئے ہیں، دیوانے بھی ایسے لوگوں سے بہتر ہوتے ہیں، کیوں کہ ان کی دیوانگی کا علاج ہوسکتا ہے اور وہ صحت یاب بھی ہوجاتے ہیں؛ لیکن جو لوگ غصے سے پاگل ہوجاتے ہیں، وہ لوگ پورے معاشرے کے لیے خطرناک ثابت ہوتے ہیں اور امن واستحکام کے لیے بھی خطرہ بن جاتے ہیں۔'' انھوں نے مزید یہ بھی کہا تھا: ''میں ایک صاف گو آدمی ہوں۔ میں ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کو تلخ باتیں کہتا ہوں۔ ان کو سمجھنا چاہیے کہ ماضی کی تلخ یادوں کو تازہ کرنا اور انتقام پر بضد رہنا نقصان دہ ثابت ہوسکتا ہے۔ اس رویے سے سماج اور حکومت دونوں کمزور ہوجائیں گے۔''(۱۷)

گاندھی جی کو اس بات کا دکھ تھا کہ سردار پٹیل کو مورد الزام قرار دیا جا رہا تھا، بلکہ ان کے مرن برت کو بھی ان کے عقیدت مند چیلے سے ناراضگی کا نتیجہ سمجھا جا رہا تھا، اس لیے انھوں نے حسب ذیل وضاحتی بیان جاری کیا تا کہ غلط فہمیوں کا ازالہ ہوسکے۔

> (میرے برت کو) جو رنگ دیا جا رہا ہے، وہ کبھی میرے ذہن میں بھی نہیں آیا۔ بہت سے مسلمان دوستوں نے مجھ سے سردار کی نام نہاد مسلم دشمنی کی شکایت کی تھی۔ میں نے اپنے دکھ کو مخفی رکھتے ہوئے ان کی باتیں سنیں لیکن انھیں کوئی جواب نہیں دیا۔ برت نے مجھ کو اس خود کی عائد کردہ احتیاط سے بچا لیا ہے اور میں انھیں یہ یقین دلانے میں کامیاب ہوا کہ سردار کو مجھ سے اور نہرو سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا اور ایسا سمجھ کر سردار کے ناقدین غلطی کر رہے ہیں۔(۱۸)

گاندھی جی نے مزید یہ بھی کہا تھا کہ ''سردار پٹیل گفتگو میں بہت زیادہ بے باک ہیں، جو بعض وقت نہ چاہتے ہوئے بھی تکلیف دہ بن جاتی ہے۔ حالاں کہ ان کا دل اتنا بڑا ہے کہ اس میں سب کے لیے جگہ ہے۔ اس لیے میں یہ بیان جاری کر رہا ہوں تا کہ میرے زندگی بھر کے ساتھی اور وفادار دوست کو بلاوجہ شرمندگی نہ ہو۔''

قبل اس کے کہ گاندھی جی، سردار پٹیل اور نہرو کے اختلافات دور کرتے، انھیں قتل کر دیا گیا۔ اس حادثہ نے آزاد ہندوستان کو درپیش مصائب کا سامنا کرنے کے لیے دونوں لیڈروں کو ایک دوسرے کے قریب کر دیا۔ سردار پٹیل اب بہت نرم مزاج بن گئے تھے۔ اب انھوں نے طے کرلیا تھا کہ اپنی رائے کو بالائے طاق رکھ کر پنڈت نہرو کا ساتھ دیں گے۔ وزیر اعظم کی حیثیت سے پنڈت نہرو لیڈر تھے اور ان کی پیروی کرنا ضروری تھا۔ حالات کا بھی یہی تقاضا تھا، لہٰذا پٹیل نے آر ایس ایس پر پابندی عائد کر دی، کیوں کہ یہ سمجھا جاتا تھا کہ گاندھی جی کے قتل کے بھیانک جرم میں اس تنظیم کا ہاتھ تھا۔ جب گرو گوالکر نے تحریری تیقن دیا کہ آئندہ ان کی تنظیم ملک کے قانون کے مطابق ایک دستور پر پابندی سے عمل کرے گی، اس کی سرگرمیاں تہذیب وثقافت تک محدود رہیں گے، ہر طرح کے تشدد کو ترک کر دے گی، خفیہ سرگرمیاں بند کر دی جائیں گی، ہندوستان کے قومی پرچم کا احترام

کرے گی، دستور کی پابند رہے گی اور ہر کام کھلے عام جمہوری طریقوں پر انجام دے گی؛ اس کے بعد ہی اس تنظیم پر سے پابندی برخاست کی گئی۔

پٹیل کو پنڈت نہرو سے وفاداری کی آزمائش کا سامنا اس وقت کرنا پڑا، جب پاکستان نے ہزاروں ہندوؤں کو مغربی بنگال بھیج دیا۔ اس اقدام نے ہر شخص کو حیران کر دیا اور پوری قوم میں غم وغصہ کی لہر دوڑ گئی۔ اب تک مشرقی سرحدیں پُر امن تھیں اور وہاں کوئی فرقہ وارانہ فساد کبھی نہیں ہوا تھا۔ حکومت پاکستان کے عدم تعاون کے رویے سے سردار پٹیل بہت پریشان تھے۔ پاکستانی حکومت نے اپنے قول وفعل سے ہندوؤں اور مسلمانوں کے تعلقات بگاڑنے میں اپنی سرگرمی جاری رکھی۔ ان کے بیانات اور اقدامات کا ہندوستان میں ردعمل ہونا فطری تھا۔ دسمبر ۱۹۴۸ء کو جے پور میں منعقدہ کانگریس کے اجلاس میں پٹیل نے پاکستان کو انتباہ کیا کہ اگر اس نے خصوصاً مشرقی بنگال سے ہندو پناہ گزینوں کی ہندوستان آمد کو نہیں روکا تو ''اسی تعداد میں مسلمانوں کو ہندوستان سے روانہ کرنے کے سوائے ہمارے پاس کوئی دوسرا راستہ نہیں رہ جائے گا۔''(۱۹) یہ پاکستان کے لیے ایک قسم کا الٹی میٹم تھا کہ وہ اپنے معاملات کو مہذب طریقے پر حل کرے لیکن پٹیل کے مخالفین نے ان پر یلغار کر دی۔ ایک بار پھر انھیں ہندوستانی مسلمانوں کا دشمن قرار دیا گیا۔ پٹیل کے تعلقات بڑی حد تک پنڈت نہرو کے ساتھ سدھر گئے تھے۔ نہرو نے فوری طور پر پٹیل کا دفاع کیا۔ انھوں نے کہا کہ نائب وزیر اعظم کا بیان پاکستان کے خلاف ہے، تا کہ وہ اپنی مملکت میں پُر امن ماحول پیدا کر کے ہندوؤں کے اخراج کو روکے، یہ ہندوستانی مسلمانوں کے خلاف کوئی دھمکی نہیں ہے اور نہ ہی اس بیان کو اس نظریے سے دیکھنا چاہیے۔ لیکن انھوں نے شخصی طور پر سردار پٹیل کو آگاہ کیا کہ ایسے بیانات نہ صرف قومی سطح پر بلکہ بین الاقوامی سطح پر بھی غلط فہمی پیدا کر سکتے ہیں اور یہ اقدام قابل عمل بھی نہیں ہوگا۔ انھوں نے پٹیل سے دریافت کیا تھا کہ، ''مسلمان بلا شبہ ہندوستانی شہری ہیں۔ انھیں زبردستی کس طرح مشرقی بنگال بھیجا جا سکتا ہے؟ ایسے بیانات سے ہندوستان میں فرقہ وارانہ فسادات ہو سکتے ہیں اور ساری دنیا ان بیانات پر ہندوستان کی مذمت کرے گی۔'' پٹیل کو اپنی غلطی کا احساس ہو گیا اور انھوں نے اس کی وضاحت بھی کر دی کہ ان کا تخاطب پاکستان سے تھا کہ یا تو وہ ہندو پناہ گزینوں کو واپس لے لے یا پھر اس سے بھی بڑی تعداد میں مسلمانوں کو پناہ دینے کے لیے تیار رہے۔

لیکن سردار پٹیل کے سخت رویے کی وجہ سے ہی لیاقت علی خان اپریل ۱۹۵۰ء کے پہلے ہفتے میں ہندوستان آئے اور 'نہرو-لیاقت' معاہدہ کی تکمیل کی۔ اس معاہدے کے تحت دونوں مملکتوں میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے مساوی شہری حقوق کی تجدید کی گئی اور دیگر تحفظات مہیا کیے گئے۔ مثلاً اقلیتی کمیشن کی تشکیل، فسادات پر قابو پانے کے لیے بہتر اقدامات، فساد زدہ علاقوں میں فسادات کی تحقیقات اور اقلیتوں کے حقوق اور مفادات کو مکمل تحفظ بہم پہنچایا گیا تھا۔ اس معاہدے سے مغربی بنگال کے ہندو مطمئن نہیں تھے۔ وہ لوگ بہت ناراض ہوئے اور پنڈت نہرو کی کابینہ کے دو وزیروں شیاما پرشاد مکھر جی اور کے۔ سی۔ نیوگی نے استعفیٰ دے دیا

لیکن پٹیل نے پوری طرح نہرو کا ساتھ دیا۔ انھوں نے احتجاج کرنے والے اراکین پارلیمنٹ خصوصاً مغربی بنگال کے اراکین سے کہا تھا ''آج کے حالات میں یہ سب سے بہتر سمجھوتہ ہے اور جس خیر سگالی کے جذبے سے اس معاہدے پر دستخط کیے گئے ہیں، اسی طرح اس کو قبول کرنا چاہیے۔''(۲۰) لیاقت علی خان نے اپنی ذمہ داری پوری طرح نبھائی۔ تین مہینے کی مدت میں انھوں نے ایک لاکھ سے بھی زیادہ ہندوؤں کو واپس لے لیا۔ پنڈت نہرو کے وقار میں اضافہ ہوگیا۔ پٹیل کے اعتماد کو ٹھیس نہیں پہنچی۔ بنگال کے دونوں حصوں میں پُر امن فضا ہموار ہوئی۔ پنڈت نہرو کے سوانح نگار بھی حالات کو سازگار بنانے کا سہرا سردار پٹیل کے سر باندھتے ہیں۔ وزیر اعظم نے خود بھی یہ بات تسلیم کی تھی پٹیل کی مداخلت اور دلچسپی کی وجہ سے دھماکہ خیز حالات کو قابو میں رکھنے میں کامیابی حاصل ہوئی۔

ملک کی تقسیم سے پہلے کانگریس اور لیگ کے درمیان اردو اور ہندی کا تنازعہ بہت اہمیت اختیار کر گیا تھا۔ لیکن ملک کے بٹوارے کے بعد یہ تنازعہ ٹھنڈا پڑ گیا۔ اردو کی اہمیت ختم ہوگئی۔ ہندی آزاد ہندوستان کی قومی زبان بن گئی۔ اردو کی مخالفت میں اس لیے بھی اضافہ ہوا کہ پاکستان نے اس کو اپنی قومی زبان بنا لیا۔ پٹیل نشر و اشاعت اور معلومات عامہ کے وزیر بھی تھے۔ اس طرح وہ آل انڈیا ریڈیو پر استعمال کی جانے والی زبانوں کا فیصلہ کرنے کے مجاز تھے۔ اس زمانے میں ٹیلی ویژن نہیں تھا، اس لیے ریڈیو کا شمار طاقتور ترین ذرائع ابلاغ میں ہوتا تھا۔ آل انڈیا ریڈیو میں کچھ جنونی ایسے بھی تھے جو ہندوستانی کی بجائے سنسکرت آمیز ہندی کے چلن کو عام کرنا چاہتے تھے۔ ہندی اور اردو کی آمیزش سے جو زبان بنی تھی، اس کو عام لوگ اچھی طرح سمجھ سکتے تھے لیکن ہندی پریمیوں نے دونوں زبانوں کے اس ربط کو بھی ختم کر دینا چاہا۔ جوں ہی سردار پٹیل کو اس غیر صحت مند رجحان کا پتہ چلا، انھوں نے اپنے دوست مسٹر آر۔ آر۔ دیواکر کو خط کے ذریعے اردو کے متعلق اپنے خیالات سے آگاہ کیا۔ اپنے خط مورخہ ۱۴ دسمبر ۱۹۴۹ء میں انھوں نے لکھا تھا کہ آل انڈیا ریڈیو پر استعمال کی جانے والی زبان کو عام فہم ہونا چاہیے۔ اس میں شک نہیں کہ اس زبان کو فصیح، باوقار اور آسان بھی ہونا چاہیے اور ہندی کی دقیانوسی ادبی موشگافیوں سے بھی پاک ہونا چاہیے۔ انھوں نے آگاہ کیا تھا کہ ''آل انڈیا ریڈیو (AIR) کوئی ادبی کلب نہیں ہے اور نہ ہی اس کو ایسا ہونا چاہیے۔ اگر اس کو ہندی کا ادبی کلب بنا دیا گیا تو پھر وہ ایک زبان کے لیے مختص ہو جائے گا اور اس کا قومی کردار ختم ہو جائے گا۔''(۲۱)

انھوں نے مزید لکھا تھا کہ ''جو کوئی بھی آل انڈیا ریڈیو کا سربراہ ہوگا، اس کو ایسی بصارت سے کام لینا ہوگا جو زبان و ادب میں، الفاظ کے انتخاب میں اور ہیئت یا محاوروں کے استعمال میں انتہا پسندی سے کام نہ لے۔'' انھوں نے کہا کہ گاندھی جی کی تقریر کو مثالی نمونے کے طور پر سامنے رکھا جائے۔

اس کے بعد سردار نے اردو کے مسئلے پر توجہ دی۔ اردو کے بارے میں ان کا رویہ بہت ہی رواداری اور فراخ دلی پر مبنی تھا۔ اس میں تعصب کا شائبہ تک نہیں تھا۔ انھوں نے اردو کے مسئلے کے بارے میں بہت ہی سمجھ

بوجھ اور ہمدردی سے کام لیا۔ ان کے اس خط سے اس جھوٹ کا پردہ فاش ہوگیا کہ وہ اردو کو نظر انداز کر رہے تھے۔ انھوں نے لکھا تھا، ''جہاں تک اردو کا تعلق ہے تو میرے خیال میں اس کو کسی ایک صوبے کی حد تک محدود کرنا مناسب نہیں ہے۔ ہندی کی طرح اردو بھی کسی ایک علاقے کی زبان نہیں ہے۔ اس لحاظ سے اردو دیگر علاقائی زبانوں سے مختلف ہے۔''(۲۲) پھر انھوں نے اپنے دوست کو یاد دلایا تھا کہ یوپی، مشرقی پنجاب اور بہار میں اردو بولنے والوں کی کثیر تعداد موجود ہے۔ اس لیے انھوں نے دیواکر کو مشورہ دیا تھا کہ ''تم اردو کو کسی ایک علاقے تک محدود نہیں رکھ سکتے۔ ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ زبان شمالی ہندوستان کے ایک بڑے حصے میں بولی جاتی ہے۔ اگر تم اس حقیقت کو تسلیم کرلوگے تو سمجھ جاؤگے کہ ہم کم از کم فی الوقت اردو کو کسی ایک علاقے کی زبان قرار نہیں دے سکتے اور اس زبان کو کسی ایک ریڈیو اسٹیشن کی 'خاص زبان' یا 'دوسری خاص زبان' کا درجہ نہیں دے سکتے۔'' انھوں نے کہا تھا کہ کچھ صوبوں میں چند ریڈیو اسٹیشنوں پر اردو کو خاص زبانوں میں شمار کیا جانا چاہیے۔ لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اگر ہم آل انڈیا ریڈیو کو پبلسٹی اور مسلمانوں اور پناہ گزینوں کی بڑی تعداد میں ایک سیکولر ریاست اور سیکولر تہذیب وثقافت کو عام کرنے کا ایک مؤثر ذریعہ بنانا چاہتے ہیں تو ہمیں چاہیے کہ آل انڈیا ریڈیو دہلی کی نشریات میں سے کچھ حصہ اردو نشریات کے لیے بھی مختص کر دیا جائے۔''(۲۳)

پبلی کیشن ڈپارٹمنٹ (محکمہ اشاعت وطباعت) بھی سردار پٹیل کی نگرانی میں تھا۔ انھوں نے اس محکمے کے عہدیداروں سے کہا تھا کہ وہ اردو کا ایک بہترین رسالہ نکالیں جو پاکستان کے اچھے سے اچھے رسالے کو بھی مات دے سکے۔ اس طرح ماہنامہ 'آجکل' کا اجرا عمل میں آیا۔ اس رسالے نے ابتدا ہی سے اردو صحافت میں اپنا ایک مقام بنالیا تھا۔ اس کامیابی کا سہرا اردو کے مشہور شاعر جوش ملیح آبادی کے سر جاتا ہے جو اس کے پہلے مدیر مقرر ہوئے تھے لیکن ان کے تقرر پر سرکاری افسروں نے کافی بڑا تنازعہ پیدا کر دیا تھا۔ جوش کے تقرر کا مشورہ سروجنی نائیڈو نے دیا تھا۔ وہ اس وقت یوپی کی گورنر تھیں۔ سردار پٹیل کے سکریٹری وی۔ شنکر بھی اردو اسے اچھی واقفیت رکھتے تھے۔ انھوں نے جوش کی حمایت کی لیکن جوش کے تقرر کی بہت منظّم طریقے سے مخالفت کی جا رہی تھی۔ یہ کہا جا رہا تھا کہ نیشنلسٹ کے لباس میں جوش دراصل ایک کمیونسٹ تھے۔ یہ بات سب ہی جانتے تھے کہ سردار پٹیل کمیونسٹوں کو سخت ناپسند کرتے تھے۔ جوش کے خلاف یہ الزام بھی تھا کہ وہ شراب کے رسیا تھے۔ دوسری طرف جوش کے قومی خدمات کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا تھا۔ ان کی نظمیں حب الوطنی کے جذبے سے سرشار تھیں۔ ان نظموں میں انگریزوں کے خلاف بغاوت کی دعوت دی گئی تھی، اسی لیے انھیں 'شاعر انقلاب' کہا جاتا تھا۔

سردار پٹیل نے شنکر سے کہا کہ وہ جوش کی کچھ نظمیں سنائیں۔ ان نظموں کو سن کر وہ اس قدر متاثر اور خوش ہوئے کہ اسی وقت جوش کے تقرری کے احکامات جاری کر دیے۔ اس وقت محکمے کے سکریٹری این۔ سی۔ مہتا تھے، انھوں نے ان احکامات کو نظر انداز کر دیا۔ کئی مہینے بعد جب سردار پٹیل کو خیال آیا تو انھوں نے شنکر سے

دریافت کیا کہ جوش نے رسالے کے اجرا کا کام شروع کر دیا ہے؟ تحقیق کرنے کے بعد پتہ چلا کہ مہتا نے تقرر کے احکام جاری ہی نہیں کیے۔ سردار پٹیل بہت غصہ ہوئے اور انھوں نے مہتا کو بہت ڈانٹا۔ سردار کا ایسا رعب چھایا ہوا تھا کہ کسی بھی بیوروکریٹ (سرکاری افسر) میں یہ ہمت نہیں تھی کہ وہ سردار کی حکم عدولی کر سکے یا ان کے احکام کی مزاحمت کر سکے یا ان کی بجا آوری میں تاخیر کر سکے۔ مہتا کو اپنی غلطی کا خمیازہ بھگتنا پڑا۔ جوش کو ملازمت مل گئی لیکن مہتا کو اپنا مقام کھونا پڑا۔ بہت جلد ان کا تبادلہ دور دراز کی ریاست ہماچل پردیش میں چیف کمشنر کی حیثیت سے ہو گیا۔ جوش نائب وزیر اعظم کا شکریہ ادا کرنے پہنچے تو انھوں نے کہا تھا کہ وہ جوش کے جذبۂ حب الوطنی کی بہت قدر کرتے ہیں۔ انھوں نے جوش کو یہ تیقن بھی دیا کہ حکومت اردو کی ہر طرح سے مدد کرے گی۔ انھوں نے یہ خواہش بھی کہ نئے رسالے میں آزادی کے نئے جذبوں کی عکاسی ہونی چاہیے۔ اس رسالے کے ذریعہ فرقہ وارانہ مفاہمت پیدا کرنے میں مدد ملنی چاہیے، ہندی اردو کے تعلقات کو مضبوط بنانے اور ادب کا بلند معیار قائم رکھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ پٹیل کے ان جذبات اور خواہشات کو جوش کبھی فراموش نہیں کر سکے۔ انھوں نے اپنی بہترین صلاحیتوں کو روبہ کار لا کر اس رسالے کو ایک اہم ترین ماہنامہ بنا دیا۔ [۲۴]

آئندہ دس سال تک جوش بہت کامیابی سے 'آجکل' نکالتے رہے، ان کو یہاں سے اچھی تنخواہ ملتی تھی اور وہ خود بھی اپنے کام سے خوش تھے۔ پھر اچانک اپنے دوستوں اور ساتھیوں کو حیرت زدہ چھوڑ کر وہ پاکستان چلے گئے۔ ان کے مداح اسکندر مرزا نے پاکستان کے چیف مارشل لا ایڈمنسٹریٹر کی ذمہ داریاں سنبھال لی تھیں۔ انھوں نے جوش کو مادی خوش حالی کی پیشکش کی۔ 'مٹھی بھر چاندی' ['مٹھی بھر چاندی کے لیے' انگریز شاعر ورڈسورتھ نے جب اپنی سیاسی پارٹی بدل لی تھی تو اس وقت ایک شاعر نے یہ نظم لکھی تھی۔] کے لیے ہندوستان کے اس مقبول اور چہیتے شاعر اور 'ہندوستانی مسلمان' نے اپنے وطن سے ہجرت کی۔ جوش کے اس اقدام نے فرقہ وارانہ ہم آہنگی کے جذبے کو بے حد مجروح کیا۔ ان کے اس اقدام نے ہندوؤں کے دل میں پھر ایک بار مسلمانوں کی وفاداریوں کو مشکوک بنا دیا۔ اسکندر مرزا کے سیاسی زوال کے بعد جوش کو پاکستان میں نہ صرف پریشان کیا گیا بلکہ ذلیل بھی کیا گیا۔ اپنا چولا بدلنے کی انھیں ایسی سزا ملی جس کا انھوں نے تصور بھی نہیں کیا تھا۔ اسی لیے جوش نے دوبارہ ہندوستان واپس آنے کی بہت کوشش کی۔ میں اس زمانے میں ٹائمز آف انڈیا میں اپنا ہفتہ واری کالم 'ایشین نوٹ بک' لکھا کرتا تھا۔ ۲۳ اپریل ۱۹۶۱ء کو میں نے اس کالم میں لکھا تھا، ''جوش نے ہماری تحریک آزادی کے ترانے گائے تھے۔ ان کو ہمارے وزیر اعظم نے اپنا دوست بنا لیا تھا اور آزادی کے بعد انھیں مجاہد آزادی ہونے کے انعامات بھی ملے۔ انھیں سرکاری رسالے 'آجکل' کا مدیر بنا دیا گیا۔ انھیں ہر جگہ فخر کے ساتھ 'شاعر انقلاب' پکارا جاتا تھا اور ان کی خدمات کے اعتراف میں انھیں 'پدم بھوشن' کے خطاب سے بھی نوازا گیا تھا۔ اپنی گذشتہ خدمات کی وجہ سے وہ ان تمام اعزازات کے مستحق بھی تھے لیکن وہ پاکستانی حکومت کی اس سے بھی بہتر پیشکش کے لالچ میں آ گئے اور ایک صبح کو 'پاک لوگوں' کی سرزمین کی طرف بھاگ گئے۔ حالاں کہ

اس سرزمین کے تخیل کی وہ ہمیشہ مذمت کرتے رہے تھے۔ پاکستان میں اس وقت کے گورنر جنرل جناب اسکندر مرزا سے دوستی کی وجہ سے جوش کو پاکستان میں رکشاؤں کے لائسنس، کچھ سینما گھروں میں حصہ داری اور وہاں کے حکمراں طبقے کی تعریفیں کرنے کی وجہ سے زیادہ تنخواہ ملنے لگی لیکن یہ جوش کی بدقسمتی تھی کہ یہ طبقہ زیادہ دن اقتدار پر برقرار نہ رہ سکا۔ اس کے بعد پاکستانی عوام نے کبھی جوش کو اپنا نہیں سمجھا۔ جوش کو اپنی غلطی کا احساس ہوگیا تھا اور انھوں نے ہندوستان واپس آنے کی بہت کوشش کی۔ لیکن مولانا آزاد نے ان کی واپسی کی مخالفت کی۔ ان کا کہنا تھا کہ جوش کو صرف ایک شرط پر واپس لیا جاسکتا ہے کہ واپسی پر انھیں جیل بھیج دیا جائے۔

لہٰذا جوش نے پاکستان میں بہت کسمپرسی کی حالت میں زندگی گزاری۔ وہ ہر وقت شراب کے نشے میں ڈوبے رہتے اور جب ان کا انتقال ہوا تو اس پر نہ کسی نے آنسو بہایا اور نہ افسوس کا اظہار کیا۔ اگر سردار زندہ ہوتے تو جوش کے رویے سے انھیں سخت صدمہ پہنچتا۔ وہ اپنے وطن سے غداری کرنے والے شاعر کو کبھی معاف نہ کرتے، کیوں کہ اس وطن نے ہر چیز انھیں مہیا کی تھی۔

حوالہ جات:

1. Gandhi, M.K. Communal Unity, p.88
2. Parikh Narhari D., Sardar Vallabhi Bhai Patel, Vol. I, pp. 112-113.
3. Ibid, p.122
4. Chopra, P.N., The Sardar of India, P.19
5. Krishna, B; Sardar Vallabh Bhai Patel, India's Iron Man, p.458
6. Ibid. pp. 458-459
7. Parikh, Narhari D; Sardar Vallabh Bhai Patel, Vol. I, p. 186
8. Ibid; p. 392-393
9. Ibid; p. 392
10. Ibid; Vol. II, p.13
11. Bakhshi, S.R.; Sardar Patel-His Political Ideology, p.79
12. The Statesman, December 28, 1947
13. Ibid, pp. 447-448
14. Ibid, p. 448
15. Gandhi, M.K; Letters to Sardar Vallabh Bhai Patel, p. 205
16. Pyarelal, Mahatama Gandhi-The Last Phase, Vol. II, p. 721
17. Gandhi, Rajmohan; Patel-A life, p. 465

18. Gandhi, M.K; Communal Unity, P.935

19. Patel;s proposal quoted by Nehru, Sardar Patels's Correspondence, Vol. 7, p. 670

20. Ibidi, p.671

21. V. Shankar (ed.) Sardar Patel, Selected Correspondence 1945-50, Vol. I, p. 405

22. Ibid

23. Ibid, p. 406

24. Ibid.

[بشکریہ 'سردار پٹیل اور ہندوستانی مسلمان'، انجمن ترقی اردو ہند، نئی دہلی، ۱۹۹۷ء]

مابعد تقسیم: بڑھتے اختلافات اور فرقہ وارانہ تصادم

مشیر الحق

ترجمہ: محمد صفدر سحر

ہندی بولنے والے خطوں میں حکومتیں جس طرح فرقہ وارانہ اختلاف کے آگے سیکولرزم کے پرچم کو سرنگوں کر رہی ہیں، اسے دیکھ کر دکھ ہوتا ہے۔ یہاں سیاہ دور کے عقائد آج بھی زوروں پر ہیں۔
('اکنامک اینڈ پولیٹکل ویکلی'، ۵ نومبر ۱۹۶۶ء)

بابری مسجد انڈیا کی سیکولر شناخت کی علامت تھی مگر جس عفریت کے دروازے ۱۹۸۶ء میں کھلے تھے، اس نے بابری مسجد کو گرا کر ہی دم لیا۔ یہ عمارت انڈین مسلمانوں کے احساس تحفظ کی بھی علامت تھی جسے غلط طور پر ہندو کے احساس غلبہ کی تشفی کے لیے گرا دیا گیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ یہ عمارت اور علامت تو زمین بوس ہو گئیں مگر بابری مسجد کا مسئلہ انتہائی سنجیدہ ہو گیا ہے۔
(ارون پوری، 'انڈیا ٹوڈے'، ۱۵ فروری ۱۹۹۳ء)

آہستگی سے سہی، مگر بتدریج انڈیا کے مسلمان سیکولر طرز سیاست کی طرف مائل ہو رہے تھے مگر ۱۹۶۴ء میں نہرو کی وفات نے اس عمل کو شدید دھچکا پہنچایا۔ مختلف کمیونل گروپوں کے درمیان جو مصالحت کی کوشش نہرو نے کی، اسے شدید نقصان پہنچا۔ نتیجہ یہ نکلا نارتھ انڈیا میں جماعت اسلامی کا احیا ہوا، مسلم لیگ کیرلا میں مضبوط ہوئی اور حیدرآباد میں اتحاد المسلمین کا احیا ہوا۔[1] یہ جماعتیں اگرچہ مختلف علاقوں میں اور مختلف مقاصد کے تحت سرگرم تھیں مگر اس کے بعد یہ مسلم رجعت پسندی اور ردعمل کی ترجمان بن گئیں۔ 'کمیونٹی' کی خود ساختہ ترجمان یہ سیاسی جماعتیں حقیقی یا خیالی قسم کے خطرات کو پیش کر کے بتدریج علاقائی سیاست میں اہم فیکٹر کے طور پر سامنے آ گئیں۔

چین کے ساتھ جنگ (۱۹۶۲ء) اور پاکستان کے ساتھ جنگ (۱۹۶۵ء) کے نتیجے میں جو قوم پرستانہ جذبات توانا ہوئے تھے، ان کی بنیاد پر جن سنگھ (جو ۱۹۷۷ء میں بی جے پی بن گئی) نے یوپی، بہار، مدھیہ پردیش اور کیرلا میں انتخابی کامیابیاں حاصل کیں۔ اس جماعت کی نظریاتی بنیادیں چونکہ ہندو احیا پرستی پر منحصر تھیں، اس لیے ان کی گردان اس نعرے کے گرد گھومتی رہی کہ اسلام تشدد کا دین ہے۔(۲) جن سنگھ اور اس کی طفیلی جماعت آر ایس ایس نے سیکولرزم کو رد کر دیا اور کانگریس پر الزام لگایا کہ وہ سیکولرزم کے نام پر مسلمانوں کی سرپرستی کر رہی ہے۔(۳) ان کی جانب سے مسئلے کا حل یہ پیش کیا گیا کہ مذہبی وسماجی سطح ہی نہیں بلکہ سیاسی سطح پر بھی مسلمانوں کی 'انڈیانائزیشن' کی جائے۔(۴)

۱۹۵۲ء سے ۱۹۶۷ء کے درمیان جو بھی عام انتخابات ہوئے، جن سنگھ واحد جماعت تھی جس نے اپنے ووٹ بینک اور اسمبلیوں کی نشستوں میں اضافہ کیا۔ ۱۹۶۲ء میں ان کی سیاسی طاقت دوگنا ہو چکی تھی۔ ۵۲-۱۹۵۱ء کے مقابلے میں لوک سبھا میں ان کی نشستیں دگنی، جب کہ دیگر اسمبلیوں میں ان کی طاقت میں ڈیڑھ گنا اضافہ ہوا۔ یوپی اور مدھیہ پردیش میں کانگریس کے بعد یہ سب سے بڑی جماعت تھی۔ بنیاد پرست جن سنگھ کی صورت حال یوپی میں رو بہ عروج تھی۔ یہاں پارٹی نے ۲۱.۶۷ فیصد ووٹ اور عام انتخابات میں ۹۲ نشستیں حاصل کیں۔ یوپی کے سات اہم شہروں؛ آگرہ، الہ آباد، بریلی، کانپور، لکھنؤ، میرٹھ اور وارانسی میں ۱۹۵۲ء میں ۱۴.۴۸ فیصد ووٹ حاصل کرنے والی یہ جماعت ۱۹۶۷ء کے انتخابات میں ۲۳.۹۰ فیصد ووٹ لینے میں کامیاب رہی۔ جن سنگھ کا انتخابی 'دِیا' مشعل، مابعد نہرو دور کی اہم ترین پیش رفت تھی۔(۶)

ایک اور خطرناک رجحان ہندو جماعتوں کا بننا تھا۔ ۱۹۵۱ء میں درجن بھر ہندو جماعتیں، ۱۹۸۷ء میں بڑھ کر ۵۱۰ ہو گئیں۔ فعال کارکنوں کی تعداد لاکھوں میں چلی گئی۔ آر ایس ایس کا دعویٰ اس وقت یہ تھا کہ ان کی ۲۰،۰۰۰ شاخیں ہیں جہاں ان کے ماننے والوں کی تعداد دس لاکھ سے زیادہ تھی۔(۷)

وشو ہندو پریشد (ورلڈ ہندو کونسل یا وی ایچ پی) کی بنیا چِنمایا نندا نے ۱۹۶۴ء میں رکھی، جو ترقی کی منزلیں طے کر رہی تھی۔ ان کی سرپرستی شہری اشرافیہ اور بے روزگار نوجوان کر رہے تھے۔ اس جماعت نے ہندو جماعتوں کو یہ پیشکش کی کہ وہ بڑے مذہبی گروپوں کے ساتھ الحاق کریں جو سادھوؤں کے زیر اثر تھے۔ وی ایچ پی کی ملک میں ۳۰،۰۰۰ سے زیادہ شاخیں اور لاکھوں کی تعداد میں سرگرم کارکن تھے، خاص طور پر مغربی یوپی میں۔ یہی وجہ ہے کہ جون ۱۹۹۰ء میں جو ہندو اجتماع ہوا، ان کی اکثریت مغربی یوپی کے جاٹوں سے تھا، جو وہاں کے دیہات کی بڑی نسل ہے۔(۸) ہندتو کو مقبولیت تامل ناڈو کے گاؤں میناکشی پورم کے اس واقعے سے ملی جس میں کچھ سو ہریجن مسلمان ہوئے تھے۔ ہندو شیو سینا کو پنجابی مہاجروں کی حمایت مل گئی۔ 'رام جنم بھومی یگیہ سمیتی' کا قیام ۱۹۸۴ء میں عمل میں آیا جس کا نعرہ 'رام مندر' کی 'آزادی' کا تھا۔

جنونی اور ڈرامائی انداز کی مذہبی عبادات کا احیا ہونے لگا تھا۔ ان عبادتوں میں 'رام شیلا پوجن پروگرام'

(افتتاح ۱۵ستمبر ۱۹۸۹ء)' شیلانیاس' کا تہوار اور ایل کے اڈوانی کی رتھ یاتر شامل ہیں۔ اڈوانی کی رتھ یاترا ستمبر-اکتوبر ۱۹۹۰ء میں اس مقام سے ہوئی جہاں محمود غزنوی نے سومنات کا مندر تاراج کیا تھا۔ ان عبادتوں کا مقصد ہندوؤں کی فوجی تربیت، ہندوستانیوں کے مذہبی شعور کی بیداری اور ایک خاص نقطۂ نظر کی تبلیغ تھی۔[۹] نتیجہ واضح تھا۔ قصبہ در قصبہ فسادات پھوٹتے چلے گئے اور نوبت کرفیو تک پہنچ گئی۔

اپریل ۱۹۸۹ء میں بہار کے شہر ہزاری باغ میں جو کشت وخون ہوا، اس کی باقاعدہ اور منظم منصوبہ بندی کی گئی تھی۔ شہر کے دیواروں پر نعرے درج تھے جو لوگوں کو کہہ رہے تھے کہ وہ اپنے ہندو ہونے پر فخر کریں۔ بجرنگ دل اور وشوا ہندو پریشد کا اصرار تھا کہ وہ جامع مسجد روڈ سے اپنے جلوس کو لے کر جائیں گے، حالاں کہ حکام نے یہ راستہ استعمال کرنے پر پابندی کا اعلان کر رکھا تھا۔ اسی طرح کی مثال اکتوبر ۱۹۸۹ء کے بھاگل پور کے فسادات ہیں جو ایودھیا مسئلے سے شروع ہوئے جس میں متعدد ہلاکتیں ہوئیں۔ سرکاری اعداد وشمار کے مطابق ان دنگوں میں ۱۰۰۰ سے زیادہ ہلاکتیں ہوئیں جن میں ۹۰ فیصد مسلم ہلاکتیں تھیں۔ ساؤتھ انڈیا (جنوبی ہند) جو کمیونل جھگڑوں سے آزاد خطہ تصور کیا جاتا تھا، ہندتو کی لہر نے اسے بھی اپنی لپیٹ میں لینا شروع کر دیا۔ اس سلسلے میں جو قائم کیے گئے کمیشن نے رامانگرم، آندھرا پردیش اور چنن پٹرنا، کرناٹک کے جولائی ۱۹۸۸ء اور ستمبر ۱۹۹۰ء کے دنگوں کا ذمہ دار ہندو انتہا پسند طاقتوں کو قرار دیا۔[۱۰]

اگرچہ آفیشیل ریکارڈ یہ باور کراتے ہیں کہ بدنظمی، دنگوں اور کمیونل فسادات میں جان و مال کا کافی نقصان ہوا، مگر ۵۰ کی دہائی میں ان میں بتدریج کمی آئی اور ۱۹۶۰ء میں یہ تاریخ کے کم ترین مقام پر پہنچ چکے تھے۔ یہ رجحان فروری ۱۹۶۱ء میں مدھیہ پردیش کے علاقوں جبل پورا اور دیگر شہروں میں ہونے والے ان مذہبی جنونیوں کے پھیلائے تشدد کی وجہ الٹا ہو گیا۔ نہرو نے اس موقع پر ایک جگہ کہا کہ انھیں افسوس ہے کہ صورت حال بدتر ہو رہی ہے اور کانگریسی لیڈر برقعہ پہن کر گھروں میں چھپے بیٹھے ہیں۔[۱۱]

کشمیر میں ۱۹۶۳ء میں درگاہ حضرت بل سے مقدس بال کی چوری کے بعد شدید فسادات پھوٹ پڑے۔ اس کے بعد کلکتہ کے وہ خوانی واقعات ہوئے جس میں ۳۱۵ لوگ مرے، ساتھ ہی جمشید پور فسادات میں متعدد مسلمانوں کو قتل کر دیا گیا۔ ۱۹۶۵ء سے ۱۹۶۹ء کے دوران سرکاری اعداد وشمار کے مطابق ۱۳۸۰ فسادات کے واقعات رونما ہوئے۔ ۱۹۷۰ء کی وزارت داخلہ کی رپورٹ میں بتایا گیا کہ ۱۹۶۸ء میں یہ تعداد ۵۱۹ تک پہنچ گئی، جب کہ ۱۵۳ واقعات صرف گجرات میں ہوئے۔[۱۲] گاندھی جی کی صد سالہ تقریبات اور عبدالغفار خان کے بھارت کے دورے کے سال ۱۹۶۹ء میں احمد آباد میدان جنگ بنا رہا۔ یہاں بھی باقی علاقوں کی طرح ہلاکتوں کی شرح مسلمانوں کی زیادہ رہی۔ کیوں کہ اکثر حملے آر ایس ایس کی طرف سے ہوئے جن کے اہلکار بھیڑ کی شکل میں حملہ آور ہوتے تھے۔ 'سرحدی گاندھی' بہت دُکھی تھے اور انھوں نے کانگریس پر شدید تنقید کی، وہ صورت حال کو قابو میں رکھنے میں ناکام ہو رہی ہے۔ کانگریس کے لیڈر اس تنقید سے بڑے پریشان ہوئے۔

۱۹۷۹ء کی سرکاری رپورٹیں بتاتی ہیں کہ ۱۹۷۷ء کے مقابلے میں فسادات سے ہونے والے جانی نقصان میں تین گنا اضافہ ہو چکا تھا، یوپی اس فہرست میں سرفہرست رہا تھا۔[۱۳] ۸۴-۱۹۸۳ء میں جو فسادات ہوئے، وہ ملکی تاریخ کے بدترین فسادات تھے اور اگر آسام کے کشت وخون کو بھی ان میں شامل کرلیا جائے تو ۸۰ کی دہائی میں جو جانی نقصان ہوا، تو وہ ۷۰ کی دہائی سے چار گنا زیادہ تھا۔صرف یوپی میں فروری ۱۹۸۶ء سے جون ۱۹۸۷ء کے دوران ۶۰ جلاؤ، گھیراؤ کے واقعات ہوئے جن میں ۲۰۰ (زیادہ مسلمان) لوگ ہلاک اور ۱۰۰۰ زخمی ہوئے۔ مالی نقصان کا تخمینہ ڈیڑھ کروڑ لگایا گیا۔ ملک بھر کی صورت حال کو دیکھیں تو ۱۹۶۱ء میں متاثرہ ضلع ۶۱ تھے، جو ۱۹۸۶ء اور ۱۹۸۷ء میں ۲۵۰ تک پہنچ گئے، جب کہ کل اضلاع کی تعداد تب ۳۵۰ تھی۔[۱۴] جون ۱۹۸۷ء میں ایک صحافی نے تبصرہ کرتے ہوئے لکھا:

> فسادات کے بڑھتے دائرے نے کثیر مذہبی، کثیر لسانی اور کثیر نسلی اس ملک کے مستقبل کے حوالے سے کئی سوال کھڑے کردیے ہیں۔[۱۵] زخمی انڈیا بڑھتے فرقہ وارانہ فسادات کی رو میں بہتا اکیسویں صدی کی طرف بڑھ رہا ہے۔[۱۶]

نہرو کے دور میں بھی فرقہ وارانہ فسادات ہوئے مگر ایک تو وہ مقامی رہے تھے، اکا دکا تھے اور سب سے بڑی بات یہ کہ قابل کنٹرول تھے مگر بعدازاں جو دنگے ہوئے، وہ کئی ہفتوں اور مہینوں تک پھیلے ہوئے، شدید اور ناقابل قابو تھے۔ دیگر بلائیں بھی اب فسادات کے ہمراہ تھیں، شہری علاقوں میں فسادات کے دوران لوٹ اور ڈکیتی کی وارداتیں ہونے لگیں، پولیس اور آرمی کے دستے خود فسادات کی آگ پر تیل ڈالنے لگے۔[۱۷] ایک پولیس افسر کا تبصرہ سنیں:

> اتر پردیش پروونشیل آرمڈ کانسٹیبلری (PAC) جس کے ساتھ مجھے کام کرنے کا شرف حاصل رہا ہے، ۱۹۸۲ء میں ایک ماڈل فورس سے بدنام زمانہ گروہ میں بدل گئی جس سے ہندو پیار اور مسلمان نفرت کرتے تھے۔[۱۸]

لا اینڈ فورس میں درآنے والے فرقہ وارانہ رجحانات کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمان جب اینٹی مسلم عناصر سے تحفظ کے لیے ان کو درخواست دیتے تو خاطر خواہ اقدامات نہ کیے جاتے۔ جمشید پور اور احمد آباد کے فسادات میں یہ عنصر شامل رہا تھا۔ ان دونوں مقامات پر کانگریس انتظامیہ نے تاخیری حربے استعمال کیے۔[۱۹] یوپی میں یوں تو محسوس ہوتا تھا کہ پولیس اور PAC ایسے گروہ ہیں جنھیں مسلمانوں کو مارنے اور لوٹنے کا فرض سونپا گیا ہو۔[۲۰] ایسا ہی اکتوبر-نومبر ۱۹۸۸ء میں علی گڑھ میں، ۱۳ اگست ۱۹۸۰ء میں مرادآباد میں اور ستمبر-اکتوبر ۱۹۸۲ء میں میرٹھ میں ہوا۔ میرٹھ شہر سے دس کلومیٹر کی دوری پر واقع قصبے ملیانہ میں PAC کی ایک پلٹن داخل ہوئی اور نہتے گھر میں چھپے مسلمانوں پر فائر کھول دیا۔[۲۱]

۱۹۶۹ء میں کانگریس میں جو توڑ پھوڑ ہوئی، اس میں دو دھڑا جو اندرا گاندھی کے پاس تھا، وہ اقلیتوں کے

حقوق کے حوالے سے مہربان اور نہرو کی سیکولر وراثت کا حامل تھا۔ اس کے ساتھ ہی جب اِندرا پر مخالفین اور نقادوں کا دباؤ بڑھتا تو وہ درمیانی راہ کو چنتیں۔ سیاسی لہر میں تبدیلی کے لیے انھوں نے کوشش کی کہ مرکزی طاقتوں کی اس روش کو بدلا جائے۔ مثال کے طور پر جب ۱۹۷۷ء کے حادثے کے وہ مسلم اور ہریجن ووٹ کے حوالے سے غیر یقینی کا شکار تھیں تو انھوں نے ایک متبادل 'پاور بیس' قائم کیا اور اعلیٰ ذات کے ہندوؤں کو اپنی طرف کرلیا جو ماضی میں ان کی مخالفت کرتے رہے تھے۔ ہندتو تحریک کی طاقت کو بڑھتا دیکھا تو انھیں بھی کانگریس کے لیے استعمال کیا۔ انتخابی رجحانات کو کانگریس کے حق میں کرنے کے لیے انھوں نے کشمیر، پنجاب اور ہندی بولنے والے علاقوں میں مذہبی کارڈ کو کھیلا اور کانگریس کے روایتی ووٹ بینک میں موجود بے چینی کو ختم کرنے کی کوشش کی۔ کشمیر میں مذہبی منظرنامے میں انھوں نے اقلیتوں کو بتایا کہ وہ اپنے فرائض کو سمجھیں اور اس حقیقت کا ادراک کریں کہ 'ہمارا مذہب اور کلچر' حملے کی زد میں ہے۔ ہندو کمیونلزم کو انھوں نے مسلم تنظیموں سے درپیش خطرات کا ردعمل قرار دیا۔ کشمیر میں انھوں نے شیخ عبداللہ کی شکست کا منصوبہ بنایا۔ پنجاب کے وزیر اعلیٰ ذیل سنگھ کو اجازت دی کہ وہ اکالی دل میں پھوٹ ڈلوائیں۔ [۲۲] ۱۹۷۵ء اور ۱۹۷۶ء کی ایمرجنسی کے بعد وہ نپے تُلے انداز میں ہندو دیوی کے روپ میں سامنے آئیں۔ ان کے بیٹے راجیو کی طرف سے ملے جلے سگنل آ رہے تھے، کچھ انھیں ماڈرن سمجھتے تھے تو کچھ کے خیال میں معاملہ اس کے برعکس تھا۔ آر ایس ایس کے کارکنوں نے ۱۹۸۴ء میں انھیں ووٹ دیا اور ۱۹۸۷ء میں اپنی پالیسیاں نافذ کرانے میں کامیاب ہوئے۔ [۲۳]

نہرو کی بیٹی نے لکش چنڈی (جھانسی میں کالی کے مندر میں ہونے والی پوجا) کا راستہ منتخب کیا۔ ماں دیوی چنڈی کی طاقتوں اور توانائیوں کو جگانے کے لیے سینکڑوں ہزاروں منتر ۱۹۷۹ء سے ۱۹۸۳ء کے درمیان خفیہ طور پر یا گنا پوجا کی گئی۔ اقتدار واپس ملنے کے بعد پہلے چھ ہفتے اندرا عبادت کے لیے درجنوں مندروں میں گئیں۔ [۲۴] حکومت ملنے کے ساتھ ہی گھی ملاوٹ اسکینڈل سامنے آیا تو اندرا گاندھی نے فوراً گائے کے گوشت پر پابندی عائد کردی۔ یہ وہ علامتیں تھیں جو ہندو احیا پرستی کی تحریک کے لیے ان کی ہمدردی کا کھلا ثبوت تھیں۔ انھی دنوں ملک بھر میں 'ہندو مت بچاؤ' تحریک کے سلسلے میں جلسے اور مارچ ہوئے۔ اس رجحان کی حوصلہ شکنی کی بجائے اندرا نے ان طاقتوں کو اپنے لیے استعمال کرنے کا فیصلہ کیا۔ [۲۵]

قومی ہم آہنگی کانفرنس جس کا احیا اولاً ۱۹۶۸ء میں ہوا اور پھر ۱۹۸۰ء میں اسے دوبارہ فعال کیا گیا، تین سال کے تعطل کے بعد اس کا اجلاس بلایا گیا، اقلیتی کمیشن کی دستوری حیثیت ختم کردی گئی اور اسے ایک ایسا ادارہ بنا دیا گیا جہاں کانگریس کے وفاداروں کو نوازنے کے لیے بھیج دیا جاتا۔ فسادات کے حوالے سے جو رپورٹیں بنائی گئیں، ان پر پہلے تو دھول جمتی رہی اور آخر میں انھیں کالعدم قرار دے دیا گیا۔ اے جی نورانی کے بقول یہ پورا عرصہ صرف وعدوں اور نمائشی اقدامات کی نذر کردیا گیا۔ [۲۶]

یہ ممکن تھا کہ انڈیا کی تکثیریت اور ملٹی کلچرزم کی تاریخ کے حوالے سے جو دستوری بنیادیں فراہم کی گئیں

تھیں، ان سے سبق حاصل کیا جاتا، مگر مذہب اور ریاست کی علیحدگی کا نہرو دور کا ایجنڈا رد کر دیا گیا۔ سرکاری تقریبات میں ناریل پھوڑنے اور ہندو دیوتاؤں کی علامات کا عام استعمال کیا جانے لگا۔ راجیو گاندھی اپنے وزیر ساتھیوں کے ہمراہ دعا کے لیے مندروں کو جاتے تھے۔ ایک ایسے دور میں جب فرقہ وارانہ درجہ حرارت بلند تر درجے پر تھے، انڈیا کا قومی ٹی وی رامائن اور مہا بھارت کو ڈراموں کی شکل میں پیش کر رہا تھا۔ یہ سب اقدامات اور مذہبی علامتوں کے استعمال نے مذہبی نوعیت کی سیاست کو ہوا دی۔ (۲۷)

اسی اثنا میں کانگریس مسلم ووٹ کو مطمئن کرنے کی کوشش بھی کر رہی تھی تا کہ ضمنی انتخابات میں دونوں کا جو رجحان تھا، اس کا اعادہ نہ ہو سکے۔ مگر شاہ بانو مقدمے کی وجہ سے صورت حال مختلف ہوگئی۔ شاہ بانو مدھیہ پردیش کے علاقے اندور کی رہائشی تھی جو ۱۹۷۸ء میں عدالت میں یہ مقدمہ لے کر گئی کہ طلاق کے بعد نان ونفقہ کی مد میں اسے ۴۰۰ روپے ماہوار ملنے چاہئیں۔ اس کا شوہر احمد خان عدالت میں یہ موقف لے کر حاضر ہوا کہ چونکہ اس نے بیک وقت تین طلاقیں دی ہیں جو نا قابل واپسی طلاق ہے، اس لیے شریعت اسلامی کی رو سے وہ نان ونفقہ کا ذمہ دار نہیں قرار پاتا۔ جج نے حکم دیا کہ شوہر کو ۲۵ روپے ماہانہ ادا کرنا ہے جو بعد ازاں بڑھا کر ۱۷۹ روپے بیس پیسے کر دیا گیا۔ احمد خان مقدمے کو سپریم کورٹ میں لے گیا اور یہ موقف اختیار کیا کہ عدت کے خاتمے کے بعد شوہر نان ونفقہ کا ذمہ دار نہیں ہے۔ انڈیا کی سپریم کورٹ نے احمد خان سے اتفاق نہ کیا اور سیکشن ۱۲۵ کے تحت فیصلے کو برقرار رکھا۔ اس فیصلے نے کمیونل فسادات کو ہوا دے دی۔ راجیو گاندھی کی حکومت بنیاد پرستوں کے دباؤ میں آگئی اور یوں بدنام زمانہ مسلم وومن ایکٹ آف ۱۹۸۶ء پاس ہوا۔ (۲۸)

یہ ایکٹ اصل میں سیاسی مفاد پرستی کا شاہکار تھا۔ اس ایکٹ سے نہ محروم و مایوس مسلمان عورت کو طاقت ملی، نہ ہی اس میں مسلمان عورت کے اسٹیٹس میں بہتری کی بحث کو شامل کیا گیا۔ اس کا نتیجہ فقط یہ تھا کہ مسلمان آپس میں ہی گتھم گتھا رہیں۔ (۲۹) عارف محمد خان وہ واحد وزیر تھے جنھوں نے سپریم کورٹ کے اس فیصلے کی حمایت کی۔ ان کے اس منطقی نقطہ نظر کی انھیں بھاری قیمت بھی چکانا پڑی۔ انھیں نہ صرف مستعفی ہونا پڑا بلکہ ان کا سیاسی کیریئر بھی زوال کا شکار ہوا۔ دانیال لطیفی لکھتے ہیں:

> یوں محسوس ہوتا ہے کہ یہ سارا آپریشن کسی میکاولی نے تخلیق کیا ہے۔ یہ ماسٹر مائنڈ نہ اسلام کا خیر خواہ ہے، نہ مسلمان کا، نہ مسلمان عورت کا۔ (۳۰)

اپنی سیکولر شبیہ کے باوجود کانگریس نے مسلم پرسنل لا بورڈ کی دھما چوکڑی کی طرف توجہ دی۔ اس کیس کے فوری نتائج دو تھے۔ بی جے پی کو نئی زندگی مل گئی، جنھوں نے شاہ بانو کیس کو ملک بھر میں اپنی موبلائزیشن کے لیے استعمال کیا۔ ۱۹۸۶ء کے بعد یہ مقدمہ فکری مباحث کا مرکز بن گیا اور ہندتو کا لفظ قومی لغت کا باقاعدہ حصہ قرار پا گیا۔ مسلم پرسنل لا بورڈ کا ضدی رویہ بھی کانگریس کی کمزور انتظامیہ کو قبول کرنا پڑا۔

مسلم پرسنل لا بورڈ کو جو سرپرستی ملی، اس سے شہ پا کر ۸ جنوری ۱۹۸۷ء کو ایک بہت بڑی ریلی نکالی گئی۔

ہزاروں لوگ سول کوڈ کو رد کرنے کے نعروں والے بیج لگائے گلیوں میں نکل آئے۔ سپریم کورٹ کے فیصلے کو شریعت اور اسلام پر حملہ قرار دیا گیا۔ زیڈ آر انصاری نے پارلیمنٹ کے پلیٹ فارم سے تقریر کرتے ہوئے کہا کہ سپریم کورٹ کے جج شریعت اور حدیث کے علم سے بے بہرہ ہیں۔ انھوں نے کہا، ''اگر آپ تنبولیوں اور تیلیوں کے ہاتھ میں زمام عدالت تھمائیں گے تو پھر یہی ہوگا۔''(۳۱)

مسلم پرسنل لا بورڈ کو اس دوران جو فتوحات ملیں، اس سے ان کے اعتماد میں خاصا اضافہ ہوا جس کا اظہار 'مسلم انڈیا' کے ایڈیٹر، ممبر پارلیمنٹ اور بابری مسجد ایکشن کمیٹی کے معمار سید شہاب الدین، سلیمان سیٹھ اور سلطان صلاح الدین اویسی، اتحاد المسلمین کے پہلے صدر کے بیانات سے واضح ہے۔ ان لوگوں میں سے ہر ایک نے اپنی حکمت عملی مختلف انداز سے ترتیب دی۔ شہاب الدین نے کہا کہ مسلمان ۱۹۸۷ء میں یوم آزادی کی تقریبات میں شریک نہ ہوں، ان کے ساتھیوں نے ان کے حکم پر یکم فروری کو عام ہڑتال کے طور پر منایا۔ یاد رہے کہ یہ وہ دن ہے جب پہلی بار مجسٹریٹ نے ہندوؤں کو بابری مسجد میں عبادت کرنے کی اجازت دی تھی۔ اس کے بعد ایک اور بڑی ریلی نکالی گئی۔ ۳۰ مارچ ۱۹۸۷ء کو ۳ لاکھ مسلمانوں نے دہلی کی پارلیمنٹ سڑک پر دھرنا دیا، انڈیا کی آزادی کے بعد یہ مسلمانوں کا سب سے بڑا اجتماع تھا۔ مظاہرین امتیازی سلوک کے خلاف نعرے لگا رہے تھے۔(۳۲) پندرہ دن بعد شب برات کے موقع پر مظاہرین پابندی کے باوجود تاریخی مقامات میں گھس گئے اور عبادت کی۔ یہ جوش وجذبہ اس بات کا واضح عکاس تھا کہ مذہبی جذبہ شدید تر ہو رہا تھا۔

کانگریس کا ان پالیسیوں سے انحراف کی جو تقسیم کے دوران سِول سوسائٹی کے مختلف گروہوں کے درمیان اختیار کی گئی تھیں، وجہ بنا کر اتنے بڑے پیمانے پر احتجاج ہوا۔ پارٹی کی وہ اعلیٰ انتظامیہ جس نے ایک دور میں وحدت کی قوت کا کردار ادا کیا تھا، حالات کو ہاتھ سے جاتا دیکھتی اور چپ چاپ بیٹھی رہی۔ لیڈر شپ کی اس سستی پر کسی نے کوئی تنقید نہ کی۔ چنیدہ پیشہ ور سیاست دانوں کا آل انڈیا کانگریس کمیٹی اور کانگریس ورکنگ کمیٹی میں راج تھا۔ ان کی بقا کا انحصار وزیر اعظم کی حمایت، پاور بروکرز کی تائید پر تھا، اس لیے وہ خاموش بیٹھے کمیونل درجہ حرارت کو بڑھتے دیکھتے رہے۔ کچھ لوگوں نے مسلم پرسنل لا بورڈ اور بابری مسجد ایکشن کمیٹی کے رویوں پر تنقید کی مگر انھیں خاموش کر دیا گیا۔

کانگریس کا وہ ڈھانچہ جو دہائیوں کی محنت کے بعد معرض وجود میں آیا تھا، نہرو کے بعد ڈھے گیا۔ دہلی میں طاقت کو جمع کرنے کی پالیسی نے پارٹی ڈھانچے کو ہی کمزور نہیں کیا بلکہ اداروں کو بھی کمزور کیا۔ ۱۹۸۵ء میں اس حوالے سے راجیو گاندھی نے کانگریسی لیڈروں پر شدید تنقید کی۔(۳۳) مگر وہ خود اپنے ہی خوابوں کے تانے بانے میں الجھ چکے تھے، اپنے اسکول کے جن دوستوں کو انھوں نے حکومت میں اہم عہدے دیے تھے، وہ ان کے کوئی کام نہ آسکے۔ اس کے بعد راجیو کی توجہ کانگریس کمیٹی کی طرف گئی، یہ کمیٹیاں ان کی ماں کی پالیسیوں کی وجہ سے بے لگام ہو چکی تھی۔ اس کے خاکی ممبران درباریوں میں ڈھل چکے تھے جو کانگریس دربار میں ہاتھ

جوڑے کھڑے رہتے تھے۔ یہ لوگ مذہبی جنون اور سماجی انتشار کی راہ میں کیا رکاوٹ ثابت ہوتے۔

کانگریس کی اعلیٰ قیادت ووٹوں کی سیاست میں سرگرداں تھی اور اپنے کیمپ میں ہندو اور مسلم کمیونلسٹ گروہوں میں لے کے بیٹھی تھی۔ کیا یہ بات قابل تفہیم ہے کہ بابری مسجد پر ایک ڈسٹرکٹ جج کے فیصلے نے چالیس سال سے قائم 'اسٹیٹس کو' کا خاتمہ کردیا؟ آج تک یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ ان بے تکے فیصلوں کے پیچھے کون سی طاقت تھی؟ کیا ہندو حلقے کو خوش کرنے کی سازش تھی یا شاہ بانو کیس میں جو غم و غصہ ابھرا، اس کا جواب تھا؟ ارون نہرو جو راجیو کے ہم مکتب رہے تھے اور ایودھیا کے گھناؤنے معاملے میں خود بھی بے داغ نہیں تھے، کہتے ہیں کہ "۱۹۸۶ء میں مسلم وومن ایکٹ مسلم ووٹوں کو جیتنے کی کوشش تھی، پھر ایودھیا پر فیصلہ آیا تو ہندو کارڈ کو استعمال کرنے کی کوشش کی گئی۔ یہ دراصل ایک پیکج ڈیل تھی، میں اس کے خطرناک نتائج سے آگاہ تھا، اس لیے میں نے اس سے اتفاق نہ کیا۔" جب یہی سوال راجیو گاندھی سے کیا گیا تو انھوں نے دھیمے سے مسکراتے ہوئے کہا کہ مسلم وومن ایکٹ کے حوالے سے ادلے کا بدلہ ہے۔(۳۴) اور یوں نہرو کے ورثے کو سیاسی مفادات کے لیے سرطاق نسیاں رکھ دیا گیا، سیکولر اجماع کا تیاپانچہ ہوگیا۔

مگر ابھی گویا کسر باقی تھی کہ راجیو گاندھی نے ۹ نومبر ۱۹۸۹ء کو ہونے والے وشو ہندو پریشد کے رام مندر شیلانیاس کی حمایت کردی۔ اس پر ٹائمز آف انڈیا نے اپنے تبصرے میں کہا کہ یہ فیصلہ انڈیا کی آزادی کے بعد کی تاریخ کا تاریک ترین فیصلہ تھا۔ کانگریس کی جھولی میں اب ہندو انتہا پسندوں کی ایک بڑی تعداد موجود تھی جو مسلم بنیاد پرستوں کی لگام کس سکتی تھی۔(۳۵) نہرو کے پوتے نے اسی سال نومبر میں فیض آباد کے قریب کے ایک جلسہ منعقد کر کے الیکشن مہم کا آغاز کیا تو اپنی پہلی ہی تقریر میں وعدہ کیا کہ وہ رام راج قائم کریں گے۔ الیکشن میں بدترین ناکامی کے چند ماہ بعد فرقہ وارانہ ہم آہنگی کے لیے ان کی 'سد بھاؤنا یاترا' ایک ایسا فیصلہ ہی کہا جاسکتا ہے جو بہت تاخیر سے ہوا اور بہت معمولی نوعیت کا تھا۔

بعد ازاں نرسمہا راؤ انتظامیہ نے جماعت اسلامی، آر ایس ایس اور وشو ہندو پریشد پر پابندی لگائی اور قانون سازی کے حوالے سے بھی کام کیا، مگر اب تاخیر ہوچکی تھی۔ اینٹی کانگریس جذبات اب عروج پر تھے۔(۳۶) بابری مسجد کو انہدام سے نہ بچا سکنے کے بعد مسلمانوں کے دل جیتنا مشکل کام تھا۔ یوم آزادی کے موقع پر بابری مسجد کی دوبارہ تعمیر کا وعدہ کیا گیا اور اقلیتوں کے حقوق کے حوالے سے معاشی کمیشن بھی قائم ہوئے تاکہ نقصان کی شدت کو کم کیا جاسکے۔(۳۷) وزیراعظم نے سنی لیڈروں اور مسلم پرسنل لا بورڈ کے چیئرمین علی میاں سے مذاکرات کے کئی دور کیے، بابری مسجد کے سانحے پر غم و غصے کا شکار امام مسجدوں کی دلجوئی کے لیے ان کی تنخواہوں میں بھی اضافہ کیا گیا، یہ امام مسجد اس وقت حکومت کے خلاف احتجاج کررہے تھے۔(۳۸)

اس دوران، جب پارلیمنٹ میں مذہب اور سیاست کو ڈی لنک کرنے کے ترمیمی بل پر مباحثہ ہورہا تھا، پارلیمنٹ اور اس سے باہر اس موضوع پر بحثیں زوروں پر تھیں۔ آخر میں حکومت کو ایوان میں مطلوبہ تعداد نہ مل

سکی۔ بدحواس پارلیمنٹری افیئرز کے وزیر کو بل واپس لینا پڑا۔(۳۹) قسمت کی ستم ظریفی دیکھیے کہ اس وقت، جب ملک میں اور ایوان میں مذہب اور سیاست کو 'ڈی لنک' کرنے کے مباحث ہو رہے تھے، ہندوستان کے وزیر اعظم سائیں بابا کے مزار پر خصوصی دعاؤں اور عبادات میں شریک تھے۔ سو کیا عجب ہے کہ ترمیمی بل کے واپس لیے جانے پر آنسو بہانے والا کوئی نہ تھا۔

دسمبر ۱۹۹۴ء کے وسط میں اندرا گاندھی اور راجیو گاندھی کے قریبی ساتھی ارجن سنگھ نے سرکاری پالیسیوں سے اختلاف کرتے ہوئے کابینہ سے استعفیٰ دے دیا۔ علامتی لحاظ سے یہ ایک ٹھوس قدم تھا مگر یہ استعفیٰ ارجن سنگھ کے ساتھیوں کے سیکولر شعور کو بیدار نہ کر سکا بلکہ اس نے ثابت کر دیا کہ کانگریس اب اس پوزیشن میں نہیں رہ گئی ہے کہ وہ حالات کا رخ بدل سکے۔(۴۰)

ہندو جماعتوں کی انتخابی میدان میں کامیابی بشمول شیو سینا جو مہاراشٹر میں کامیاب ہوئی، کانگریس کے زوال کا نقطہ عروج کہا جا سکتا ہے۔ بی جے پی کی لوک سبھا میں نمائندگی ۸ سے بڑھ کر ۸۶ ہو گئی۔ فروری ۱۹۹۰ء کے الیکشن میں شیو سینا نے آسانی سے مدھیہ پردیش اور ہماچل پردیش میں حکومت بنا لی اور راجستھان میں بھی حکومتی اتحاد میں نمایاں پارٹنر کے طور پر موجود تھی۔ گجرات میں بھی بی جے پی نے اچھی سیٹیں لیں اور اتحادی حکومت بنائی۔

۱۹۹۰ء میں کانگریس نہیں بلکہ بی جے پی نے کل ووٹوں میں اپنے حصے کو ۱۱ فیصد سے بڑھا کر ۲۰ فیصد کیا۔ حقیقت تو یہ تھی کہ بی جے پی واحد پارٹی تھی جسے پاپولر ووٹوں میں اضافہ ہوا تھا اور یہ اضافہ ملک بھر میں ہوا تھا۔ ۱۹۹۱ء میں گجرات میں لوک سبھا کے انتخاب ہوئے تو ۲۵ میں سے ۲۰ سیٹیں بی جے پی کے حصے میں آئیں، جب کہ صرف ایک سال قبل یہ تعداد ۱۲ تھی۔ تاریخ میں پہلی بار یوپی میں بی جے پی کی واضح اکثریت سے حکومت بنی۔ بی جے پی نے لوک سبھا کی ۸۲ میں سے ۵۰ نشستیں بھی یہاں سے لیں۔(۴۱) سیکولر انڈیا میں ہندتو اب ریاستی ایجنڈے میں ٹاپ پر تھا۔(۴۲)

مسلمانوں اور عیسائیوں کا اس پارٹی پر سے اعتماد اٹھ گیا جس کے لیے وہ آزادی کے بعد سے قربانیاں دے رہے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ۹۵-۱۹۹۳ء کے دوران جو بھی الیکشن ہوئے، اس میں مسلمانوں نے من حیث القوم کانگریس کے خلاف ووٹ ڈالا۔ کرناٹک کی ۲۲۴ نشستوں میں سے کانگریس کو صرف ۳۶ نشستیں ملیں اور جن ۱۰۶ حلقوں میں مسلمانوں کی تعداد دس فیصد سے زیادہ تھی، وہ ساری ہی نشستیں کانگریس ہار گئی۔(۴۳) گجرات اور مہاراشٹر میں تو مسلمان ووٹر سر عام یہ کہتا رہا کہ کھلا دشمن پوشیدہ سے بہتر ہوتا ہے۔ مہاراشٹر کے ووٹروں نے ۱۹۹۵ء کے الیکشن میں کانگریس کے مقابلے میں بی جے پی کو ووٹ دینا پسند کیا۔ یوں مہاراشٹر اور گجرات جو مغربی ہندوستان کی دو اہم ریاستیں ہیں، وہاں کا مسلم ووٹر کانگریس سے دور چلا گیا اور یوں ان ریاستوں میں بی جے پی کی حکومت قائم ہوئی۔(۴۴)

(۲)

ان رجحانات میں سے کچھ نئے نہیں ہیں، اگر چہ یہ دسمبر ۱۹۹۲ء سے جنوری ۱۹۹۳ء کے دوران جاری رہنے والے کمیونل فسادات میں پیوست ہو کر نئی شکل اختیار کر چکے ہیں۔ ساٹھ کی دہائی میں کانگریس نے جو انتخابی وعدے کیے، ملازمتوں کے مواقع مہیا کرنے کے سنہرے خواب دکھائے، اردو کو بہار اور یو پی میں اس کا جائز مقام دلانے اور علی گڑھ کی زبوں حالی کے خاتمے کے حوالے سے اعلانات کیے، ان کے حوالے سے شکوک کا اظہار ہمیشہ ہوتا رہا۔ جون ۱۹۶۱ء میں دہلی میں سپرو ہاؤس میں جو تقریب ہوئی، اس میں مقررین نے چوں چرا کی بجائے صاف شفاف انداز میں ایک کانگریسی لیڈر کا نام لیتے ہوئے کہا کہ وہ فرقہ وارانہ فسادات کو بڑھاوا دے رہا ہے اور اس کے ہندو تنظیموں کے ساتھ لنکس ہیں۔ معروف کانگریسی لیڈر اور نہرو حکومت میں وزیر رہنے والے سید محمود نے اپنے تبصرے میں کہا کہ مسلمانوں کو دوسرے درجے کا شہری بنا دیا گیا ہے۔ جمعیت علمائے اسلام کے مولانا حفظ الرحمٰن نے کہا کہ متشدد ہندو انتظامی ڈھانچے میں نمایاں عہدوں پر فائز کیے جا رہے ہیں۔ (۴۵) کچھ دیگر احباب نے اس اجلاس کے آخری پانچ گھنٹوں میں جو میڈیا کے سامنے کارروائی ہوئی، اس میں اپنے غم و غصے کا اظہار کیا۔ (۴۶)

سپرو ہاؤس کنونشن اور جمعیت علمائے اسلام کی دہلی کی پبلک میٹنگ، دونوں میں ایک ہی امر واضح ہو کر سامنے آیا۔ (۴۷) دونوں ہی مواقع پر لبرل اور بائیں بازو کے افراد پیش پیش تھے۔ ان میں شاہنواز خان، زیڈ اے احمد، ایم حارث اور جی ایم صادق نمایاں شخصیات تھیں۔ ان کانفرنسوں کے موقع پر نہرو نے جو پیغام بھیجا، اس میں کہا گیا تھا کہ مسلم لیڈر اپنے خطابات میں انڈیا کی قومی وحدت پر زور دیں اور فرقہ وارانہ جھگڑوں کی حوصلہ شکنی کریں۔ (۴۸) اجلاس کے چیئرمین سید محمود نے اس موقع پر مسلم عوام اسے اپیل کی کہ وہ وزیر اعظم کے کمیونل مسئلے کے حوالے سے عزم مصمم میں ان کے ہاتھ مضبوط کریں۔ (۴۹)

نہرو پر مسلم لیڈر شپ کو جو اعتماد تھا، اس کی ٹھوس وجوہات موجود تھیں۔ (۵۰) مگر اس اعتماد میں بتدریج کمی آتی گئی جس کی وجہ ایک تو یہ تھی کہ نہرو حکومت منظّم انداز میں بڑھتے کمیونل لاوے کو قابو میں رکھنے میں ناکام رہی تھی اور دوسری وجہ یہ تھی کہ پڑھے لکھے مسلمانوں کو یہ حکومت آگے لے جانے میں ناکام رہی تھی۔ ۱۹۶۷ء کے الیکشن اس حوالے سے چشم کشا تھے۔ یو پی، بہار اور بنگال کے اکثریتی مسلمان ووٹ نے کانگریس کو ووٹ نہیں دیا تھا۔ سیاسی سرگرم کارکن سیکولرزم کی پیش رفتوں کے حوالے سے مشکوک ہوگئے۔ کچھ نئے چہرے بھی اب میدان میں تھے جن میں سے ایک عبدالجلیل فریدی تھے جنھوں نے ابوالحسن علی ندوی کی سرپرستی میں یو پی میں ۱۹۶۴ء اگست میں مجلس مشاورت کی بنا ڈالی۔

مجلس مسلم لیگ، کانگریس، جماعت اسلامی اور جمعیت علمائے اسلام کے پُرعزم لوگوں پر مشتمل تھی جس

نے خوش حالی اور ترقی کے حوالے سے نو نکاتی منشور پیش کیا۔ تاہم اس مجلس کا حقیقی مقصد یو پی اور بہار کی مسلم اشرافیہ کا تحفظ تھا اور عام عوام الیکشن میں دونوں کے حصول کے لیے منشور میں شامل کیا گیا تھا۔ (۵۱)

شمالی انڈیا میں اگرچہ مجلس کو کامیابی اور تائید ملی، تاہم دیگر علاقوں میں اس کا اثر ورسوخ زیادہ نہ تھا۔ حیدرآباد میں اتحاد المسلمین، تامل ناڈو میں مسلم لیگ، بنگال میں کمیونسٹ آف انڈیا اور کیرلا میں بائیں بازو کے گروہ اور مسلم لیگ زیادہ موثر رہی۔ مجلس کی انتخابی حکمت عملی بھی ناقص تھی جس نے صرف یو پی اور بہار میں تو کچھ کامیابی حاصل کی مگر باقی ملک میں ناکام رہی۔ کانگریس کی مخالفت جو ملک بھر میں مسلمانوں کی طرف سے ہو رہی تھی، اس حوالے سے مجلس نے انتہائی محدود کردار ادا کیا۔ مسلم ووٹ منتشر ہونے کی وجہ سے زیادہ فیصلہ کن کردار ادا نہ کر سکا، اگرچہ آج کل یہ کہا جا رہا ہے کہ ۵۴۲ حلقوں میں سے ۱۵۰ حلقے ایسے ہیں جہاں مسلم ووٹ امیدوار کی قسمت کا فیصلہ کرتا ہے۔ مجلس کے پلیٹ فارم سے جو لوگ منتخب بھی ہوئے، وہ لوگوں کے مسائل کے حوالے سے اردو اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے زوال کے حوالے سے لاتعلق رہے۔ (۵۲) گجرات میں مجلس نے پٹی داروں اور کشتریوں کی حمایت کر کے غلط قدم اٹھایا، کیوں یہ گروہ ہمیشہ اینٹی مسلم رہے تھے۔ (۵۳) یو پی میں کانگریس کی شکست جن سنگھ اور چرن سنگھ کی بھارتیہ کرانتی دل کے لیے سودمند رہی۔ (۵۴)

مجلس میں شامل واحد کانگریسی لیڈر سید محمود نے مجلس سے علیحدگی اختیار کر لی۔ فریدی کا اپنے حواس پر قابو نہ رہا۔ مطمئن انداز میں میڈیکل کی پریکٹس کرنے والے فریدی کو مجلس کے اندر ندوی اور اینٹی ندوی گروپ اور جمعیت اور جماعت کی چپقلش نے پریشان کر دیا۔ انھوں نے ۱۹۶۹ء میں کانگریس سے انتخابی اتحاد کیا اور اب وہ مکمل طور پر اندرا گاندھی کی چھتری تلے آ گئے۔ ۱۹۷۱ء میں انتخاب کے موقع پر ایک صحافی، فریدی سے مل کر آیا تو اس کا تبصرہ یہ تھا کہ موصوف مکمل طور پر اندرا گاندھی کے زیر اثر ہیں۔ (۵۵) بہار میں ۱۹۶۹ء میں ہی مجلس انتخابی میدان میں شکست کھا گئی جہاں کا گریس کو چند ہی نشستیں مل سکیں، اگرچہ مسلم ووٹ کانگریس کو زیادہ پڑے۔ (۵۶)

محدود مقاصد، اندرونی چپقلش اور منقسم قیادت کے باعث مجلس جلد ہی ناکامی کی داستان بن گئی۔ ایک تو صرف مسلم اشرافیہ کا تحفظ اس کا مقصد تھا، دوسرا لبرل اور سیکولر مسلم حلقہ بھی اس کا مخالف تھا۔ اور پھر کسی نہ کسی طرح مجلس، ہندو موبلائزیشن کا سبب بھی بنی۔ (۵۷) مجلس کا خیال تھا کہ مسلم ووٹ ایک ایسی جماعت کے لیے ترس رہا ہے جو مسلم فرنٹ بن سکے مگر ہر آنے والے الیکشن کے ساتھ ان کا یہ خیال غلط ثابت ہوتا گیا۔ (۵۸) ۱۹۶۷ء میں ہندو اردو تنازعہ میں کانگریس اور اینٹی کانگریس جماعتوں کے درمیان ہونے والی چپقلش نے یہ بھی ثابت کیا کہ اقلیتوں کی سیاست کرنے والی جماعتوں کا مستقبل ملک میں غیر محفوظ ہے۔ (۵۹)

بہرحال، جلد ہی مجلس کی یہ خام خیالی ہوا میں تحلیل ہوگئی کہ مسلم کمیونٹی کو مذہب کے نام پر کسی سیاسی طاقت میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ کمیونسٹ پارٹی کی طرف ہجرت کرنے والے شہاب الدین نے بہت بعد میں

یہ حقیقت تسلیم کرلی کہ مسلم جماعتیں اپنے محدود منشور اور حلقۂ اثر کے ساتھ قومی سطح کی کسی سرگرمی میں نمایاں کردار ادا نہیں کرسکتیں۔ (٦٠)

عام مسلمانوں نے یوپی میں لوک دل کو ووٹ دیے، تامل ناڈو میں ڈی ایم کے اور بنگال اور کیرلا میں مسلمانوں نے بائیں بازو کی جماعتوں کو ووٹ دیے۔ (٦١) کیرلا میں مسلم لیگ نے جو نہرو کے بقول اب ایک مردہ جماعت تھی، مقامی سطح پر نمایاں پوزیشن حاصل کرلی۔ حیدرآباد میں اتحادالمسلمین اور تعمیر ملت پارٹیوں نے مقامی سطح پر اپنا مقام بنایا مگر یہ وہ جماعتیں تھیں جو کمیونٹیوں کی باہمی یگانگت کے حوالے سے مخاصمانہ رویہ نہیں رکھتی تھیں۔ (٦٢) اتحادالمسلمین نے ١٩٥٧ء میں نئے سرے سے احیا کیا، پہلی بار ١٩٦٠ء میں الیکشن میں حصہ لیا اور ١٩٦٢ء کے الیکشن میں نمایاں کامیابی بھی حاصل کی۔ ١٩٦٩ء میں اس جماعت کے تین امیدوار آندھراپردیش اسمبلی میں پہنچے۔ ١٩٨٠ء میں جماعت کے صدر صلاح الدین اویسی نے پارلیمانی انتخابات میں ١١٠٠٠ ووٹ حاصل کیے، جب کہ ١٩٨٤ء کے عام انتخابات میں انھوں نے ٢٢٤٠٠٠ ووٹ لیے۔ واضح طور پر یہ حقیقت سامنے آرہی تھی کہ سیکولر جماعتوں کی بجائے مجلس آگے آئی اور اس خلا کو پُر کیا جو ریاست نے اقلیتوں کے محسن اور محافظ کے کردار سے پیچھے ہٹ کر پیدا کیا تھا۔ (٦٣)

٧٧-١٩٧٥ء کی ایمرجنسی اونٹ کی کمر پر آخری تنکا ثابت ہوئی۔ کانگریس نواز اتحاد جو سیکولر حلقوں، مسلم لیگ کے جدیدیت پسندوں پر مشتمل تھا، وہ مسلمان پر فائرنگ اور شہری آزادیوں پر پابندی اور جماعت اسلامی کو غیر قانونی جماعت قرار دیے جانے کی وجہ سے ختم ہوگیا۔ (٦٤) اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ١٩٧٧ء کے انتخاب میں عارضی طور پر سہی، لیکن مسلم ووٹ جن سنگھ کی طرف چلا گیا۔ مگر تین سال بعد اندرا گاندھی مسلمانوں کا اعتماد جیتنے میں کامیاب رہیں، جس کی وجہ جن سنگھ سے متعلق مسلمانوں کی توقعات کا خاتمہ اور آر ایس ایس سے اس کے تعلقات بنے۔ ١٩٧٧ء میں وہ حلقے جہاں مسلم ووٹ بڑی تعداد میں تھے، وہاں کانگریس کو ٢٩ فیصد ووٹ ملے تھے، جب کہ ١٩٨٠ء میں یہاں تناسب ٣٨ فیصد ہوگیا۔ تاہم اس کے باوجود یوپی میں صورت حال یہ رہی کہ وہاں مسلم ووٹ کی بڑی تعداد لوک دل کو ملی۔ بہار میں بھی صورت حال یہ رہی کہ اگرچہ کانگریس کو مسلم ووٹ ملے مگر نسبتاً لوک دل کو ووٹ زیادہ ملے۔ (٦٥)

قومی اور ریاستی سطح پر ووٹنگ کے رجحان کے حوالے سے دیکھیں تو پورے ملک میں مسلم ووٹوں کی سمت ایک نہیں رہی۔ مگر ہندو کمیونل سرگرمیوں، ہندو مسلم فسادات کی وجہ سے کمیونٹی نے متبادلات ڈھونڈنے شروع کردیے تھے۔ اس کا واضح ترین اظہار Save the Country and Millat Movement کی صورت میں سامنے آیا۔ یہ تحریک کانگریس نواز جماعت جمعیت علما کی جانب سے ٩ جولائی ١٩٧٩ء کو شروع ہوئی۔ (٦٦) سید شہاب الدین نے جو بیوروکریسی کی دنیا سے میدان سیاست میں آئے تھے، اس وقت کی صورت حال پر یوں تند انداز میں تبصرہ کیا:

یوں لگتا ہے کہ سیکولرزم مر رہی ہے۔ سیکولرزم کی روح کبھی اتنی مجروح نہ ہوئی تھی، فرقہ وارانہ فسادات کبھی اتنے شدید نہ تھے اور مذہبی اقلیتیں کبھی اتنی خوفزدہ نہ تھیں۔ انڈیا کبھی ہندو ریاست کے تصور سے اتنا قریب نہ تھا۔ انڈیا کی آزادی سے لے کر اب تک کسی حکومت نے ہندو طاقتوں اور تحریکوں کی سرپرستی نہیں کی تھی، وزیراعظم انڈیا کا ہندو چہرہ سامنے لا رہے ہیں۔ حکمران جماعت ہندو ووٹ جیتنے کے لیے آخری حد تک جا چکی ہے۔ کل کے فرقہ باز آج حکمران جماعت کے ساتھی ہیں، کل کے قاتل آج کے ہیرو بن بیٹھے ہیں۔ انڈیا، انڈین اور ہندو قومیت، گاندھی اور ساورکر، نہرو اور گولوالکر اور انڈین نیس اور ہندتو کے درمیان فرق کھوتا جا رہا ہے۔ (۶۷)

یہ وہ تصور تھا جو شہری پروفیشنل اور مسلم اسکالرز اور عوامی لیڈروں میں اس وقت رواج پا چکا تھا۔ (۶۸)

(۳)

ایک وقت میں دربارِ شاہی کی زبان اردو، اب شہر کے پسماندہ ترین کونوں کھدروں کی زبان بن چکی ہے۔ وہ طرز اب اس کے لیے کہیں نہیں ہے جو اسے شاہی زبان بناتی تھی، کوئی نواب اور شاہ اب اس کی سرپرستی نہیں کرتا۔ میں ایک بے کس آدمی اپنے پسماندہ آفس اور میگزین کے ذریعہ اسے زندہ رکھنے کی کوشش کر رہا ہوں۔ (انیتا داس کی کتاب "In Custody" میں مراد کا اقتباس، صفحہ ۱۵)

آزادی کے تین سال بعد یوپی اور بہار کی مسلم اشرافیہ کی امیدوں اور خواہشوں کا علامتی استعارہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی تھی۔ مسلمان اس کی مسلم شناخت کو محفوظ رکھنا چاہتے تھے۔ مطالبہ اس لیے بے جا نہیں کہا جا سکتا تھا کہ متعدد عیسائی، سکھ اور آریہ سماجی ادارے ایسے تھے جنھیں دستور کے تحت تحفظ حاصل تھا مگر علی گڑھ کا معاملہ مختلف تھا۔ برطانوی تعلیمی نظام کا یہ بگڑا بچہ تحریک پاکستان میں اپنے کردار کی وجہ سے ہندو قوم پرستوں کی آنکھ میں کھٹکتا تھا اور مقامی بڑے کالج اس کی شاندار عمارت، خوب صورت میدانوں، ٹینس کورٹ، جمنازیم اور سوئمنگ پول پر نظریں جمائے بیٹھے تھے۔ یوپی اسمبلی اور پارلیمنٹ میں یونیورسٹی کے پاکستان سے لنکس کے حوالے سے ہراساں کرنے والے سوال اٹھے۔ نقادوں کا اصرار تھا کہ یونیورسٹی کو دیگر مرکزی یونیورسٹیوں کی طرح قواعد کے ضابطے میں لایا جائے۔ نہرو، جو یونیورسٹی کا کوئی بار دورہ کر چکے تھے، انھوں نے ان الزامات کی شدت سے مخالفت کی، آزاد کا معاملہ بھی یہی تھا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ یونیورسٹی کے میڈیکل کالج کو نہرو کا نام دیا گیا اور اس کے کیمپس میں سرسید کے ساتھ نہرو کی تصویر بھی لٹکائی گئی جو اس یونیورسٹی کے دو عظیم مہربان رہے تھے۔ لائبریری کا نام آزاد کے نام پر رکھا گیا۔

مسلم لیڈروں اور ماہرینِ تعلیم کا اس بات پر اتفاق تھا کہ علی گڑھ کو جدید اور سائنسی علوم کی آماجگاہ ہونا چاہیے۔ ذاکر حسین اور بشیر حسین زیدی جو آزادی کے بعد نمایاں وائس چانسلر علی گڑھ رہے، انھوں نے اپنے دور

میں بھر پور کوشش کی کہ وہ یونیورسٹی کو ملک کے فکری نقشے پر ابھار کر لاسکیں اور لبرل اور سیکولر راستے پر اسے گامزن رکھیں۔ اس سلسلے میں یہ دونوں حضرات خاصے کامیاب رہے، انھوں نے نئے کورس متعارف کرائے اور ان کی مناسبت سے خام مال بھی مہیا کیا، دونوں نے مذہبیوں کی تنقید کو نظر انداز کیے رکھا۔ ذاکر حسین انتظامی امور کے زیادہ بڑے ماہر نہیں تھے مگر زیدی رام پور ریاست کے حوالے سے انتظامی امور کا اچھا خاصا تجربہ رکھتے تھے۔ دونوں کو نہرو کی بھر پور سرپرستی حاصل رہی۔ ذاکر حسین کانگریس کی تعلیمی کمیٹی کے ساتھ کام کر چکے تھے اور واردھا تعلیمی اسکیم کے معماروں میں سے ایک تھے۔ دوسری طرف زیدی وہ شخص تھے جنھوں نے رام پور ریاست کی انڈیا کے ساتھ الحاق کے لیے نواب کو آمادہ کرنے کے حوالے سے کلیدی کردار ادا کیا تھا۔

تاہم ۱۹۶۰ء کی دہائی کی ابتدا میں علی گڑھ کی اقلیتی شناخت کے تصور کو زیادہ پذیرائی ملنا شروع ہوگئی۔ یہ دلیل دی جانے لگی کہ یہ یونیورسٹی مسلمانوں نے مسلمانوں کے لیے بنائی تھی، جولائی ۱۹۶۵ء میں طلبا کے ایک گروہ نے وائس چانسلر علی یار جنگ کی شدید ہتک کی اور کہا کہ سرسید احمد خان کی یہ یونیورسٹی مسلمانوں کے لیے بنی تھی، اس لیے ملازمتوں اور داخلوں کے حوالے سے مسلمانوں کو ترجیح دی جائے۔ لبرل لیفٹ کے پروفیسر کو بھی رگیدا گیا۔ حکومت نے اس پر ردعمل دیتے ہوئے علمی اور انتظامی کمیٹیوں کو توڑ دیا۔ وزیر تعلیم ایم سی چھاگلہ نے شر پسند طلبا عناصر کے ساتھ سختی سے نمٹنے کا اعلان کیا۔ کانگریسی اور غیر کانگریسی دونوں ہی گروہوں کے مسلمان سیاست دان بھی میدان میں آ گئے۔ ان لوگوں کے پاس مسلم مقصد کو ہائی لائٹ کرنے کا گویا یہ سنہری موقع تھا، عام لوگوں کو سرسید کے خواب کو زندہ رکھنے کے لیے قربانی کا بکرا تک بنایا گیا۔ ایک خالص مقامی مسئلے کو پان انڈین سمت دے کر یوپی اور بہار بھر میں ہڑتالیں ہوئیں۔ یہ معاملہ ۱۹۸۱ء میں اندرا گاندھی کے دور میں جا کر ٹھنڈا ہوا جب Act to pacify the Muslim Publicists پاس ہوا۔ معاملہ اگرچہ عارضی طور پر حل کر دیا گیا مگر اس سے یونیورسٹی کے لبرل اور سیکولر کردار کو بہت نقصان پہنچا۔ (۶۹)

دوسری طرف سے آزادی کے فوراً بعد سے یونیفارم سول کوڈ کے حوالے سے مباحث جاری رہے۔ (۷۰) روایت پسند مسلمان اس کوڈ کے شدید مخالف تھے تو لبرل اس کے شدید حامی۔ نہرو دور سے راجیو گاندھی دور تک کانگریس اس سلسلے میں گومگو کا شکار رہی، تاوقتیکہ شاہ بانو کیس میں راجیو نے اپنا وزن مسلم پرسنل لا بورڈ کے پلڑے میں ڈال دیا۔ یہ فیصلہ اس شاندار روایت کے تابوت میں آخری کیل تھا جو نہرو نے شروع کی تھی، جس کے مطابق ریاست کا عقائد کے معاملات سے کوئی تعلق نہ تھا۔ آزادی کے بعد پہلی بار ایسا ہوا تھا کہ مذہبی طبقہ اور سیاست دان کسی مسلم مسئلے پر مکمل طور پر یکسو اور یک زبان ہوئے۔ (۷۱)

اردو کے غیر یقینی مستقبل کے حوالے سے شمالی انڈیا کی انٹیلی جینسیا (Intelligentsia) اگرچہ مسلسل شور مچا رہی تھی (۷۲) مگر ایسا کبھی نہیں ہوا تھا کہ اس سلسلے میں کوئی احتجاجی تحریک بڑے پیمانے پر شروع ہوئی ہو۔ اس مقصد کے نمایاں سرگرم اشخاص اس مقصد سے پیچھے ہٹ گئے، ذاکر حسین بھی ان میں سے تھے۔ کئی لوگ

ایسے بھی تھے جو اردو کے اس حشر پر پریشان تھے۔ایک بڑی تعداد بھارتی فلموں، اردو اکیڈمیوں کے قیام اور اردو کتابوں کے لیے انعامات کے اعلان سے مطمئن تھی تو کچھ ایسے بھی تھے جو زبان کے حوالے سے زیادہ حساس نہ تھے۔مجموعی طور پر ملک بھر کے جمہوری اور سیکولر حلقے ایک ایسی زبان کے دفاع کے لیے زیادہ پُرعزم نہ تھے جو انڈیا کے کمپوزٹ کلچر کی نمائندہ رہی تھی۔ یو پی اور بہار میں کانگریسی قیادت، سوشلسٹ، لوک دل اور جنتا دل یا تو اردو سے لاتعلق تھے یا اس کے مخالف؛ ہندو پارٹیاں یقیناً اردو کو آفیشل زبان قرار دیے جانے کی شدید مخالف رہیں۔یوں جب ۱۹۸۹ء میں یو پی کی ودھان سبھا میں Official Language Bill 1989 پیش ہوا تو بی جے پی نے اسمبلی میں شدید اردو مخالف رویہ اختیار کیا اور اس طرح کے نعرے لگائے 'اردو بل مردہ باد'، 'ایک راجیہ، ایک بھاشا؛ نہیں چاہیے دوسری بھاشا'۔(۷۳)

اردو شاعری؟ اردو شاعری کا کیا ہوتا جناب، جب اردو زبان ہی باقی نہ رہی؟ یہ مردہ ہوچکی۔انیتا ڈیسائی کا ناول In Custody دراصل اردو زبان اور لٹریچر کے زوال ہی کی داستان ہے۔(۷۴) گری لال جین، ارون شوری، اوما بھارتی اور سوپن داس گپتا کی تحریروں میں کانگریس ٹارٹ بنایا گیا کہ وہ مسلمانوں کو گھر جمائی (گھر داماد) کی طرح رکھے ہوئے ہے۔(۷۵) ارون شوری کانگریس اور جنتا دل کے منشور کے حوالے سے بات کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ اقلیتوں کو 'خوش کرنے' کے بہترین نمونے تھے۔(۷۶)

اس کے علاوہ کئی اور الزامات بھی لگائے گئے۔ پہلا الزام یہ تھا کہ مسلمانوں کو عیسائیوں کی طرح اپنے تعلیمی ادارے آزادی سے چلانے کا اختیار حاصل ہے۔دوسرا الزام یہ تھا کہ وہ چار شادیاں کرسکتے ہیں جس کی وجہ سے ان کی آبادی جو ۱۹۴۷ء میں ڈھائی کروڑ تھی، بڑھ کر ۱۰ کروڑ ہوگئی ہے۔(۷۷) الزام لگایا گیا کہ اگر واضح طور پر نہیں تو خفیہ طور پر خاندانی منصوبہ بندی ہندو آبادی کو کم رکھنے کی سازش ہے اور عیسائی اور مسلمان اس سے ماورا ہیں۔مسلم ووٹ کھو دینے کے ڈر سے حکومت نے اس سلسلے میں کوئی قدم نہ اٹھایا۔(۷۸) تیسری بات یہ کہ اسی خوف کی وجہ سے راجیو گاندھی نے سلمان رشدی کی کتاب 'شیطانی آیات' پر پابندی عائد کردی اور ان کے وارث وی پی سنگھ نے حضرت محمدؐ کے یوم ولادت کو عام تعطیل قرار دے دیا۔اور پھر مسلمانوں کو انڈین وومن ایکٹ ۱۹۸۶ء کے ذریعے بھی خوش کرنے کی کوشش کی گئی اور یونیفارم سول کوڈ کو نافذ کرنے میں ہچکچاہٹ سے کام لیا گیا۔اس حوالے سے ایک اشتہار بی جے پی کے جنرل سکریٹری کی طرف سے ضمیمہ جات میں شامل ہے۔

مذکورہ بالا نکات کی اکثریت کی حقیقت یہ ہے کہ ان پر تنقید کی جاسکتی ہے۔(۷۹) مگر کچھ اعتراضات بجا بھی ہیں۔مذہبی حساسیتوں اور خوف کی بنیاد پر یہ رعایتیں دینے سے بہتر طرزِ عمل یہ ہوتا کہ سیکولر انتظامیہ ایسے اقدامات کرتی جس سے شرحِ خواندگی بہتر ہوتی اور غربت کے خلاف اقدامات کرتی تو پسے ہوئے مسلم طبقات کو اپنا معیارِ زندگی بلند کرنے میں سہولت رہتی۔شاہ بانو کیس میں بے تکی قانون سازی اور سلمان رشدی پر بعجلت

پابندی لگانے کا مقصد صرف آنے والے انتخابات تھے، اس سے ہوا یہ کہ مسلمانوں کی اکثریت مذہبی طبقے کی قیادت میں چلی گئی۔ ان اقدامات نے کانگریس مخالف ہندو فریقین کو بھی وہ چھڑی مہیا کر دی جس سے وہ کانگریس کی درگت بنا سکتی تھیں۔ ان کے پاس کانگریس کے سیکولر نعروں کی بہترین تنقید تھی کہ سیکولرزم کے نام پر مسلم اقلیت کے لاڈ اٹھائے جا رہے ہیں، اس ایشو پر وہ ہندو اقلیت کے جذبات کو بھڑکانے میں بھی کامیاب رہیں۔ (۸۰)

مسلم اقلیت کو خوش کرنے کے لیے جس طرح مسلم اشرافیہ کو نوازا گیا، یہ ٹھیک وہی پالیسی تھی جو ساورکر، گولوالکر اور ہیڈگیوار جیسے ہندتو کے حامی نظریہ سازوں نے پیش کی تھی۔ اس کا ردعمل یہ ہوا کہ بی جے پی اور آر ایس ایس کے ایجنڈے پر ایودھیا کا رام مندر سرفہرست آ گیا۔ ۱۹۹۲ء میں بابری مسجد کے انہدام نے ایل کے اڈوانی کی جماعت نے انتخابی سیاست کا نقشہ ہی بدل دیا۔ (۸۱)

(۴)

۱۹ اور ۲۰ دسمبر ۱۹۶۴ء میں انڈین ایکسپریس میں دو آرٹیکل شائع ہوئے جن میں ۵۵ ملین مسلمانوں کو 'مایوس آبادی' کہا گیا۔ مصنف اے جی نورانی نے ان آرٹیکلز میں اردو کی زبوں حالی، مسلمانوں کے لیے ملازمتوں میں غیر مساوی موقع اور سکیورٹی کے حوالے سے سوالات اٹھائے۔ کئی سال بعد بدرالدین طیب جی نے بھی 'اسٹیٹس مین' میں اپنے مضامین میں انھی مسائل کی طرف توجہ دلائی۔ (۸۲) دیگر کئی مصنّفین کے بھی اس حوالے سے مضامین شائع ہوئے۔ (۸۳) گوپال سنگھ کمیٹی نے ۱۹۸۳ء میں اپنی رپورٹ پیش کی۔ (۸۴) معروف انگریزی اخبار 'ریڈینس'، سید شہاب الدین کے اخبار 'مسلم انڈیا' اور اعجاز الدین احمد کی تحریریں بھی واضح انداز میں اس بات پر روشنی ڈالتی ہیں کہ اس وقت مسلمان معاشی وسماجی حوالوں سے ملک بھر خاص طور پر یوپی، بہار، مدھیہ پردیش، راجستھان اور بنگال میں بری حالت میں تھے۔ (۸۵)

ان تحریروں سے جو حقیقت واضح طور پر نظر آتی ہے، وہ یہ تھی کہ مسلمانوں کی عظیم اکثریت، تقریباً ۷۱ فیصد دیہی آبادی پر مشتمل تھی اور یہ وہ لوگ تھے جن کے پاس زمینیں نہیں تھیں بلکہ یہ مزدور، دکاندار اور چھوٹے چھوٹے کام کرنے والے لوگ تھے۔ ان لوگوں کے عمومی طور پر وہی مسائل تھے جو اس کلاس کے ہوتے ہیں۔ ہندوؤں کی ۳۵ فیصد آبادی خط غربت سے نیچے تھی، اس کے مقابلے میں مسلمانوں کی نصف سے زیادہ آبادی خط غربت سے نیچے تھی۔ ۶۷ ملین کی آبادی میں ۳۵ ملین ایسے لوگ تھے جو خط غربت سے نیچے تھے، باقی مسلم آبادی کی اکثریت بھی وہ تھی جو اپنے روزگار کا اہتمام خود کرتی تھی۔ چند ہی شہری مسلم وہ تھے جو باقی آبادی کی طرح عام تنخواہیں اور اجرتیں وصول کر رہے تھے۔ ملک کے اکثریتی علاقوں میں سرکاری اور نجی ملازمتوں میں مسلمانوں کا حصہ محدود ہے۔

کیرلا کی اکثریتی مسلمان آبادی باقی گروہوں سے زیادہ تعلیم یافتہ ہونے کے باوجود ملازمتوں میں کم شیئر رکھتی ہے۔(۸۶)

مئی ۱۹۸۳ء میں اندرا گاندھی نے سیکولر آدرش کی طرف مراجعت پر زور دیتے ہوئے کہا، ہمارے خوابوں کی سرزمین انڈیا کی بقا کے لیے لازم ہے کہ مسلمان اور دیگر اقلیتیں یہاں بے خوف وخطر رہیں۔ مسلم پارلیمنٹرین اور جمعیت علمائے اسلام کی سفارش پر انھوں نے ہدایات جاری کیں کہ مسلمانوں کو سرکاری ملازمتوں میں زیادہ حصہ دیا جائے۔(۸۷) مگر مرکزی اور صوبائی حکومتوں نے ہدایات کو نظر انداز کر دیا۔ صنعت کاروں کو ذاتی حیثیت سے بھی درخواست کی گئی کہ وہ مسلمانوں کو ملازمتیں دینے کے حوالے سے ان کی حوصلہ افزائی کریں مگر یہ اپیلیں بھی کارگر ثابت نہ ہوئیں۔ بدرالدین طیب جی کا بطور وائس چانسلر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی بھی کچھ اسی طرح کا تجربہ تھا۔(۸۸) ان کا تبصرہ یہ بھی تھا کہ انڈیا کی بہت بڑی صنعت میں مسلم ملازمین کی تعداد بہت کم ہے۔ ۱۹۸۵ء تک ۵۰ بڑے انڈسٹریل ہاؤسوں میں ایک بھی مسلمانوں کے پاس نہیں تھا۔ ۲۸۳۲ صنعتی کمپنیوں میں سے صرف ۴ مسلمان صنعت کار تھے۔ چھوٹی صنعتوں میں ۶۰،۰۰۰ کمپنیوں میں سے ذرف ۱۴،۰۰۰ مسلمانوں کے پاس تھیں۔(۸۹)

ریاستی سرپرستی میں چلنے والے فلاحی منصوبوں میں بھی مسلمانوں کی شرکت بہت محدود تھی۔(۹۰)

متعدد مصنّفین نے اس حوالے سے اپنے تبصروں میں کہا کہ مسلمانوں کے ساتھ برتے گئے امتیازی سلوک نے قانون کی اس شق کو سراب بنا دیا ہے جس میں ضمانت دی گئی تھی کہ تمام شہریوں کہ حقوق مساوی ہوں گے(۹۱) اور امتیازی سلوک روا نہیں رکھا جائے گا۔ شہاب الدین نے اپنے تبصرے میں کہا کہ سرکاری ملازمتوں میں مسلمانوں کے ساتھ انتہائی امتیازی پالیسی روا رکھی جا رہی ہے۔(۹۲) دہلی کے ایک اسکالر مولانا وحید الدین خان مسلمانوں کی پسماندگی کی وجوہات کا بیان کرتے ہوئے الزام خود مسلمانوں کو دیتے ہیں۔(۹۳) مگر مسلم اسکالروں کی ایک بڑی اکثریت اس دلیل سے اتفاق نہیں کرتی بلکہ وہ دولت اور مواقع کی غیر مساوی تقسیم کو مسلمانوں کی پسماندگی کی وجہ قرار دیتے ہیں۔(۹۴) ۱۹۸۴ء کے شروع میں شہاب الدین نے لکھا:

> ہمیں اس نظام سے اپنا حصہ وصول کرنا ہے، چیخنے چلانے سے کام نہیں چلے گا بلکہ ہمیں اپنا حق مساوات حاصل کرنا ہے۔(۹۵)

۱۹۹۲ء میں آل انڈیا ملی کونسل کا قیام عمل میں آیا جس نے اس حوالے سے کوششیں کیں کہ حکومت کی توجہ ملک بھر میں مسلم آبادی میں موجود بیروزگاری اور غربت کی طرف دلائی جائے۔(۹۶)

مختلف مغربی محققین کا یہ دعویٰ ہے کہ مسلمانوں کے معاشی موقعوں کے حوالے سے حالات ہندوؤں سے کہیں بہتر ہیں، زمینی حقائق سے لگا نہیں کھاتا۔(۹۷) جن چند علاقوں میں مسلمانوں کی معاشی اور سماجی حالت بہتر ہے تو اس کو عموماً مذہبی بنیاد پرستی سے جوڑا جاتا ہے کہ وہ علاقے جہاں پیٹرو ڈالرز آئے، وہاں مسلمانوں کی

معاشی حالت کچھ بہتر ہوئی۔ مراد آباد کی بات ہے کہ وہ مدارس کو کھلی جگہ پر منتقل کیا جارہا تھا، اس ایشو پر فرقہ وارانہ فسادات پھوٹ پڑے، نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمانوں نے اس شہر کو قلعہ بند کرنے کی منصوبہ بندی کرنا شروع کردی۔ گویا ایک نئے پاکستان کی منصوبہ بندی ہونے لگی۔ ان دنوں ایک پمفلٹ شائع ہوا جس میں لکھا تھا:

> غیر ملکی دولت (پیٹروڈالرز کی طرف اشارہ) سے بننے والا یہ کالج ایک دن ہمارے دارالحکومت تک کو خطرے میں ڈال دے گا۔ (۹۸)

۱۹۹۰ء میں فسادات سے متاثرہ علاقے 'خورجہ' میں مسلمان زمینداروں اور اشرافیہ اوران کی بڑھتی ہوئی مقبولیت اور فعالیت کا خوف اور حسد اکثریتی کمیونٹی میں پیدا ہو چکا تھا۔ (۹۹)

جی ایس سی کی ایک تحقیق بتاتی ہے کہ آرٹس اینڈ کرافٹس انڈسٹری کا پیٹرن یہ تھا کہ تاجر یا مالک ہندو تھے، جب کہ ورکر کلاس مسلمان تھے۔ اس رجحان میں بدلاؤ ۶۰ کی دہائی میں آیا جب انڈیا اور گلف تک پھیلی آرٹس اینڈ کرافٹس انڈسٹری خوش حالی کی طرف بڑھنے لگی اور مسلمانوں نے اپنی استعداد کار میں اضافہ کرکے خود کو اس قابل بنا لیا کہ وہ ہندوؤں کا مقابلہ کرسکتے تھے۔ اس کے بعد مقابلے کی اس فضا میں دنگے فسادات، گاؤکشی کے خلاف مہمیں، مسجدوں کے سامنے بینڈ باجے بجانا اور فرقہ وارانہ تشدد کے واقعات شروع ہوگئے۔ (۱۰۰) انگریزوں کے دور میں ایسے فسادات اکثر ہوتے تھے مگر اب کی بار پیٹرن مختلف تھا۔ جی ایس سی نے اپنی رپورٹ میں بتایا کہ اب تنازعات کی وجہ معاشی مفادات پر قبضے کی خواہش تھی۔ رپورٹ میں مزید کہا گیا:

> تشدد اور مخصوص مقامات پر ہونے والے حملوں کے پیچھے واضح طور پر خاص اہداف اور مقاصد کی کارستانی نظر آرہی تھی، صاف محسوس ہوتا تھا کہ باقاعدہ منصوبہ بندی کے تحت فسادات کی ڈور ہلائی جارہی تھی۔
>
> ہماری نظر میں یہ کمیونل فسادات واضح طور معیشت میں مقابلے کو ختم کرنے کے لیے پلان ہوئے تھے، جن کا مقصد اقلیتوں کو ان کے معاشی حقوق سے محروم کرنا تھا۔ معصوم لوگوں کو قتل کرکے احساس خوف پیدا کیا گیا تو پراپرٹی کو نقصان پہنچا کر اقلیتوں کے معاشی مفادات کو زک پہنچائی گئی۔ (۱۰۱)

اب یہ سوال دوبارہ اٹھتے ہیں کہ کیوں مراد آباد، خورجہ، علی گڑھ، بھاگل پور، احمد آباد، بڑودا اور سورت کو خاص کر ٹارگٹ کیا گیا؟ مغربی یوپی، جہاں زراعت کمرشلائز ہوئی اور کئی چھوٹے چھوٹے قصبے وجود میں آئے اور جہاں سماجی ومعاشی خوش حالی بھی نمایاں طور پر نظر آرہی تھی، وہاں کمیونل فسادات کا جنم لینا کیا اتفاق تھا؟ کئی علاقوں میں نمایاں طور پر بہتر معاشی ماحول کی وجہ سے مسلمان دستکاروں، جولاہوں اور تاجروں کو بڑھنے اور پھلنے پھولنے کا موقع ملا اور خلیج کے ممالک سے بھی ان کے تجارتی تعلقات نے فروغ پایا۔ ایک طویل عرصے بعد خورجہ اور جی ٹی روڈ کا علاقہ جو مٹی کے برتنوں (Pottery) کے لیے مشہور تھا، وہاں اس صنعت کا احیا ہوا۔ اس صنعت

پر مکمل طور پر اور ہمیشہ سے مسلمانوں کا راج رہا تھا۔اس احیا سے مسلمانوں کے معاشی مفادات محفوظ ہوئے۔علی گڑھ میں بھی مسلمان تاجروں پر خوش حالی کے دروازے کھلنے لگے تھے۔تالے بنانے والی صنعتوں نے دیگر تعمیراتی سامان بنانا بھی شروع کر دیا تھا۔عرب دنیا سے ان علاقوں کے مسلمانوں کے تعلقات بھی خوش حالی کا باعث بنے۔امیر نشان اور دودھ پور کے علی گڑھ کے علاقے کی اکثر دکانیں مسلمانوں کی تھیں اور گاہک بھی زیادہ تر مسلمان تھے۔علی گڑھ میڈیکل کالج کے پڑھے لکھے ڈاکٹروں نے بھی یہاں کلینک بنائے جو کامیابی سے چل رہے تھے۔ (۱۰۲)

فسادات کے حوالے سے ایک اور حساس علاقے کانپور میں بھی چمڑے کی تجارت سے منسلک چھوٹے مسلمان تاجروں پر خوش حالی کا دور آ چکا تھا۔ (۱۰۳)

وارانسی میں بھی ریشمی ساڑھی کے بزنس میں مسلمان ابھر کر اوپر آئے تھے۔میرٹھ میں مسلم جولاہوں نے صنعت میں قسمت آزمائی کی اور لوہے کی بھٹیاں،فرنیچر سازی،قینچی بنانے کے بزنس میں نمایاں کامیابیاں حاصل کیں۔مرادآباد اور مغربی یوپی کے دیگر علاقوں میں آرائش کی چیزیں بنا کر مسلمان تاجر عرب دنیا میں برآمد کرنے لگے تھے۔بھاگل پور میں ریشم کی صنعت پر مارواڑیوں کی اجارہ داری کو مسلمان تاجروں نے ختم کر دیا۔ وہ مسلمان تاجر جو کبھی ہندو کے ماتحت کے رہے تھے،ان کی ترقی نے ان علاقوں میں فضا کشیدہ کر دی۔ (۱۰۴) احمد آباد میں کپڑے کی صنعت میں مسلمان تاجر آگے بڑھے تو فرقہ وارانہ فضا کشیدہ تر ہو گئی۔کرناٹک کے علاقے میں مسلمان مزدوروں نے کافی کی صنعت میں خود کفالت حاصل کرنا شروع کی تو اکثریت میں غصے کو جنم دے دیا۔ (۱۰۵)

اور پھر قلعہ بند پرانی دہلی میں کمرشیل علاقوں میں مسلمان آبادی کے داخلے نے ہندوؤں کو آتش زیر پا کر دیا۔مئی ۱۹۸۷ء میں دہلی میں جو فسادات ہوئے،ان کے حوالے سے شائع شدہ رپورٹ میں کہا گیا:

> ایک ایسی کمیونٹی جسے ہندو آزادی کے پہلے کے دور میں خود سے کمتر سمجھتی تھی، وہ جب ان کے ہم پلہ ہوگئے تو ہندو تاجر انھیں عجیب نظروں سے دیکھنے لگے۔ (۱۰۶)

دوسرے لفظوں میں وہ لوگ جو مسلمانوں کو گھٹیا سمجھنے کے عادی ہو چلے تھے،انھیں مسلمانوں کی خوش حالی کھلنے لگی تھی۔ ہندو تاجر یہی توقع رکھتے تھے کہ مسلمان فقط درزی اور بیکر ہو سکتے ہیں جو ان کی خدمت کے لیے بنے تھے۔مسلمانوں کی اس ترقی کا مجرم ہندو نہرو کی سیکولر پالیسی کو سمجھنے لگے جو مسلمانوں کو خصوصی تحفظ دیتی تھی۔ (۱۰۷)

کچھ علاقے بہرحال ایسے بھی تھے جہاں مسلمانوں کو عیسائیوں کے ساتھ لبرل اداروں میں تعلیم اور وظائف کی سہولت حاصل تھی۔ خاص طور پر بہار کے کچھ اضلاع، جہاں اردو کو کھویا ہوا مقام واپس ملا تھا۔ راجستھان، گجرات،مہاراشٹر،آندھرا پردیش،تامل ناڈو اور کیرلا میں بھی خوش حالی کے آثار نمایاں تھے۔

بوہری، خوجے اور میمن مغربی انڈیا میں ترقی کی منزلیں طے کر رہے تھے۔ (۱۰۸) احمد آباد کی صورت حال کچھ مختلف تھی، باقی گجرات میں اگرچہ بعض پاکٹس میں مسلم صنعتیں تھیں جن میں دو اسپننگ ملیں بھی شامل تھیں، جو ۱۸۶۱ء اور ۱۸۷۴ء میں بنی تھیں۔ احمد آباد میں مسلمانوں کی کوئی فیکٹری نہیں تھی۔ یہاں صرف ایک مسلمان صنعت کار تھے؛ منشی فتح محمد فقیر محمد، جنھوں نے ۱۸۹۵ء میں ماچس کی فیکٹری بنائی تھی۔ (۱۰۹) تاہم مسلم مہاجرین کی احمد آباد میں آمد کے بعد یہاں مسلمانوں کی حالت میں کافی بہتری آئی تھی۔

کیرلا کے مسلمانوں کی گلف میں ملازمتوں نے ان کی معاشی حالت کافی بہتر کر دی تھی۔ یہاں مسلمانوں میں شرح تعلیم بھی بہت بلند تھی۔ مالا بار کے علاقے کالی کٹ میں ۴۸-۱۹۴۷ء میں شروع کیے گئے کالج نے جلد ہی ''جنوب کے علی گڑھ کالج کا مقام حاصل کر لیا۔'' (۱۱۰)

۱۹۶۴ء میں مسلم ایجوکیشنل سوسائٹی کا جو قیام عمل میں آیا تھا، اس نے بھی مسلمانوں کی پرائمری اور ثانوی تعلیم میں بہتری کے حوالے سے نمایاں کردار ادا کیا تھا۔ ۱۹۶۰ء تک اسکول جانے والی عمر کے ۴۷.۳ فیصد مسلمان لڑکے اسکول جا رہے تھے۔ ۱۹۷۰ء تک مالا پورم اور کالی کٹ اضلاع کے کالجوں میں ۳۰ فیصد موپلا لڑکے زیر تعلیم تھے۔ ۱۹۴۷ء کے آغاز تک ۲۰۰ کے قریب ہائی اسکول ایسے تھے جو اس علاقے کے مسلمانوں کے زیر انتظام تھے۔ (۱۱۱)

کیرلا کے مسلمانوں کی قسمت مدراس میں آ کر چمک اٹھی۔ ۱۹۴۰ء کی دہائی میں پہلی بار یہاں مسلمانوں نے ہوٹلنگ کی صنعت اور بسکٹ کی فیکٹریوں کی صنعت میں نمایاں ترقی کی۔ ایک مسلم ٹمبر مرچنٹ، اب اس کے پاس ساؤتھ انڈیا کی سب سے بڑی ٹمبر فیکٹری تھی جس کی ۱۲ شاخیں صرف مدراس شہر میں تھیں۔ (۱۱۲)

مالا بار مسلم ایسوسی ایشن بجا طور پر اپنی ترقی پر فخر کر سکتی تھی۔ اس ایسوسی ایشن نے ایک میڈیکل ریلیف سنٹر قائم کیا اور کئی پرائمری ہائی اسکول اور کالج قائم کیے۔ (۱۱۳) ۱۹۸۴ء میں مدراس کی 'دی اسلامک فاؤنڈیشن' نے انجینئرنگ کالج کی بنیاد رکھی۔ 'دی الامین ایجوکیشنل سوسائٹی' نے بنگلور میں کئی کالج بنائے، ایک 'ایوننگ پالی ٹیکنیک' (۱۹۷۷ء) اور ایک 'اسکول آف فارمیسی' (۱۹۸۲ء) میں قائم کیا۔ ۱۹۸۴ء میں اس سوسائٹی نے ۸۹۷۴۵۶۳ روپے کے وضائف دیے۔ (۱۱۴)

یوپی اور بہار میں اگرچہ کچھ علاقوں میں مسلمان خوش حال تھے، مگر یہاں مجموعی طور پر صورت حال مندرجہ بالا صورت احوال سے کہیں پست تھی۔ ملک کی تقسیم کے بعد یہاں کی تاجر اور اشرافیہ مسلم آبادی یا تو پاکستان ہجرت کر گئی تھی یا پھر وہ دہلی، علی گڑھ، فرخ آباد، مراد آباد، میرٹھ، مظفر نگر، لکھنؤ اور الہ آباد چلے گئے۔ پھر زمینداری کے خاتمے نے یہاں کے کئی جاگیرداروں کو زمینوں سے محروم کر دیا تھا۔ جب ہندی کو یہاں مقامی زبان کا درجہ مل گیا تو کلرکوں اور چھوٹی ملازمتوں پر فائز مسلمان بھی فارغ کر دیے گئے۔ حقیقت یہ تھی کہ وہ مسلمان جن کی مادری زبان اردو تھی، ان کے لیے سرکاری ملازمتوں کے لیے مقابلہ کرنا ناممکن ہو چکا تھا۔ یہ

امتیازی رویہ سبب بنا کہ بہت ہی کم تعداد میں مسلمان مقابلے کے امتحان میں شریک ہو پاتے۔

جہالت اور ملازمتوں سے فارغ کیے جانے کے عمل نے مسلمانوں کی حالت زار میں اور بھی اضافہ کر دیا ۔ پلاننگ کمیشن کے مطابق ان علاقوں میں مسلمانوں کی شرح خواندگی ۴۲ فیصد تھی، جب کہ اسی سال یعنی ۸۸-۱۹۸۷ء میں ملکی شرح تعلیم ۵۲.۱۱ فیصد تھی۔ (۱۱۵) مسلم آبادی کا نصف حصہ جو خواتین پر مشتمل تھا، وہ اعلیٰ تعلیم تو کجا، پرائمری تعلیم سے بھی محروم تھی۔ ۶۸-۱۹۶۷ء میں لکھنؤ میں ایک سروے کیا گیا جس کے مطابق ہندو عورتوں میں عدم خواندگی کی شرح ۳۲ فیصد کے مقابلے میں مسلمان عورتوں کی عدم خواندگی ۵۰ فیصد تھی۔ مسلمان خواتین میں ایک کے پاس بھی پوسٹ گریجویٹ ڈگری نہیں تھی۔ مقابلے میں اعلیٰ ذات کے ہندو اور عیسائی شوہروں کی ۸۰ فیصد تعداد کم از کم ثانوی یا اس سے اعلیٰ تعلیم یافتہ تھی۔ (۱۱۶) خورجہ اور بلند شہر میں دلتوں کے بعد مسلمان سب سے بڑا گروہ تھے مگر یہاں بھی ان کی تعلیمی حالت بہت پست تھی۔ خورجہ میں ۱۰ فیصد مسلمان پڑھے لکھے تھے، عورتوں میں یہ شرح ۵ فیصد تھی، جب کہ ہندوؤں کی ۵۷ فیصد آبادی خواندہ تھی۔ (۱۱۷)

یہ واضح نہیں ہے کہ مسلمان والدین اپنے بچوں کو معاشی مجبوری کی وجہ سے اسکول نہیں بھیجتے تھے، مذہبی احکامات کی اطاعت میں نہیں بھیجتے تھے، یا اردو کے ساتھ مخاصمانہ رویہ اس کی وجہ بنا، یا ہندو تعصب کی وجہ سے وہ اپنے بچوں کو اسکول نہیں بھیجتے تھے، یا وہ تعلیم کو اتنا لازمی خیال نہیں کرتے تھے۔ جو بات واضح ہے، وہ یہ ہے کہ یو پی اور کسی حد تک بہار میں ریاستی سطح پر شرح خواندگی کو بلند کرنے کے اقدامات نہیں کیے گئے تھے۔ (۱۱۸)

یو پی کی دینی تعلیمی کونسل نے ۶۰۰۰ دینی اسکول کھول رکھے تھے، جس میں ۶ لاکھ بچے دینی تعلیم حاصل کرتے تھے مگر یہ تعلیمی درجہ دوسری کلاس کے معیار سے اوپر تک کا نہ تھا کہ یہاں صرف دینی اور مذہبی کتابیں پڑھائی جاتی تھیں۔ اردو میڈیم سرکاری اسکولوں میں اگرچہ فزکس، کیمسٹری، ریاضی، جیومیٹری اور معیشت پڑھائی جاتی تھی مگر ان کا معیار ہندی میڈیم اسکولوں سے کہیں کم تر تھا۔ (۱۱۹)

بنگلور کے نواحی علاقوں میں موجود بڑے مدرسے میں جہاں ۴۰۰ طالب علم پڑھتے تھے، انھیں قاری، موذن اور امام مسجد و مدرس بنایا جاتا تھا۔ یہاں کا نصاب اب بھی وہی روایتی تھا۔ مدرسے کی لائبریری بھری ہوئی تھی مگر کتابیں صرف اسلامی اور فارسی زبان کی تھیں۔ ماڈرن لبرل اساتذہ کا مدرسے سے کوئی تعلق نہ تھا۔ (۱۲۰)

دیوبند اور لکھنؤ کے مدرسے جو لیڈر کا کردار نبھا سکتے تھے، ان کی وہی بے ڈھنگی چال تھی جو تبدیلی کی ہواؤں کو محسوس نہ کر سکی۔ جو چند نمائشی تبدیلیاں ان مدرسوں نے اپنے نصاب میں کیں، ان کا کوئی فائدہ نہ ہوا، نہ یہ تبدیلیاں یہاں سے فارغ التحصیل طلبا کو ملازمت، کاروبار یا تجارت کے قابل بنا سکیں۔ علی گڑھ اور جامعہ ملیہ نے لبرل داخلہ پالیسی کی بنیاد پر کئی ذہین طلبا کو اپنی طرف کھینچا مگر مجموعی طور پر ان اداروں کی کارکردگی بھی مایوس کن رہی۔

جی ایس سی کی رپورٹ کے مطابق ندوہ کے فارغ التحصیل طلبا ماڈرن سیکولر تعلیم سے محروم تھے، انھیں

جدید دنیا کے حقائق کا کچھ علم نہ تھا۔[۱۲۱] جامعہ ملیہ اور علی گڑھ کی یونیورسٹیاں بھی انتظامی بدحالیوں کا شکار ہوگئیں۔[۱۲۲] شبلی کا دارالمصنّفین اور لکھنؤ کا فرنگی محل بھی رو بہ زوال تھے۔[۱۲۳]

اگر مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد اسکول کالج نہیں جا رہی تھی اور ان کے ادارے بھی ٹوٹ پھوٹ کا شکار تھے تو یہ بات قابل تفہیم ہے کہ کیوں صرف ۵۳۳۶ (صرف ۲.۵۹ فیصد) طلبا مقابلے کے امتحان میں شریک ہوتے تھے اور عدالتی، انتظامی اور پولیس دفاتر میں صرف چند ہی مسلمان ملازم تھے۔[۱۲۴]

اگرچہ جی ایس سی کے یہ اعداد و شمار اپ ڈیٹ کرنے کی گنجائش ہے مگر مجموعی طور پر رجحان اب بھی یہی ہے۔

مسلم تنظیموں کو اب آنکھیں کھولنے کی ضرورت ہے۔ انھیں لازماً اپنے تعلیمی اداروں کی کارکردگی کا تنقیدی جائزہ لینا ہوگا، بشمول علی گڑھ، دیوبند، ندوہ اور جامعہ ملیہ اسلامیہ۔

(۵)

برق گرتی ہے تو بے چارے مسلمانوں پر

اس تجزیے سے کئی نتائج نکلتے ہیں؛ مسلم کنونشن اور مجلس مشاورت کا ردعمل واضح کرتا ہے کہ خود جمہوری عمل میں ایسی رکاوٹیں ہیں جو اقلیتوں کے حوالے سے قدغنیں عائد کرتی ہیں۔ سیاسی طور پر فعال کارکنوں کی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ ملک میں اقلیتوں اور اکثریت کے مفادات کے درمیان کشمکش ہے۔ ۱۹۶۴ء میں نہرو کی وفات نے بھی کئی مسائل پیدا کیے اور بتدریج نہرو کے دور میں قائم سیکولر کا تصور گہنا تا گیا۔ بائیں بازو کی سیاسی جماعتوں اور جمہوریت پسند سیاسی گروہوں نے اگرچہ فسادات سے مجروح کمیونٹیز کے زخموں پر مرہم رکھنے کی کوشش کی مگر بہرحال وہ ایک حد تک ہی جا سکتے تھے، کیوں کہ بطور سیاسی جماعت انتخابی عمل کے دوران انھیں عام اکثریت کو بھی سامنے رکھنا پڑتا ہے۔[۱۲۵]

نہرو کی وفات کے بعد ستر کی دہائی میں جو سیاسی خلا پیدا ہوا، اسے یوپی، بہار، آندھرا پردیش، تامل ناڈو اور کیرلا میں مسلم سیاسی گروہوں نے پُر کیا۔ یہ وہ تنظیمیں تھیں جو نہرو کے زمانے میں انڈین سیاست میں نمایاں نہ تھیں مگر ان کے بعد انھوں نے طاقت پکڑ لی۔ ان تنظیموں کے دوہرے مقاصد تھے؛ ایک تو یہ کہ مسلمان آبادی میں کانگریس کے بعد جو خوف کا احساس پیدا ہوا تھا، اسے استعمال کرتے ہوئے اپنے لیے ووٹ بینک تخلیق کیا جائے اور دوسرا یہ کہ مقامی گروہوں اور جماعتوں کے ساتھ مل کر کانگریس کو کمزور کیا جائے۔ یوں مسلم کنونشن، مجلس مشاورت، اتحاد المسلمین اور تامل ناڈو اور کیرلا میں مسلم لیگ نے کچھ بنیادی مسائل پر آواز بلند کی مگر اس آواز کی پہنچ محدود رہی۔

آخر مسلم تشخص کیا چیز ہے؟ ایک مبہم تصور جس کی کوئی فلسفیانہ تسلی بخش توجیہ پیش نہیں کی جاتی۔ بلاشبہ

معاشی عدم توازن کے باعث پیدا شدہ احساس محرومی، فرقہ وارانہ فسادات اور تشدد، تشخص کا مسئلہ پیدا کرنے والے عوامل ہیں، تاہم مسلمان مفکرین کو 'ملت' کے تصور کے حوالے سے کوئی واضح تعریف متعین کرنا ہوگی۔ کیوں کہ یہ مبہم تصور مسائل پیدا کرتا ہے۔ اب یہ امر ضروری ہے کہ سیاسی مسائل اور زمینی ٹھوس حقائق کے درمیان کوئی نمایاں خط امتیاز کھینچا جائے۔

اب سوال یہ ہے کہ کسی اقلیتی مذہبی گروپ کا سیلف امیج کیا ہو؟ سب سے پہلے تو ان مذہبی اصطلاحات اور لغت کو 'ڈی کوڈ' کیا جائے جو مذہبی قیادت عام طور پر استعمال کرتی ہے۔ مثال کے طور پر دیکھیں کہ جب ۱۹۸۴ء کے الیکشن میں 'مسلم انڈیا' کے شہاب الدین الیکشن ہار گئے تو انھوں نے کس درجہ غلط نتیجہ نکالتے ہوئے کہا:

اگر شہاب الدین الیکشن ہار جاتا ہے تو لازماً مسلم انڈیا کو نئی حکمت عملی پر غور کرنا ہوگا۔ (۱۲۶)

وحیدالدین خان نے بجا طور پر کہا تھا کہ خود ترحمی پر مبنی یہ خود تراشیدہ تصور بر خود غلط ہے۔ (۱۲۷)

مسلم پرسنل لا پر مسلمانوں کا اصرار بذات خود گواہ ہے کہ وہ جدید سیاسی و سماجی ڈھانچوں میں رجعت پسندی کی طرف مائل ہیں۔ (۱۲۸) جمعیت علما اور جماعت اسلامی جیسی تنظیمیں علی الاعلان جدیدیت کو ارتداد کی بدترین شکل کہتی ہیں۔ مسلم پرسنل لا پر ان جماعتوں کا اصرار شاہد ہے کہ لبرل مکالمے پر یہ لوگ یقین نہیں رکھتے اور یونیفارم سول کوڈ کی صورت میں مسلمانوں کا جو انڈین قومیت اور مخلوط معاشرے میں جذب ہونے کا امکان ہے، اس کی راہ میں یہ جماعتیں سب سے بڑی رکاوٹیں ہیں۔ (۱۲۹)

اپریل ۱۹۸۹ء میں دہلی میں مسلم علما اور اسکالر کا ایک اجتماع ہوا، جس کا موضوع شریعت کی روشنی میں جدید مسائل کا حل نکالنا تھا۔ (۱۳۰) اس اجتماع کے نمایاں شرکا میں مولانا سید ابوالحسن علی ندوی اور بہار واڑیسہ کے امیر شریعت مولانا منت اللہ رحمانی تھے۔ ۲۴ مئی ۱۹۹۲ء میں بمبئی میں آل انڈیا مسلم ملی کونسل کی بنیاد اس ایک نکتے پر رکھی گئی کہ مسلمانان ہند کلمہ طیبہ کی بنیاد پر اکٹھے ہوجائیں، کیوں کہ اسی صورت میں ہی مسلمانان ہند خیرالامہ کے طور پر اپنے فرائض نبھا سکتے ہیں۔ (۱۳۱)

قدامت پسندی واضح اور دوٹوک انداز میں سامنے ہے۔ جماعت اسلامی، جمعیت اور آل انڈیا ملی کونسل مسلم اجماع کی عکاس ہیں۔ دوسری طرف مسلم مفکرین اور اسکالرز کی ایک محدود تعداد ہے جو انڈین قومیت کا مختلف تصور رکھتی ہے۔ ان کے نزدیک سیکولر اور جمہوری ڈھانچہ قائم ہو تو پھر بھی ان کا اسلام باقی رہ سکتا ہے۔ یہ لوگ سماجی و معاشی حالات کی روشنی میں ریاست کے مسائل کا حل چاہتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو جمعیت اور جماعت کے نقطۂ نظر کے نقاد ہیں، کیوں کہ ان کا خیال ہے کہ ریاستی امور میں مذہب کی مداخلت ہمیشہ خونخوار ہوتی ہے۔

بابری مسجد کا انہدام ایک اور ثبوت ہے کہ سیاست اور مذہب کی آمیزش خطرناک ہے۔ ہندو نیشنلزم کا

احیا انڈین سیاست میں بھی کردار ادا کرے گی مگر اس جنگ میں ابھی لبرل اور سیکولر حلقوں کی مکمل شکست نہیں ہوئی ہے، سیکولر راہ مشکل ہے مگر یہ بند گلی نہیں ہے۔ اقلیتوں کے مسائل کا واحد حل سیکولرزم ہے۔ راستہ کٹھن سہی مگر ابھی منزل کا سنگ میل دھندلا نہیں ہوا۔

حوالہ جات:

(۱) یہ مجلس بیسویں صدی کے شروع میں قائم ہوئی۔ ۱۹۳۰ء کی دہائی میں نواب بہادر یار جنگ کی قیادت میں اس مجلس نے آصف جاہ کی سلطنت کے تحفظ کے لیے کام کیا۔ ۱۹۴۷ء میں اس کی صدارت پینتالیس سالہ قاسم رضوی کے پاس تھی۔

(۲) وی ڈی ساورکر کی کتاب "Historic Statement"۔

(۳) اکھنڈ بھارت یا اکھنڈ پاکستان؟، تبادلہ آبادی کانفرنس، نئی دہلی ۲۸، ۲۹ مارچ ۱۹۶۴ء۔

(۴) بلراج مدھوک "Hindustan on Crossroads"، صفحہ ۱۰۱ اور ان کی کتاب "Indianisation"، صفحہ ۸۲۔

(۵) گراہم کی کتاب "Hindu Nationalism and Indian Politics"، صفحہ ۲۵۹-۲۶۵ اور بکسٹر کی کتاب "The Jana Sangh"، صفحہ ۹۴-۱۰۲۔

(۶) بشیرالدین احمد، "Uttar Pradesh"، سیمینار، جولائی ۱۹۶۷، صفحہ ۴۲۔

(۷) ہفت روزہ 'سنڈے'، ۲۱-۲۷ جون ۱۹۸۷، صفحہ ۱۲۔

(۸) Juergensmeyer کی کتاب "Religious Nationalism Confronts the Secular State"، صفحہ ۸۶۔

(۹) ہفت روزہ 'سنڈے آبزرور'، ۱۴-۱۷ اکتوبر ۱۹۹۰ء

(۱۰) 'فرنٹ لائن'، ۱۳-۲۶ مئی ۱۹۸۹ء، 'ٹائمز آف انڈیا'، ۲۴ جولائی ۱۹۹۳ء

(۱۱) گوپال کی کتاب 'جواہر لال نہرو'، جلد ۳، صفحہ ۱۷۱-۱۷۳

(۱۲) 'انڈیا ٹوڈے'، صفحہ ۵۶

(۱۳) 'ٹائمز آف انڈیا'، ۴ مئی ۱۹۷۹ء

(۱۴) 'سنڈے'؛ ۲۱-۲۷ جون ۱۹۸۷، صفحہ ۱۲

(۱۵) کلدیپ نائر، 'سنڈے'، ۲۱-۲۷ جون ۱۹۸۷ء

(۱۶) سیمی مصطفیٰ، 'سنڈے'، ۲۸ دسمبر-۳ جنوری ۱۹۸۷ء

(۱۷) اس موضوع پر سٹینلے جے ٹیمبی کا مضمون، Reflection on Communal Violence in South Asia دیکھیں جو جرنل آف ایشین اسٹڈیز ۴۹ میں ۴ نومبر ۱۹۹۰ء کو شائع ہوا۔ صفحہ ۷۴۱-۷۶۰۔

(۱۸) سی ایف رستم جی کا مضمون New Wave of Violence، سیمینار (۲۸۱)، جنوری ۱۹۸۱ء، صفحہ ۴۶۔

(۱۹) 'ٹائمز آف انڈیا'، ۲۲-۲۴ اپریل ۱۹۷۹ء

(۲۰) 'انڈیا ٹوڈے' ۳۰ جون ۱۹۸۷ء، صفحہ ۷۵-۷۶

(۲۱) "The PAC: Gost of Meerut"، EPW، ۲۸ نومبر ۱۹۸۷ء

(۲۲) رام شری رائے اور رچرڈسن کی مدون کردہ کتاب میں معین شاکر کا مضمون "Congress and the Minority Vote"، صفحہ ۱۰۴

(۲۳) جیمز مینر کی کتاب "Politics: Ambiguity Disillusionment and Ferment"، صفحہ ۷

(۲۴) اندر ملہوترہ کی کتاب "Indra Gandhi: A Personal and Political Biography"، صفحہ ۲۳۱

(۲۵) اکبر کی کتاب "The Siege Within"، صفحہ ۱۹۸-۱۹۷

(۲۶) اے جی نورانی کا مضمون "Indra Gandhi and Indian Muslims", Epw، ۳ نومبر ۱۹۹۰ء

(۲۷) ایس ایچ روڈ ولف اور ایل آئی روڈولف کا مضمون "Modern Hate"، شائع شدہ New Republic، ۲۲ مارچ ۱۹۹۳ء

(۲۸) زویا حسن کا مضمون "Minority Identity: State Policy and the Political Process"۔ یہ مضمون ان کی کتاب "Forgetting Identities" میں شائع ہوا، صفحہ ۶۴-۷۰

(۲۹) اینزلی ایمبری کی کتاب "Imagining India: Essays on Indian History"، صفحہ ۲۰۸

(۳۰) ہفت روزہ 'سنڈے'، ۸-۱۴ جون ۱۹۸۶ء

(۳۱) ایضاً، ۹-۱۵ مارچ ۱۹۸۶ء

(۳۲) 'انڈیا ٹوڈے'، ۱۵ جون ۱۹۸۷ء

(۳۳) ایچ سی ہارٹ کی کتاب "Indra Gandhi's India" میں ایس اے کوچنک کا مضمون "Gandhi's Pyramid: The New Congress"، صفحہ ۱۰۴-۱۰۵

(۳۴) ارون نہرو

(۳۵) 'ٹائمز آف انڈیا' کا اداریہ ۱۲ اگست ۱۹۹۳ء

(۳۶) 'ٹائمز آف انڈیا' کا اداریہ ۱۷ جنوری ۱۹۹۵ء

(۳۷) 'ٹائمز آف انڈیا' کا اداریہ ۲۶ اگست ۱۹۹۳ء

(۳۸) ہفت روزہ 'سنڈے'، ۲۹ اگست تا ۴ ستمبر ۱۹۹۳ء، صفحہ ۴۴-۴۵

(۳۹) 'ٹائمز آف انڈیا' کا اداریہ ۲۶ اگست ۱۹۹۳ء

(۴۰) ارجن سنگھ کے خط کے مکمل متن کے لیے دیکھیں 'فرنٹ لائن' کا شمارہ ۱۳، جنوری ۱۹۹۵ء، صفحہ ۱۰-۱۱

(۴۱) یوگیندر یادو کا مضمون "Electoral Prospects" سیمینار (۴۱۷)، مئی ۱۹۹۴ء، صفحہ ۶۰-۶۱

(۴۲) نینا ویاس کا مضمون "Communal Game: BJP, the centre player"، فرنٹ لائن، ۲۶ اکتوبر ۱۹۹۲ء، صفحہ ۱۲

(۴۳) امروز پٹو، "Karnataka Assembly Elections: An Overview"، EPW، ۳۱ دسمبر ۱۹۹۴ء

(۴۴) اندر ملہوترہ، "Hot Pursuit of the Mulsim Vote"، ٹائمز آف انڈیا، ۱۹ جنوری ۱۹۹۵ء

(۴۵) 'اسٹیٹس مین' (دہلی)، ۱۲ جون ۱۹۶۱ء اور سید محمود کی مکمل تقریر کے متن کے لیے دیکھیں 'مسلم انڈیا' (۱۳) کا جنوری ۱۹۸۴ء کا شمارہ، صفحہ ۶۴-۶۵

(۴۶) ایضاً،۱۲جون۱۹۶۲ء

(۴۷) ایضاً

(۴۸) ایضاً

(۴۹) ایضاً

(۵۰) مثال کے طور پر دیکھیں عباس کا مضمون "I am not an Island"، بدرالدین طیب جی کی کتاب "The self in Secularism"،صفحہ۱۲۶

(۵۱) براس کی کتاب "Language, Religion and Politics"،صفحہ۲۴۷-۲۵۵

(۵۲) دیکھیں طیب جی کی کتاب"The self in Secularism"،صفحہ۱۲۸

(۵۳) گھنشیام شاہ کا مضمون، "Communal Riots in Gujrat: Report of Preleminary Investigation"، EPW کا سالانہ نمبر۱۹۷۰ء،صفحہ۴-۷

(۵۴) نہرو نے چرن سنگھ کے مسلم مخالف رویے پر غصے کا اظہار کیا،تفصیل کے لیے دیکھیں فائل نمبر۳، جی بی پنٹ پیپرز، NMML

(۵۵) ذاکر حسین کے سوانح نگار انیس چشتی کا بیان۔

(۵۶) بلیئر کی کتاب "Minority Electoral Politics in North Indian States"،صحہ۱۲۸۶

(۵۷) گھنشیام شاہ کی کتاب، "Tenth Lok Sabha Elections"،صفحہ۵۔

(۵۸) یہ خیال میں نے R.A. Schermerhorn کی کتاب "Ethnic Plurality in India" سے لیا۔صفحہ۱۷۶

(۵۹) یوپی اور بہار میں اردو ہندی تنازعہ کے حوالے سے، میری سی کیرس کی کتاب "Indira Gandhi: In the Crucible of Leadership" دیکھیں،صفحہ۱۲۴-۱۲۵

(۶۰) 'مسلم انڈیا' کا اداریہ،اگست۱۹۸۴ء

(۶۱) باسواورسرن کی کتاب "Social and Economic Development in India"،صفحہ۱۸۴-۱۸۵

(۶۲) ایشین سروے،۱۲دسمبر۱۹۶۶ء

(۶۳) پانڈے کی کتاب "Hindus and Others"،صفحہ۱۴۶-۱۷۶

(۶۴) ایشین سروے۱۷،۲دسمبر۱۹۷۷ء

(۶۵) براس کی کتاب "Caste, Faction and Party"،صفحہ۳۱۲۔

(۶۶) "Save the Country and Millat Movement"

(۶۷) 'مسلم انڈیا'،صفحہ۵۴۷

(۶۸) علی کیٹانی کی کتاب "Muslim Minorities in the World Today"،سبق۵۔

(۶۹) 'برہان'، جولائی۱۹۵۱ء

(۷۰) 'پرسنل لا کا مسئلہ'، برہان، جنوری۱۹۴۹ء،صفحہ۲۸-۳۳

(۷۱) تفصیل کے لیے دیکھیں 'سنڈے'،۱-۷،مئی۱۹۹۴ء،صفحہ۲۸-۳۳

(۷۲) ظفر امام کی کتاب "Muslims in India"،صفحہ۲۶۰-۲۷۶

(۷۳) 'ٹائمز آف انڈیا'، ۱۳ اکتوبر ۱۹۸۹ء
(۷۴) ایل کے اڈوانی کا انٹرویو، 'سنڈے'، ۲۹ اگست ۱۹۸۳ء
(۷۵) ارون شوری کی کتاب "Indian Controversies"، صفحہ ۹۶۔
(۷۶) ارون شوری کی کتاب "Religion and Politics"
(۷۷) 'فرنٹ لائن'، ۱۲-۲۵ اکتوبر ۱۹۹۱ء، صفحہ ۹۴۔
(۷۸) "Family Planning among Muslims in India"
(۷۹) مثال کے طور پر دیکھیں: "Facts Against Myths"
(۸۰) متضاد نقطۂ نظر جاننے کے لیے دیکھیں ارون شوری کی کتاب "A Secular Agenda"، صفحہ ۷۳۔
(۸۱) 'ٹائمز آف انڈیا'، ۱۲ دسمبر ۱۹۹۴ء
(۸۲) بدرالدین طیب جی کا مضمون، "Participation of Minorities in all walks of Life"
(۸۳) آبا داحمد کا مضمون، "Edonomic Participation"
(۸۴) حکومت انڈیا نے ۱۰ مئی ۱۹۸۰ء کو اس پینل کو تشکیل دیا۔
(۸۵) اعجاز الدین احمد کی کتاب "Muslims in India: Bihar"، جلد اول
(۸۶) ملر کی کتاب، "Mapilla Muslims of Kerala"، صفحہ ۳۲۵
(۸۷) GSC، جلد اول، صفحہ ۵
(۸۸) 'اسٹیٹس مین'، ۱۲ اپریل ۱۹۶۸ء
(۸۹) 'مسلم انڈیا'، فروری ۱۹۸۵، صفحہ ۸۲
(۹۰) GSC، جلد اول، صفحہ ۸۹
(۹۱) امتیاز احمد کی کتاب، "Communalism: The Razor's Edge"، صفحہ ۲۵
(۹۲) 'مسلم انڈیا'، فروری ۱۹۸۵، صفحہ ۸۲
(۹۳) وحیدالدین خان کی کتاب، "Indian Muslims"، صفحہ ۴۳
(۹۴) ایس این فریدی کی کتاب، "Economic Welfare of Indian Moslems" کا دیباچہ۔
(۹۵) 'مسلم انڈیا'، فروری ۱۹۸۴ء صفحہ ۳
(۹۶) دیکھیں "All India Milli Council"
(۹۷) مان کی کتاب "Boundaries and Identities"، صفحہ ۱۲۲
(۹۸) انجینئر کی کتاب، "Communal Riots in Post-Independence India"، صفحہ ۲۱۵
(۹۹) EPW، ۲ مئی ۱۹۹۲ء
(۱۰۰) GSC، جلد اول، صفحہ ۹۹
(۱۰۱) ایضاً، صفحہ ۱۰۰
(۱۰۲) زویا حسن کی کتاب، "Shifting Grounds"، صفحہ ۱۸۵
(۱۰۳) اسٹیفن مولاڈ کی کتاب "First We Are People"

(۱۰۴) بھاگل پور فسادات

(۱۰۵) EPW، ۳۱ دسمبر ۱۹۹۴ء

(۱۰۶) "Walled City Riots: A Report on the Police and Communal Violence in Delhi, 19-24 May 1987.

(۱۰۷) روڈولف کی کتاب "Modern Hate"، صفحہ ۲۸

(۱۰۸) ڈگلس ای ہینز کی کتاب "Rhetoric and Ritual in Colonial India"، صفحہ ۲۷-۷۶

(۱۰۹) گلین کی کتاب، "Ahmedabad: A Study in Indian Urban History"، صفحہ ۸۹

(۱۱۰) کلثوم جاوید کی کتاب، "Muslim Society in Transition"، صفحہ ۵۰-۵۳

(۱۱۱) ایضاً، صفحہ ۱۷۶-۱۷۸

(۱۱۲) لیون ڈوسکی کی کتاب، "Migration and Ethnicity in India"، صفحہ ۱۶۹-۱۷۳

(۱۱۳) ایضاً، صفحہ ۱۷۱-۱۷۲

(۱۱۴) 'مسلم انڈیا'، اگست ۱۹۸۴ء صفحہ ۳۹۷

(۱۱۵) GSC، جلد اول، صفحہ ۲۵

(۱۱۶) ڈی این سکسینہ کی کتاب، "Differential Urban Fertility" صفحہ ۹-۱۰

(۱۱۷) اوما چکرورتی کی کتاب، "Khurja Riots"، صفحہ ۹۵۳

(۱۱۸) مارکس ایف فرینڈا کی رپورٹ، "The Crescent School of Old Delhi"، امریکن فیلڈ اسٹاف رپورٹس، جلد سوم۔

(۱۱۹) ایضاً

(۱۲۰) یوگندر سکند کی کتاب، "Communalism Combat"، صفحہ ۸

(۱۲۱) GSC، جلد اول، صفحہ ۲۶

(۱۲۲) 'پائنیر'، ۱۸ جنوری ۱۹۹۴ء

(۱۲۳) 'قومی آواز'، ۲ فروری ۱۹۹۵ء

(۱۲۴) سید شہاب الدین اور تھیوڈر رائٹ کی کتاب "India: Muslim Minority Politics and Society"

(۱۲۵) فینڈی کی کتاب، "Economics Welfare of Indian Moslems"

(۱۲۶) 'مسلم انڈیا'، مئی ۱۹۸۴، صفحہ ۱۹۶

(۱۲۷) وحید الدین خان، صفحہ ۴۱

(۱۲۸) دیکھیں سبق ۴، ۵۔

(۱۲۹) ندوی کی کتاب "Western Civilization"، صفحہ ۲۰۹

(۱۳۰) "Islamic Fiqah Academy: Introduction, Aims and Resolutions"، صفحہ ۳-۵

(۱۳۱) "All India Milli Council"، صفحہ ۲۳

[بشکریہ 'منقسم قوم کی وراثت'، مشعل بکس، لاہور، ۲۰۱۳]

مسلم پرسنل لا

آصف فیضی

اسلامی قوانین کی اساس کو سمجھنے کے لیے پیغمبرؑ اسلام کی زندگی کے آخری دس سال یعنی پہلی ہجری سے دس ہجری تک کا مطالعہ بہت ضروری ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مکہ اور مدینہ کے شہر نبی کریمؐ کی اطاعت قبول کر چکے تھے۔ اسلام نے دین کی حدود سے آگے بڑھ کر ریاستی نظام کی صورت اختیار کر لی تھی جس کے لیے قوانین، اصول اور نظم و نسق کی ضرورتیں پیش آئیں۔ چنانچہ حکم الٰہی کے مطابق، رسول اللہ قانون سازی کی طرف متوجہ ہوئے۔ اسلام میں قانون سازی کا کام دو طرح سے انجام پایا۔ بقول طیب جی، اس عمل کے دوران ایک طرف قرآنی آیات ترمیم و تنسیخ کا کام کرتی رہیں اور دوسری طرف خود آنحضرتؐ کی زندگی کے نمونے سے 'سنت' کی تشکیل ہوتی رہی جو اسلامی زندگی کی آئینہ بردار ہے۔ اس طرح اسلام سے پہلے کی روایات اور قوانین (جو اس وقت رائج تھے) کے بعض پہلوؤں پر ان دونوں اثرات یعنی قرآن اور سنت نے اپنا کام کیا۔

۱۰ سے ۴۰ ہجری کا زمانہ خلفائے راشدین کا عہد تھا۔ اس دور میں قرآن مجید کے احکام اور سنت نبوی کا اطلاق اور ان کی تاویل پیغمبر اسلام کی بتائی ہوئی اسپرٹ ہی میں کی جاتی تھی، خصوصاً حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ دین اور قانون، دونوں کے عظیم المرتبہ معلم تھے۔

۴۰ سے چوتھی صدی ہجری (یعنی ۱۰۰۰ء) کے دوران نہ تو پیغمبرؑ اسلام تھے اور نہ آپؐ کے صحابہ کرام میں کوئی ایسا تھا جس سے رشد و ہدایت حاصل کی جا سکتی۔ علما نے بڑی احتیاط سے پیغمبرؑ اسلام کی تعلیمات کو یکجا کیا اور زندگی کے مختلف پہلوؤں پر ان کا اطلاق کیا۔ حضرت معاذؓ کے بارے میں مشہور حدیث ہے، جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقہ کے مسائل یعنی قانون میں عقلی استدلال کی وجہ سے کتنی لچک پیدا ہوگئی تھی۔ روایت ہے کہ جب رسول اللہ نے حضرت معاذؓ کو ایک صوبے (یمن) کا گورنر اور قاضی (منصف) بنا کر بھیجنے کا فیصلہ کیا تو ان سے دریافت فرمایا:

''تم کس طرح مقدموں کے فیصلے کرو گے؟''

''احکام الٰہی کے مطابق یا رسول اللہ۔''
''اور اگر ان میں تمھیں رہنمائی نہ ملے؟''
''تو پھر سنت نبوی کے مطابق۔''
''اور جو ان میں بھی تمھیں رہنمائی نہ ملے؟''
''تو پھر میں عقل کے مطابق فیصلہ کروں گا۔''

یہ سن کر رسولؐ اللہ نے فرمایا؛''حمد وثنا ہو اس خدائے قدوس کی جس نے اپنے نبی کے پیام رساں کو اس نعمت سے نوازا جو اس کے نبی کو پسند ہے۔'' (ابوداؤد:۳۵۹۳؛ ترمذی، ۱۳۲۷)

اس مثال سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ بنوامیہ کے دور میں قانون کے بارے میں کیا زاویۂ نظر ہوگا۔ اسلام دور دراز ملکوں تک پھیل چکا تھا۔ جہاں دارالقضا کے قاضیوں کو نہ رسولؐ کی ہدایت حاصل تھی، نہ صحابہ کرام کی صحبت نصیب تھی، اس لیے ان کی فیصلوں کا دارومدار زیادہ تر عقلی استدلال اور قیاس پر رہا اور اس طرح 'اصول قانون' نے بڑھتے بڑھتے ایک مستقل 'قانونی نظام' کی شکل اختیار کر لی۔ اسی دوران اہل تشیع نے بھی اپنی روایات جمع کیں جو اب چار کتابوں پر مشتمل ہیں:

(۱) کلینی کی کافی
(۲) ابن بابویہ کی من لایحضر الفقیہ
(۳) استبصار
(۴) طوسی کی تہذیب الاحکام اور استبصار۔

پھر وقت کے ساتھ عرب میں اہل سنت کے قوانین کے چار مسالک حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی قائم ہوئے۔ اس کے ساتھ ہی مشرق میں امام جعفر صادق کی تعلیمات کی بنیاد پر ایک اور مسلک کا وجود عمل میں آیا جو 'اثنا عشری' کہلاتا ہے۔

حنفی مسلک نے مشرقی ایشیا، ترکی، مصر اور ہندوستان میں اور مالکی مسلک نے شمالی افریقہ میں رواج پایا۔ امام شافعی اسلام کے بہت بڑے فقیہ مانے جاتے ہیں۔ ان کا مسلک مصر، سوڈان اور کئی دوسرے افریقی ممالک، عرب کے سواحل، جنوبی ہندوستان اور جنوبی مشرقی ایشیا میں پھیلا۔ امام حنبل کے پیرو مرکزی عرب تک محدود رہے۔ اثنا عشری مسلک کو ماننے والے عراق اور ایران میں پھیل گئے اور اب ہندوستان میں بھی پہنچ گئے ہیں۔ فاطمی خلفا نے ایک مختصر سی جماعت مصر میں قائم کی تھی جو اپنا وطن چھوڑ کر یمن میں پناہ گزیں ہوئی اور اب مغربی ہندوستان میں 'بوہرہ جماعت' کی حیثیت سے آباد ہے۔

سب سے پہلے اسلامی فقہ کے اصول کی تدوین امام شافعی نے کی۔ اس فقہ کے چار سرچشمے ہیں: قرآن، سنت، اجماع اور قیاس۔ قرآن میں اللہ کا حکم راست پہنچتا ہے، سنت کو وحی کا درجہ حاصل نہیں ہے۔ یوں تو حضر

محمدؐ ایک بشر تھے لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ آپ انسان کامل تھے۔ وقت اور حالات کے پیش نظر آپ کے اقوال اور افعال کو یکجا کرنے سے نظام حیات کا جو خاکہ بنتا ہے، اس سے انسانیت کے ایک مکمل معلم کی شخصیت ابھرتی ہے، اس لیے یہ ضروری ہے کہ آپ کے ہر عمل اور ہر قول پر غور کیا جائے، اسے سمجھا جائے، اس کی توضیح کی جائے اور اس پر عمل کیا جائے۔ یاد رکھنا چاہیے کہ قانون کا اصلی مقصد انسان کو ایسے قواعد وضوابط سے منسلک کرنا ہے جن کی پابندی سے اس کی زندگی میں مثالی کردار پیدا ہو۔

اب ان احکام کی باری آتی ہے جو انسان کے بنائے ہوئے ہیں۔ زندگی کے بعض معاملات سے متعلق اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف سے کوئی واضح ہدایت نہیں ہے۔ ایسی صورت میں جن قوانین پر فقہا کرام کی رائے متفق ہے، ان کو 'اجماع' کہا جاتا ہے۔ اجماع کی بحث میں حصہ لینے والے فقہا کے لیے خاص شرائط کا پورا کرنا ضروری تھا۔ جب نہایت ممتاز فقہا آپس میں اختلاف رائے کے باوجود کوئی رائے پیش کرتے تو یہ 'قیاس' کہلاتا۔ کسی ایک بہت ہی مشہور فقیہ کی رائے بھی اسلام میں قانون کا درجہ پاسکتی تھی۔ اس کو بھی 'قیاس' کہا جاتا تھا۔ چنانچہ عقل انسانی کے ذریعے طے کیے ہوئے مسئلے بھی یعنی اجماع اور قیاس اسلامی قانون کے اجزا قرار پائے۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی نے فقہ کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ وہ نظام قانون ہے جو قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کی بنیادوں پر قائم ہے۔ اسلامی قانون کے یہی 'اصول اربعہ' مانے گئے ہیں۔ قانون کی شکل کو پھر دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے؛ ایک 'اصول' اور دوسرا 'فروع'۔ قرآن مجید کی آیات کی تاویل احادیث کے ضعیف یا صحیح ہونے کا فیصلہ کرنا 'اجماع' اور 'قیاس' کی قدر و قیمت جانچنے کے جو طریقے مقرر ہوئے، وہ سب 'اصول' ہیں اور اصول سے جو عملی طور پر استدراک ہوتا رہا، اس کو 'فروع' کہتے ہیں۔

اسلامی قوانین کا دائرہ چوتھی صدی ہجری سے چودھویں صدی ہجری (۱۰۰۰-۱۹۲۴ء) تک وسیع ہوتا چلا گیا۔ اصولوں کی ترتیب اور قوانین سازی کے بعد ان میں استقلال پیدا کرنے کا کام بھی اسی دور میں ہوا۔ اسلامی حکومت اب عالمگیر نوعیت اختیار کر چکی تھی اور اس کا انحطاط بھی شروع ہو گیا تھا۔ سترھویں صدی میں ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کا (حنفی مسلک) چراغ ٹمٹما رہا تھا۔ اسی طرح دولت عثمانیہ (حنفی مسلک) کو انیسویں صدی میں 'یورپ کا مرد بیمار' کہا جاتا تھا۔ اس دور میں 'تقلید' کو فروغ ہوا، دوسرے الفاظ میں 'اجتہاد' کا دروازہ بند کر کے صرف اسلاف کے اصولوں کو بلا چون و چرا اور بلا حجت تسلیم کر لینا مناسب سمجھا گیا۔ گیارھویں صدی میں یہی 'سد باب الاجتہاد' تھا۔ اس کا جہاں یہ فائدہ پہنچا کہ قوانین میں قطعیت آ گئی، وہیں یہ بھی ہوا کہ جدید تشریحات اور نئی تاویلوں کی گنجائش باقی نہیں رہی۔

۱۹۲۴ء میں ترکی جمہوریت کے جنم کے ساتھ ہی 'خلافت' کا خاتمہ ہو گیا۔ اس کے مسلمانوں کا نہ کوئی مسلمہ مذہبی پیشوا رہا، نہ ایسی کوئی مسلمہ جماعت رہی جس کا فتویٰ سب کے لیے حکم کے طور پر قابل تسلیم ہوتا۔ یہاں سے اسلامی قوانین کا پانچواں دور شروع ہوتا ہے۔ اب اسلامی فقہ قانونی نظام کے بجائے صرف اخلاقی

اصول کی شکل اختیار کر لیتی ہے، کیوں کہ کوئی قانون اس وقت تک قانون نہیں کہلا سکتا جب تک اس کے نفاذ کے لیے کوئی طاقت بھی اس کی پشت پر نہ ہو۔ اب تو نہ خلیفۂ وقت تھا، نہ کوئی امام وقت۔

انیسویں اور بیسویں صدی میں پہنچ کر فقہ اسلامی دو نہایت اہم اثرات سے متاثر ہوئی۔ اولاً تو اس پر بیرونی قوانین اثر انداز ہوئے۔ شمالی افریقہ میں فرانسیسی، ہندوستان میں برطانوی اور مشرقی ایشیا میں دلندیزی اثر؛ انھیں کے نتیجے میں دوسرا اثر رونما ہوا یعنی قانون سازی کا۔ جہاں کہیں ایسا محسوس ہوا کہ مروجہ قانون عدل یا سہولت میں مانع ہو رہا ہے، وہاں 'عدل، صفت اور ضمیر صادق' کے مغربی اصولوں پر عمل کیا گیا اور اگر اس سے بھی آگے بڑھنے کی ضرورت پیش آئی تو کوئی نئی دفعہ وضع کی گئی یا مروجہ قانون میں ترمیم کی گئی۔

مذکورہ بالا معروضات کی روشنی میں اب دیکھنا چاہیے کہ ہندوستان میں انیسویں اور بیسویں صدی میں کیا ہو رہا تھا۔

ہندوستان

ہندوستان ایک سیکولر (غیر مذہبی) ریاست ہے، جس میں ہر مذہب کو مساوی حقوق حاصل ہیں۔ دستور ہند کسی ایک مذہب یا دھرم کو سرکاری طور پر تسلیم نہیں کرتا۔ ہر شخص کو (دفعہ ۲۵ کے مطابق) اپنے دین پر قائم رہنے، اس پر عمل کرنے اور اس کی تبلیغ و اشاعت کا حق حاصل ہے۔ سپریم کورٹ کے ایک فیصلے کے مطابق 'مذہب' کی تعریف میں صرف شخصی طور پر اس پر ایمان لانا ہی نہیں بلکہ مذہبی طور طریقے پر عمل کرنا بھی شامل ہے۔ دستور ہند کا منشا ہے کہ عام طور پر قانون سے مراد وہ قانون ہے جو دستور کی منظوری کے وقت مروج تھا (دفعہ ۳۷۲ الف)، چنانچہ اس لحاظ سے ہندوستان نہ تو 'دارالحرب' ہے نہ 'دارالاسلام'، بلکہ یہ ایک 'دارالحیاد' (غیر جانب دار) ہے جس میں قوانین مذہب کی بنیاد پر نہیں بلکہ ریاست کی پالیسی کے مطابق بنائے جاتے ہیں۔

برطانوی دور میں ہندوستان میں 'محمڈن لا' کا اطلاق مسلمانان ہند پر ایک پالیسی کے تحت کیا گیا تھا۔ اس میں شریعت کی پابندی کا التزام نہ تھا۔ پالیسی یہ تھی کہ بعض معاملات میں یعنی وراثت، شادی، ذات پات اور مذہبی رسوم کے معاملے میں مسلمانوں کو ان کے شرعی قوانین کا پابند رکھا جائے اور ہندوؤں کو ان کے دھرم کے مطابق۔ ان کے علاوہ ایسے بھی قوانین تھے جو کچھ رسم و رواج کے مطابق، کچھ ''عدل، نصفت اور ضمیر صادق'' کے اصول کے مطابق جاری کیے گئے تھے اور کچھ ایسے قوانین بھی تھے جو یک قلم منسوخ کر دیے گئے تھے، جیسے:

(۱) منصف کا مسلمان ہونا ضروری نہیں سمجھا گیا۔

(۲) غلامی کے قوانین منسوخ کیے گئے۔

(۳) زنا کی سزا موت یا سنگساری برقرار نہیں رکھی گئی۔

(۴) کسی مسلمان کے لیے سود کا لینا یا دینا غیر قانونی نہیں رہا۔

(۵) چور کے ہاتھ نہیں کاٹے جاتے ہیں۔

(۶) شراب کا پینا یا سور کا گوشت کھانا جرم نہیں ہے۔

(۷) مسلمان اور غیر مسلم قانونی طور پر اپنا مذہب تبدیل کیے بغیر آپس میں شادی بیاہ کر سکتے ہیں اور اسپیشل میرج ایکٹ ۱۹۵۴ء کے مطابق ان کی اولاد جائز اور وراثت کی حق دار ہے۔

(۸) اسپیشل میرج ایکٹ ۱۹۵۴ء کے تحت مسلمان عورت اور مرد کے نکاح کو رجسٹریشن کے ذریعہ سِول میرج میں تبدیل کیا جا سکتا ہے۔اور

(۹) مذکورہ رجسٹریشن کے بعد ایک مسلمان اپنی بیوی اور اولاد میں سے جسے چاہے شرعی وراثت سے زیادہ حصے کا حقدار قرار دے سکتا ہے۔

(۱۰) مذکورہ رجسٹریشن کے بعد وراثت کے مذکورہ قانون کے سوا باقی تمام معاملوں میں ایک مسلمان اسلام پر قائم سمجھا جائے گا اور پرسنل لا کی دوسری شقوں کا اس پر حسب معمول اطلاق ہوگا۔

(۱۱) اگر کسی مسلمان نے اپنی زندگی کا بیمہ کرایا ہے تو وہ اسے بلاشرط یا مشروط طریقے پر انشورنس ایکٹ ۱۹۳۸ء کے تحت جس شخص کو چاہے اپنی پالیسی کے لیے نامزد کر سکتا ہے۔ (یہ بات شریعت اسلامی (پرسنل لا) میں جائز نہیں ہے۔)

اس طرح یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جس قانون کو ہم 'محمڈن لا' کہتے ہیں، وہ زمانے کی رفتار اور حوادث کے ساتھ بدل چکا ہے لیکن سب سے اہم اور بنیادی نکتہ یہ ہے کہ شریعت کے قوانین کا نفاذ امیر، یعنی خلیفہ یا امام وقت کے ذریعے ہوا کرتا تھا لیکن ہندوستان میں مسلمانوں کے پرسنل لا کو ملک کے دستور میں جگہ دی گئی ہے اور اس کا نفاذ صدر جمہوریہ کرتا ہے، نہ کہ کوئی مسلمان خلیفہ یا امیر۔

ایک مشترکہ سِول کوڈ، کسی مذہبی اصول کے ماتحت نہیں بلکہ ایک پالیسی کے ماتحت بنایا جاتا ہے۔ اگر ہندوستان ایک جمہوری ریاست ہے اور پارلیمانی جمہوریت میں اکثریت کی رائے پورے ملک کی رائے مانی جاتی ہے۔ لیکن حکومت نے تمام فرقوں کے احساسات اور مذہبی جذبات کا لحاظ رکھتے ہوئے یہ پالیسی اختیار کی ہے کہ وہ کسی خاص فرقے کے معاملات میں اس وقت تک دخل نہیں دے گی جب تک خود اس فرقے کے افراد کسی تبدیلی کا مطالبہ نہ پیش کریں۔ مثلاً کشمیر میں جہاں مسلمانوں کی اکثریت ہے، ایک رواجی قانون یہ ہے کہ بیٹیوں کو غیر منقولہ متروکہ جائداد میں حصہ نہیں ملتا۔ یہ شریعت کا قانون نہیں، بلکہ ایک قدیم رواج ہے لیکن اب تک وہاں کسی نے یہ مطالبہ نہیں کیا کہ اس رواجی قانون کو بدل کر شریعت کا قانون وراثت نافذ کیا جائے۔ اس سے پہلی بات ثابت ہوتی ہے کہ حکومت ایسے معاملے میں دخل نہیں دیتی۔ ہاں، اگر لوگ خود ایسے قانون میں

تبدیلی چاہتے ہیں تو وہی اس کا مطالبہ بھی کریں۔

'مسلم پرسنل لا' (مسلمانوں کا شخصی قانون)

۱۹۳۷ء کے شریعت ایکٹ نمبر ۲۶ میں 'مسلم پرسنل لا (شریعت) ایکٹ' کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے۔ 'مسلم پرسنل لا' وہ اسلامی سِول قوانین ہیں جو شخصی طور پر ہندوستان میں مسلمانوں پر نافذ کیے گئے ہیں اور 'اسلامی' قوانین وہ اصول ہے جو فقہائے اسلام نے شریعت یا فقہ کے نام سے رائج کیے اور جن میں بیرونی عناصر کی گنجائش نہیں ہے۔ مسلم پرسنل لا کے ماخذ چار ہیں: (۱) شریعت یا فقہ (۲) مقنّنہ کے بنائے ہوئے قوانین (۳) فیصلوں کی نظیریں (۴) عام رواج۔ جب عدالت میں کوئی مسئلہ پیش ہوتا ہے تو پہلے ہم مشہور اور مستند کتابیں دیکھتے ہیں، پھر قانونی نظیروں سے رجوع کرتے ہیں اور اگر ضرورت ہو تو بعض کلاسیکی کتابوں مثلاً 'ہدایہ' یا 'فتاویٰ عالمگیری' یا 'شرائع' سے رہنمائی حاصل کرتے ہیں۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ قانونی پیروی میں ہمارا عمل یہ ہے کہ ہم طیب جی، مُلّا، وِلسن یا امیر علی کی تصنیفات سے رجوع کرتے ہیں، اس کے بعد ہم ان مقدمات پر غور کرتے ہیں جن کا ذکر ان مصنفوں نے کیا ہے یا جو ہم نے خود نوٹ کیے ہیں۔ ہم یہ بھی جاننے کی کوشش کرتے ہیں کہ مقدمے کا تعلق وقف ایکٹ بابت ۱۹۱۳ء یا شریعت ایکٹ بابت ۱۹۳۷ء یا مسلم فسخ نکاح ایکٹ بابت ۱۹۳۹ء یا اسپیشل میرج ایکٹ بابت ۱۹۵۴ء سے ہے یا نہیں۔ بعض مقدموں میں تو قانون وراثت، قانون رجسٹری، قانون میعاد یا قانون رسوم عدالت (اسٹامپ) سے بھی تعلق ہوتا ہے۔ ان تمام کوششوں کے باوجود ہماری تلاش کا کوئی نتیجہ برآمد نہ ہو تو ہم کسی ماہر قانون سے مستند قانونی کتابوں کے متن کی تشریح چاہتے، مثلاً 'ہدایہ' یا 'شرائع الاسلام' (از نجم الدین حلی: ۶۷۷-۱۲۷۷ھ) یا 'فتاویٰ عالمگیریٰ' (۱۱۰۰ھ) یا 'دعائم الاسلام' (قاضی نعمان، فاطمی فقیہ ۳۶۳-۹۷۴ء) سے رجوع کرتے ہیں۔ شاذ و نادر ہی ایسا موقع آتا ہے کہ کسی وکیل کو کوئی اصول، دلیل یا مثال معلوم کرنے کے لیے کسی عالم دین سے مشورہ کرنا پڑتا ہو۔ قرآن مجید اور احادیث سے رجوع کرنے کی ضرورت سب سے آخر میں پیش آتی ہے، وہ بھی شاید اس وقت جب کوئی منصف اپنی رائے کو تقویت پہنچانے کی خاطر اصل عربی متن کا حوالہ دینا چاہتا ہو یا کوئی جج بنیادی اصول کی خود ہی تحقیق کرنا چاہتا ہو۔ جسٹس محمود اور سر شاہ سلیمان اکثر ایسا کرتے تھے۔ جسٹس محمود ہندوستانی عدالت کے بہترین ججوں میں شمار کیے جاتے تھے۔ موجودہ صورت حال میں اب اس طریقۂ کار کی ضرورت نہیں ہے، کیوں کہ ہمارے سامنے فیصل شدہ مقدموں کی نظیریں اتنی بڑی تعداد میں موجود ہیں کہ ان سے ہم اپنی ضرورت با آسانی پوری کر سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں پریوی کونسل کے زمانۂ حال کے ایک جج لارڈ ڈلوی کی یہ رائے ہے کہ کسی عدالت کے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ اس قسم کے مسئلوں کو حل کرنے کے لیے وہ بلند پایہ اور قدیم مفسرین کی رائے کے خلاف قرآن مجید کی آیتوں کے معنی اپنے مطلب کے مطابق نکالنے کی

کوشش کرے۔

ہماری عدالتوں میں جو فیصلے سند کے طور پر استعمال کیے جاتے ہیں، ان کو چار قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

(۱) جن میں مسلم لا اور انگلش لا ایک ہی ہیں۔
(۲) جن میں مسلم لا میں انگلش لا کے لحاظ سے ترمیم ہوتی ہے۔
(۳) جن میں قدیم رسم و رواج کی وجہ سے مسلم پرسنل لا میں تبدیلی ہوتی ہے۔
(۴) جن میں مقنّنہ (مجلس قانون ساز) کے ذریعے مسلم پرسنل لا میں ترمیم یا تنسیخ ہوئی ہے۔

اس وقت ان چار قسموں کی تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن اس بحث سے یہ بات صاف طور پر واضح ہوجاتی ہے کہ اسلامی شریعت یا فقہ اور ہندوستان میں مسلم پرسنل لا میں کتنا بُعد ہے۔ اس لیے آیات قرآنی، احادیث نبوی یا آئمہ کرام، مثلاً امام جعفر صادق، امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے ارشادات کا آزادانہ استعمال کر کے اصلی تصفیہ طلب امر کی طرف سے عدالت کی توجہ ہٹانے کے لیے قانون خداوندی کا واسطہ نہیں دینا چاہیے۔ واقعہ یہ ہے کہ جس عالم نے بھی؛ چاہے وہ مشرق کا ہو یا مغرب کا، اسلامی قوانین کے شاندار ورثے کا مطالعہ کیا ہے، اس بات پر متفق ہے کہ ہر زمانے اور ہر ملک میں شریعت ایک مستقل موضوع مطالعہ رہی ہے اور وقتاً فوقتاً اس کی تنقیح اور تصریح بھی ہوتی رہی ہے اور چونکہ یہ ان کی کوشش، حالات اور زمانے کی پابند تھی، اس لیے تشنہ رہی اور یہ عمل ہر ملک اور ہر زمانے میں یکساں نہیں رہا، چنانچہ عثمان مخلّہ (حنفی) نہایت وثوق سے کہتا ہے؛ ''یہ تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ قانون کی شرطیں زمانے کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔''

یہاں یہ بحث فضول ہوگی کہ اگر کسی قانون کے قاعدے میں جس کا اطلاق ہندوستان کی عدالتوں میں ہورہا ہے، ترمیم یا تبدیلی کی جائے تو خدائی قانون میں مداخلت ہے۔ عام طور پر ایسی حجت، شخصی مناظرانہ یا سیاسی اغراض کی خاطر کی جاتی ہے، نہ کہ روحانی مقاصد کی خاطر۔ جب انسانی ضمیر کھلی ناانصافی کے خلاف حرکت میں آتا ہے تو ہم ہندوستان کے مسلمانوں کا یہ فرض ہوجاتا ہے کہ اس کا حل تلاش کریں اور اپنے قانون اور دوسرے ممالک کے قوانین سے اس طرح ہم آہنگ کریں کہ ان لوگوں کے ساتھ عدل ہوسکے جو اس سے محروم ہیں۔

مسلم لا کا نفاذ جس طریقے پر ہندوستان میں کیا جارہا ہے، اس سے یہ ان کا پرسنل لا بن گیا ہے یعنی اس کا اطلاق مسلمانوں اور صرف مسلمانوں پر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہندوستان میں قانون کے لحاظ سے مسلمان کون ہے؟ اس کا جواب یہ ہے:

''جو شخص اپنے کو مسلمان کہتا ہے، وہ مسلمان کہلائے گا۔'' اسلام کا مدعا ہے کہ ایک خدا پر ایمان لانا اور

حضرت محمدؐ کی نبوت کا اقرار کرنا۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ایمان خلوص پر مبنی ہونا چاہیے، نہ تو دکھاوے کے لیے اور نہ کسی قانون سے گریز کرنے کی خاطر۔ عدالتوں کو اس مسئلے کی دینی نزاکتوں میں نہ الجھنا چاہیے اور نہ الجھ سکتی ہیں۔ یہ اصول سب سے پہلے امیر علی نے ہندوستانی عدالتوں میں طے کیا اور اب یہ اصول تسلیم بھی کیا جا چکا ہے۔

'مسلمان' کون ہے، یہ جان لینے کے بعد دیکھنا چاہیے کہ کس مسلک کے پرسنل لا کا ہندوستان پر اطلاق ہوتا ہے؟ اس بحث کو چار حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

یہاں عام قیاس قانونی یہ ہے کہ فریقین حنفی ہیں اور ان پر حنفی فقہ کا اطلاق ہوتا ہے:

(۱) اگر کسی مقدمے میں مسلمان فریقین کا ایک ہی مسلک ہو تو اسی مسلک کی شریعت کا اطلاق کیا جائے گا۔

(۲) اگر فریقین میں مذہب کا اختلاف پایا جاتا ہے یا دونوں ایک ہی مسلک سے تعلق نہ رکھتے ہوں تو پھر مدعا علیہ کے مسلک کے قانون کا اطلاق کیا جائے گا۔ مثلاً اگر شوہر سنی اور بیوی شیعہ ہو اور مقدمہ شوہر کی طرف سے بیوی کے خلاف دائر کیا گیا ہو تو اس مقدمے کا فیصلہ شیعی شریعت کے لحاظ سے کیا جائے گا۔ اور اگر مقدمہ شوہر کے خلاف بیوی نے دائر کیا ہے تو سنی شریعت کے مطابق عمل ہوگا۔

(۳) اگر کوئی شخص ایمانداری سے اپنا مذہب بدلتا ہے یا اسلام کے ایک مسلک کے بجائے دوسرے مسلک کا پابند ہو جاتا ہے تو اس کا پرسنل لا بھی اس کے ساتھ بدل جائے گا مثلاً اگر ایک سنی عورت پچاس سال کی عمر کو پہنچ کر شیعہ مسلک قبول کر لیتی ہے تو پچاس برس کی عمر سے وفات تک اس پر شیعہ قوانین کا اطلاق ہوگا۔

(۴) اگر کوئی مسلمان مرتد ہو جائے یا کوئی دوسرا مذہب اختیار کر لے تو اس کی وفات کے بعد اس کے ترکے کی تقسیم اس مذہب کے قانون کے مطابق ہوگی جس پر وہ مرا۔ اسی اصول پر اس حالت میں بھی عمل ہوگا جب ایک سنی، شیعہ فرقے میں داخل ہو کر وفات پائے یا شیعہ، سنی مسلک قبول کرنے کے بعد وفات پائے۔

یہ سارے اصول سادہ اور واضح ہیں، سوائے اس کے کہ عدالت کو کسی مقدمے میں اس امر کا تصفیہ کرنا ہو کہ مذہب یا مسلک کی تبدیلی نیک نیتی سے ہے۔ (ایک رئیس ہر دوسرے سال شیعہ سے سنی اور پھر سنی سے شیعہ بن جاتے تھے)

اب ہم بالاختصار ایسے قوانین کا ذکر کرتے ہیں جو ہندوستان کے مسلمانوں پر اثر انداز ہوتے ہیں:

(۱) غلامی: ۱۸۴۳ء کے ایکٹ کی رو سے اس کا انسداد ہو چکا ہے۔ اس لیے یہ اسلامی قانون کہ کنیز کے بطن سے اس کے آقا کی جو اولاد باقاعدہ شادی یا اس کے بغیر پیدا ہو وہ جائز سمجھی جائے گی اور بعض

حقوق اسے حاصل ہوں گے؛ ہندوستان میں قابل نفاذ نہیں ہے۔

(۲) ارتداد: جو مسلمان اپنا مذہب بدلتا ہے، اسلام کی رو سے مرتد کہلاتا ہے۔ شرع کی رو سے مرتد اپنے مسلم والدین کی وراثت سے پوری طرح محروم ہوجاتا ہے اور بعض حالات میں تو وہ سزائے موت کا مستوجب ہوجاتا ہے لیکن ۱۸۵۰ء کے قانون "Caste Disabilities Removal Act XXI of 1850" کی رو سے یہ قاعدہ منسوخ کردیا گیا، مثلاً فرید کے دو بیٹے زید اور بکر ہیں۔ اگر زید عیسائی ہوجائے تو بھی وہ اپنے باپ کے ترکے کا وارث تسلیم کیا جائے گا اور اس کا حصہ اسی اصول کے مطابق متعین ہوگا جس کا اطلاق اس کے باپ پر ہوتا تھا۔ (یعنی مسلم پرسنل لا کے مطابق)

(۳) قانون تعزیرات: ہندوستان میں اسلامی قوانین تعزیرات کی جگہ تعزیرات ہند کا نفاذ ۱۸۶۰ء میں ہوا۔ یہ قانون لارڈ میکالے نے تیار کیا تھا۔

(۴) عدالت عالیہ (ہائی کورٹ): ۱۸۶۱ء میں ہر پریسیڈنسی شہر جیسے کلکتہ، بمبئی، مدراس میں عدالت عالیہ کا قیام عمل میں آیا۔ ہر ایسا شخص ہائی کورٹ کا جج مقرر ہوسکتا ہے جو قانونی تعلیم اور ضروری تجربے کا حامل ہو۔ اس طرح یہاں اسلامی فقہ کا یہ اصول ترک کردیا گیا کہ مسلمانوں کے مقدمات کا فیصلہ صرف ایک مسلمان جج (قاضی) ہی کرسکتا ہے۔

(۵) شہادت: اسلامی اصول شہادت کو ترک کرکے اس کی جگہ ۱۸۷۲ء میں قانون شہادت ہند کو نافذ کیا گیا جو ایک انگریز جج جسٹس اسٹیفن کا تیار کیا ہوا ہے۔ چنانچہ ایسے اصول کہ مسلمانوں کے خلاف صرف ایک مسلمان کی گواہی قابل قبول ہوسکتی ہے، یا یہ کہ زنا کے اثبات کے لیے چار چشم دید گواہوں کی شہادت ضروری ہے، متروک ہوگئے۔

(۶) وقف علی الاولاد: ۱۹۱۳ء کے وقت ایکٹ سے مسلمانوں کو وقف علی الاولاد کی بعض ایسی دفعات دوبارہ مل گئیں جو پریوی کونسل نے مسترد کردی تھیں۔ اس فیصلے پر مسلمان بہت برہم ہوئے تھے اور اسی احتجاج کی بنا پر یہ وقت ایکٹ نافذ ہوا۔

(۷) شریعت ایکٹ: بعض ایسے رسوم و رواج جو شریعت کے منافی تھے اور صدیوں کے عمل اور پابندی کی وجہ سے قانونی حیثیت رکھتے تھے، ۱۹۳۷ء کے شریعت ایکٹ کے تحت منسوخ ہوگئے اور شادی، طلاق، وراثت وغیرہ کے لیے مسلمان اپنے فرقے کے قوانین کے پابند قرار دیے گئے۔

(۸) فسخ نکاح: حنفی مسلک کے لحاظ سے مسلمان عورت کو اپنے نکاح کے فسخ کرانے کا حق نہیں ہے، خواہ اس کا شوہر بین طور پر قصوروار کیوں نہ ثابت ہوجائے، لیکن مالکی فقہ کے مطابق چونکہ اس معاملے میں عورت کی پوزیشن بہتر ہے، اس لیے اس کا اطلاق ہر مسلک کی مسلم عورت پر؛ شیعہ اور سنی، دونوں فرقوں کی عورتوں پر کردیا گیا۔ یہ قانون سازی میں دلیرانہ اقدام تھا۔ اسی اصول کو وسعت دے کر

دوسرے معاملات کو بھی سلجھایا جا سکتا ہے، جیسا کہ میں آگے چل کر تجویز کروں گا۔

(۹) بیمے کی مشروط نامزدگی: اسلامی قانون، بیمے کی پالیسی کی مشروط نامزدگی کی اجازت نہیں دیتا۔ ایک مسلمان کو اس کے پرسنل لا کے تحت یہ اجازت نہیں ہے کہ وہ اپنی پالیسی کو اس شرط کے ساتھ اپنی بیوی کے نام کردے کہ اگر اس کی زندگی میں اس کی پالیسی کی میعاد پوری ہوجائے تو وہ خود اس کی منفعت کا حقدار ہوگا۔ انشورنس ایکٹ ۱۹۳۸ء کی دفعہ ۳۸ (۷) کے تحت یہ دقت دور کردی گئی اور اب مسلم اور غیر مسلم دونوں اپنی پالیسی کو مشروط طور پر نامزد کرسکتے ہیں۔ اس قاعدے سے مسلمانوں کو بہت بڑا فائدہ پہنچا، حالاں کہ شریعت اسلام کی رو سے جان کا بیمہ جائز نہیں ہے اور چونکہ اس کا منافع دراصل سود ہے، اس لیے یہ عمل حرام ہے۔

(۱۰) سِول میرج: اسپیشل میرج ایکٹ ۱۹۵۴ء کی رو سے مسلم اور غیر مسلم اپنا مذہب تبدیل کیے بغیر آپس میں شادی کرسکتے ہیں، ایسی شادی طلاق کے ذریعے فسخ نہیں ہوسکتی ہے اور وراثت کے لیے خاص قانون بن گیا ہے جس کی رو سے بیوی کو مسلم پرسنل لا کے مقابلے میں زیادہ حقوق حاصل ہیں۔

اسلامی طریقے سے کیے گئے نکاح کو بھی رجسٹر کرانے کی اجازت ہے۔ مثلاً ایک ساٹھ برس کا مسلمان ہے جو اوسط درجے کی آمدنی رکھتا ہے اور اس کی بیوی اور بچے ہیں۔ اب اگر وہ اپنے نکاح کو رجسٹر کردے تو اس کے مرنے پر اس کی بیوی لازمی طور پر اس کی نصف جائیداد کی مالک بن جائے گی۔ متوفی کے ترکے میں یہ حصہ اس حصے سے زیادہ ہے جو اسے 'مسلم پرسنل لا' کے تحت حاصل ہے۔ اس کے علاوہ اگر شوہر چاہے تو وہ اپنی ساری جائیداد وصیت کے ذریعے اپنی بیوی کے نام چھوڑ سکتا ہے۔

میرے علم میں کئی ایسی مثالیں ہیں جن میں مسلمانوں نے اپنے نکاح کا رجسٹریشن بھی کرایا۔ ایک حیثیت سے یہ مفید طریقہ ہے جس میں دو مختلف قوانین وراثت میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے گنجائش رکھی گئی ہے۔ 'پرسنل لا' کے عوض دوسرے قانون کے انتخاب کرنے کی یہ آزادی کسی بھی مذہب کے غیر شادی شدہ افراد کو حاصل ہونی چاہیے۔ مثلاً ایک مسلمان، علی ۱۹۲۰ء میں فاطمہ سے نکاح کرتا ہے۔ اس کے دو بیٹے اور دو بیٹیاں ہیں۔ ۱۹۶۰ء میں علی اپنے نکاح کو اسپیشل میرج ایکٹ ۱۹۵۴ء کی دفعہ ۱۵ کی رو سے رجسٹر کرالیتا ہے اور وصیت کرتا ہے کہ اس کی جائیداد کا نصف حصہ اس کی بیوی کو دیا جائے اور بقیہ جائیداد اس کے بچوں میں مساوی طور پر تقسیم کردی جائے۔ یہ وصیت قانون کی رو سے بالکل جائز ہوگی۔ اس کے مطابق عمل کرنے سے بیوی کے حق میں اضافہ ہوجائے گا۔ موجودہ مسلم پرسنل لا کے تحت بیوہ اپنے شوہر کی جائیداد میں سے صرف آٹھویں حصے کی حقدار ہوتی ہے۔ حنفی اور فاطمی شریعت کے تحت ایک بیوہ اپنے شوہر کی املاک میں سے کسی حصے کی دعویدار نہیں ہوسکتی ہے۔

ہمارے معاشرے کے حالات کے پیش نظر یہ ماننا پڑے گا کہ شرعی قانون کے مقابلے میں تقسیم جائیداد کا

یہ اصول بہتر اور مناسب معلوم ہوتا ہے۔

مجوزہ اصلاحات

ان صفحات میں مسائل کا جو فوری حل پیش کر رہا ہوں، اس میں کسی ایسے نئے پرسنل لا (شخصی قانون) کی تجویز نہیں ہے جو شادی، طلاق اور وراثت کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہو۔ ایسے قانون کی منظوری میں بہت زیادہ وقت، محنت اور روپیہ صرف ہوگا۔ اس کے بجائے معاشرے کی فوری ضروریات کو پیش نظر رکھ کر سادہ قسم کا قانون منظور کر لینا چاہیے۔ اس کا نام 'مسلم پرسنل لا (متفرق دفعات) ایکٹ' ہو اور اس میں حسب ذیل امور اور مسائل کی گنجائش رکھی جائے۔

(ا) اصل متنوں کی تاویل: پریوی کونسل نے ایک عام اصول یہ طے کر دیا ہے کہ ''عدالت کے لیے یہ نامناسب ہوگا کہ وہ قرآنی آیات کی ایسی تاویل کرے جو متقدمین اور مستند مفسرین کی تاویل کے خلاف ہو۔'' یہ اصول اس وقت طے ہوا تھا جب جسٹس امیر علی نے قرآن مجید کی ایک آیت کی تفسیر اپنی رائے سے کی تھی۔ اسی طرح حدیث کی تاویل کا معاملہ بھی ہے۔ متقدمین، محدثین اور فقہا رسول اللہ کی سنت کے مطالعے سے جو نتیجے اخذ کر چکے ہیں، اس کے برخلاف ایسے معاملات میں جدید فقہا کا نئے وضع کردہ قاعدوں کو تسلیم کرنا نہایت خطرناک ہوگا۔

لہٰذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ متقدمین فقہا نے قرآنی آیات اور احادیث کی صحیح تاویل کی ہے۔ موجودہ عدالت کے لیے ان کے خلاف کرنا مناسب نہ ہوگا۔ یہی اصول موجودہ زمانے میں ان تمام معاملات کے بارے میں مروج ہے جن سے متعلق کسی قانون ساز جماعت نے باضابطہ قوانین منظور نہیں کیے ہیں لیکن اس اصول سے رونما ہونے والی کوئی ناانصافی اگر پارلیمنٹ کے سامنے لائی جائے تو بلاشبہ پارلیمنٹ مناسب قوانین وضع کر کے اس کا انسداد کرے گی۔

لیکن متقدمین فقہا میں رائے کا اتفاق نہ ہو تو اس صوررت میں کیا ہوگا؟ جسٹس شاہ محمد سلیمان کا خیال ہے کہ ایسی حالت میں جج کو حق حاصل ہے کہ وہ مختلف آرا میں جسے بھی مناسب اور عدل سے قریب تر سمجھتا ہے، اسے قبول کرے۔ اس بحث میں آرا کا اختلاف صرف ایک مسلک کے لیے محدود رکھا گیا ہے۔ جسٹس سلیمان کا اصول ان حدود سے باہر دوسرے مسلک کے فقہا کی رائے یا تاویل قبول کرنے اور ان میں انتخاب کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔ اس لیے ایک جج کو یہ اختیار تو ہے کہ وہ حنفی مسلک کے مختلف فقہا کی مختلف آرا کو قبول کر لے لیکن وہ کسی اثنا عشری فقیہ کی تاویل قبول نہیں کر سکتا ہے۔ بعض لوگوں نے جسٹس سلیمان کے اصول میں اتنی اور لچک پیدا کر دی ہے کہ اختلاف آرا صرف مختلف سنی فرقوں کے فقیہوں کی حد تک ہو تو بھی ان میں سے کوئی ایک رائے قبول کی جا سکتی ہے۔ مسلمانوں کے فسخ نکاح قانون ۱۹۳۹ء کے مطابق مالکی مسلک کے اصول کا اطلاق

سارے مسلمانوں پر کیا گیا ہے، خواہ وہ سنی ہوں یا شیعہ۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ایک معاملے میں ہندوستان کے سارے مسلمان مالکی قانون کے تابع کیے جا سکتے ہیں تو اس اصول کو اور وسعت کیوں نہیں دی جاسکتی ہے؟ میری گزارش یہ ہے کہ اب وہ وقت آ گیا ہے کہ قانون کے ذریعے حسب ذیل دفعہ منظور کی جائے:
''اگر کسی ایک مسلک سے تعلق رکھنے والے مسلمان کے بارے میں یہ محسوس ہو کہ اس کے مسلک کے قانون کے مطابق فیصلہ کرنے سے عدل، نصفت اور ضمیر صادق کے اصول مجروح ہوتے ہیں تو عدالت کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اسلامی قوانین میں سے (جن میں سنی اور شیعہ دونوں شامل ہوں گے) کسی ایک مسلک کے قاعدے کے مطابق فیصلہ کرے۔ مثلاً نشے کی حالت میں یا کسی جبر کے تحت طلاق دیے جانے پر بھی حنفی مسلک کے اکثر فقہا کے نزدیک طلاق ہوجاتی ہے لیکن شافعی، اثنا عشری یا فاطمی مسلک کے مطابق نہیں ہوتی۔ اگر ہم مسلم پرسنل لا کے لیے مجوزہ اصول تسلیم کرلیں تو پھر اس خاص حالت میں حنفی مقدمے میں بھی شافعی مسلک کے اصول کی گنجائش نکل آتی ہے جو عدل، نصفت اور ضمیر صادق سے زیادہ قریب ہے۔

اس قسم کی اور مثالیں پیش کرنا غیر ضروری ہے، کیوں کہ فقہا کی کتابوں میں مختلف عنوانات کے تحت بے شمار ایسی مثالیں نکل آئیں گی۔ مسلم فسخ نکاح کے قانون کو وسعت دے کر اس کے دائرے میں مختلف مسالک کو شامل کرنے کی تجویز کی تائید جسٹس امیر علی اور جسٹس عبدالرحیم نے بھی کی ہے اور ایسا کرنا مناسب ہے اور عملی طور پر ممکن بھی۔

(۲) تعداد ازدواج: قرآن مجید (سورہ۴، آیت۳) میں ایک سے زیادہ بیویوں کے بارے میں حکم ہوا ہے، وہ سادہ لفظوں میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے:

> اور اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ تم یتیموں کے باب میں انصاف نہ کرسکو گے تو جو عورتیں تمھیں پسند ہوں ان سے نکاح کرلو۔ دو دو سے خواہ تین تین سے خواہ چار چار سے، لیکن اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ تم عدل نہ کرسکو گے تو پھر ایک ہی پر بس کرو یا جو تمھاری کنیز تمھاری مِلک میں ہو۔ اس میں زیادتی نہ ہونے کی توقع قریب تر ہے۔

اسی حکم کو سادہ الفاظ میں یوں سمجھا جا سکتا ہے:

(۱) صرف ایک بیوی کرو، لیکن

(۲) اگر تم ان کے مابین عدل کر سکتے ہو تو چار بیویاں کر سکتے ہو۔

جب کوئی شخص دوسری یا تیسری بیوی کرے تو کوئی فقیہ اس عمل کو ناانصافی قرار دے کر خلاف شرع قرار نہیں دے سکتا ہے، کیوں کہ یہ ناانصافی تو دوسری یا تیسری بیوی کرنے کے کچھ عرصے کے بعد ہی معلوم ہوسکتی ہے۔ اگر پہلی بیوی یہ محسوس کرے کہ اس کے شوہر کے سلوک یا التفات میں یکسانیت نہیں رہی یا وہ عدل نہیں کر رہا ہے تو پھر ان عورتوں کے ساتھ انصاف کیے جانے کی کون سی تدبیریں اختیار کی جانی چاہئیں؟ تعدد

ازدواج کے سلسلے میں الہ آباد کے ہائی کورٹ کے جسٹس ڈھون کی رائے یہاں دہرانا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

ایک مسلمان شوہر دوسری بیوی کرنے کے بعد اپنی پہلی بیوی کے خلاف حقوق زوجیت کی بحالی کا دعویٰ کرتا ہے۔ اگر عدالت شہادت پر غور کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ شوہر کے سلوک کے پیش نظر بیوی کو اس کے ساتھ رہنے پر مجبور کرنا بیوی کے ساتھ ناانصافی ہوگی تو عدالت کو چاہیے کہ مدعی یعنی شوہر کے مطالبے کو رد کردے۔

جسٹس ڈھون کی رائے میں ہندوستان میں جس طرح 'محمڈن لا' یعنی اسلامی قوانین کا نفاذ ہوا ہے، اس کے تحت تعدد ازدواج برداشت تو کیا جا سکتا ہے لیکن اس کی حوصلہ افزائی نہیں کی جا سکتی اور نہ اس کے تحت شوہر کا یہ بنیادی حق ہے کہ وہ ہر حالت میں اپنی پہلی بیوی کو دوسری بیوی کے ساتھ اپنے حرم میں رہنے پر مجبور کرے۔ ایک مسلمان شوہر کو یہ قانونی حق تو ہے کہ وہ ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری بیوی کرے لیکن اس کے بعد اگر شوہر کسی دیوانی عدالت میں اپنی پہلے بیوی کے خلاف یہ دعویٰ کرے کہ وہ اپنی مرضی کے خلاف اس کے ساتھ رہے، ورنہ وہ سخت سزا جیسے ضبطی جائیداد کی مستوجب ہوگی تو بیوی کی طرف سے اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ کیا عدالت از روئے نصفت بیوی کو شوہر کے مطالبۂ مجامعت کو منظور کرنے پر بھی مجبور کر سکتی ہے؟ ایسی صورت میں وہ حالات جن میں دوسری شادی ہوئی، متعلقہ اور ضروری امور ہو جاتے ہیں جن کی بنا پر اس بات کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ پہلی بیوی کے ہوتے ہوئے دوسری شادی کرنا ہی ظلم تھا یا نہیں؛ اب اس امر کا بارِ ثبوت شوہر پر ہوتا ہے کہ دوسری بیوی کرنے سے نہ تو اس کی پہلی بیوی کی کوئی توہین ہوئی ہے اور نہ اس پر کوئی ظلم ہوا ہے۔ لیکن قابل اعتبار صراحت کی عدم موجودگی میں عدالت یہی قیاس کرے گی کہ موجودہ حالات کے پیش نظر شوہر کے دوسری بیوی کرنے سے پہلی بیوی پر ظلم ہوا ہے اور عدالت کا بیوی کو اس کی مرضی کے خلاف اپنے شوہر کے ساتھ رہنے پر مجبور کرنا خلاف نصفت ہوگا۔ لہٰذا حکم ہوا کہ مقدمہ بد نیتی پر مبنی ہے، اس لیے خارج کیا جاتا ہے۔

اس مقدمے کے حسب ذیل نتیجے نکلتے ہیں:

(الف) ہندوستان میں ایک مسلمان شوہر کا ایک سے زیادہ بیوی رکھنے کا حق 'بنیادی حق' نہیں ہے۔

(ب) تعدد ازدواج کی اجازت قانون با کراہ دیتا ہے اور ایسی صورت میں عام طور پر یہ قیاس ہوتا ہے کہ پہلی بیوی پر ظلم ہو رہا ہے اور اس قیاس کی تردید کا بارِ ثبوت پوری طرح شوہر پر ہوتا ہے۔

مشرق وسطیٰ کے سارے ممالک میں یہ نکتہ بہت سی قانونی اور فقہی بحثوں کا عنوان بنا رہا۔ چنانچہ مراکش، تیونس، شام، ترکی اور ایران میں اس کے تدارک کی مختلف تدبیریں کی گئی ہیں (جن کی تفصیل اینڈرسن اور کولسن کی تصنیفات میں ملاحظہ کی جا سکتی ہیں)۔

ہندوستان میں جو حالات ہیں، ان کے پیش نظر تدارک کی دو تجویزوں پر غور کیا جا سکتا ہے:

(۱) پہلی ہی شادی کے موقع پر ایک ایسا معاہدہ کیا جائے جس میں دوسری شادی کی صورت میں مواخذے

کی وضاحت ہو۔

(۲) اگر ایسا کوئی معاہدہ نہ ہوتو پھر سنگا پور کے نمونے پر ایک عدالت مصالحت سے دوسری شادی سے قبل رجوع کیا جائے اور دوسری شادی کی اجازت حاصل کی جائے۔ ایسی عدالت کی اجازت کے بغیر اگر دوسری شادی ہوتو اس کو قانون تعزیرات کے تحت جرم قرار دیا جائے اور پہلی بیوی کو طلاق لینے کا مستحق قرار دیا جائے۔

اب دونوں صورتوں کی تھوڑی سی تفصیل پر غور کرنا چاہیے۔

(الف) جہاں معاہدہ (کابین نامہ) مروج ہو۔

مسلم پرسنل لا کا یہ قابل لحاظ اصول ہے کہ نکاح کے وقت فریقین ایک تحریری معاہدے کے ذریعے چند شرائط پر اتفاق کر کے انھیں قانونی حیثیت دے سکتے ہیں۔ اس معاہدے میں ایک دفعہ یہ بھی رکھی جا سکتی ہے کہ کن حالات میں بیوی کو طلاق لینے کا حق حاصل ہوگا۔ ان حالات میں مسلم فسخ نکاح ایکٹ ۱۹۳۹ء کی دفعہ ۲ کے حالات بھی شامل ہوں گے۔ اسی دفعہ میں یہ بھی شامل ہو کہ طلاق لینے کی صورت میں بیوی کو حق ہوگا کہ وہ اپنے نان نفقے کے لیے عدت کے اختتام سے نکاح ثانی یا اپنی وفات تک دعویٰ کر سکتی ہے۔ اگر نان نفقہ کا حق شوہر کی آمدنی کے ایک تہائی حصے تک مقرر کر دیا جائے تو مناسب ہوگا۔

واضح ہو کہ عدت کی مدت تک یا اگر عورت حاملہ ہے تو وضع حمل تک، اس کی کفالت کی پوری ذمہ داری شوہر پر ہوگی۔ بعض صورتوں میں یہ مناسب ہوگا کہ حضانت کی مدت تک نابالغ بچوں کی کفالت کے لیے رقم مقرر کر دی جائے۔

اس قسم کے معاہدے کا ہندوستان کے بعض شہروں میں رواج ہے۔ اس کا ایک خاص فارم، جسے بڑے تجربہ کار ماہر قانون نے تیار کیا ہے جو مسلم پرسنل لا کے تحت باقاعدہ ہونے کے علاوہ ہر طرح مفید اور قابل عمل ثابت ہوا ہے۔

(ب) جہاں معاہدے نامے کا رواج نہ ہو۔

مصالحت کی کارروائی

اگر نکاح کے وقت ان شرائط کے ساتھ معاہدہ نہ کیا گیا ہو جن کا ذکر اوپر کیا جا چکا ہے تو حسب ذیل کارروائی کرنے کی تجویز پیش کی جاتی ہے جس کی بنیاد قرآن مجید کی سورہ ۴ کی آیت ۳۵ ہے:

> اور اگر تمھیں دونوں کے درمیان کشمکش کا علم ہو تو تم ایک حکم مرد کے خاندان سے اور ایک حکم عورت کے خاندان سے مقرر کر دو۔ اگر دونوں کی نیت اصلاح حال کی ہوگی تو اللہ دونوں کے درمیان موافقت پیدا کر دے گا۔ بے شک اللہ بڑا علم رکھنے والا ہے، ہر طرح باخبر ہے۔

اگر ایک شخص شادی کرنے کے کچھ عرصے کے بعد اس نتیجے پر پہنچے کہ اس کی بیوی بانجھ ہے یا مسلسل خرابیِ صحت کا شکار ہے یا میاں بیوی میں طبیعت اور مزاج کا شدید اختلاف ہے یا اور کوئی ایسی معقول وجہ ہے جس کی بنا پر وہ شخص دوسری بیوی کرنا چاہے تو اس کی اس وقت تک اجازت نہیں ہونی چاہیے جب تک وہ مصالحت کی کارروائی مکمل نہ کرلے۔ اس کے لیے ایک عدالت قائم ہونا چاہیے۔ بڑے بڑے شہروں میں عدالت خفیفہ (اسمال کازیز کورٹ) کے کسی جج کو یا کسی اور قانون داں حاکم کو حکومت ایسی عدالت کا جج مقرر کرسکتی ہے جس کے ساتھ فریقین کا ایک ایک نمائندہ ہو اور یہ 'عدالت مصالحت' ان تینوں پر مشتمل ہو۔ ان مصالحت کنندگان کو گواہوں کی طلبی، شہادت کی قلم بندی اور فیصلے کرنے کا اختیار ہوگا۔ اس عدالت کا پہلا فرض فریقین میں مصالحت کرانا ہوگا اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شوہر کو اس کی پہلی بیوی کے نان نفقے اور بچوں کی کفالت کی ذمہ داری قبول کرنے پر دوسری شادی کرنے کی اجازت دے سکتی ہے۔

یہ طریقۂ کار سہل اور قابل عمل بھی ہے۔ اس سے خرچ اور وقت بہت بچ سکتا ہے۔ ساری کارروائی دوستانہ فضا میں انجام پائے گی جس میں فریقین کی دشواریوں کا لحاظ بھی ہوگا اور قرآن مجید کی ہدایت کے مطابق انھیں ایک دوسرے سے زیادہ قریب لانے کی کوشش بھی ہوگی۔ ایسی عدالتیں سنگاپور، ملیشیا کی کئی ریاستوں میں اور انڈونیشیا اور سیلون میں پائی جاتی ہیں۔ ان کی بدولت طلاق اور نکاح ثانی دونوں معاملوں میں بہت کمی ہوگئی ہے۔ میری گذارش ہے کہ ان ملکوں اور بعض عرب ملکوں کی مثالیں سامنے رکھتے ہوئے انھیں کے خطوط پر ہم بھی قوانین منظور کروالیں۔

میری دوسری تجویز 'تہری طلاق' سے متعلق ہے، لیکن اس سے پہلے عرب ملکوں اور ہمارے یہاں کی شادی کے بارے میں سماج کے مروجہ طریقوں پر غور کرنا بھی ضروری ہے۔ مشرق وسطیٰ میں ایک مطلقہ عورت نہایت آسانی سے نکاح ثانی کرلیتی ہے اور بیوہ سے نکاح ثانی کرنا بہت اچھا سمجھا جاتا ہے، کیوں کہ اس طرح بیوہ کی کفالت کا انتظام ہوجاتا ہے۔ ہمارے ملک میں بیوہ 'منحوس' ہستی سمجھی جاتی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ تصور بھی قائم ہے کہ یہ 'سبز قدم' دوسرے شوہر کو بھی 'کھا جائے گی'۔ اس طرح مطلقہ عورت کے ماتھے پر ایسا کلنک کا ٹیکہ لگ جاتا ہے جس کی وجہ سے کوئی شخص اس کے ساتھ شادی کے بارے میں سوچ بھی نہیں سکتا۔ جہاں ایسے رسم و رواج ہوں، وہاں تو بیوہ اور مطلقہ عورتوں کی کفالت کا معقول قانونی انتظام بھی ضروری ہے۔ پہلی بیویاں، دوسری بیویوں (سوکنوں) کے ساتھ جو سلوک کرتی ہیں، ان کی دردناک داستانیں اتنی عام ہیں کہ ان کے اعادے کی یہاں چنداں ضرورت نہیں۔

(۳) 'تین طلاقیں': ہر سنی مسلمان عورت کے سر پر، جس کا نکاح حنفی مسلک کی رو سے ہوا ہو، طلاق کی ننگی تلوار لٹکتی رہتی ہے۔ حنفی شریعت جیسی ہندوستان میں رائج ہے، اس کی رو سے ایک شخص اپنی بیوی کو بلا کسی سبب کے بھی بیک وقت تین بار ''میں تم کو تین طلاقیں دیتا ہوں'' کہہ کر اسے طلاق دے سکتا ہے اور وہ طلاق

اسی وقت نافذ ہوجائے گی۔ یہاں اس مسئلے کی تاریخی تفصیلات میں جانے کا موقع نہیں ہے، لیکن اس سے اتنی بات ظاہر ہوتی ہے کہ:

(۱) تین طلاقوں کا قاعدہ بدعت بھی ہے اور مکروہ بھی اور یہ طریقہ شیعہ، اثنا عشری یا فاطمی شریعت میں ناجائز ہے مگر حنفی شرع میں جائز مانا گیا ہے۔

(۲) یہ صورت بعض تاریخی حالات کے تحت بہت بعد میں پیدا ہوئی اور یہ اپنی اصلی شکل کی اسپرٹ کے خلاف ہے۔

اس بارے میں میری گزارش ہے کہ جب کہ یہ صورت جو قانون کی اسپرٹ کے خلاف ہے جو بعد کے حالات کی پیداوار ہے اور جس پر عمل درآمد سے ناانصافی ہوتی ہے تو پھر مناسب قانون سے اس ناانصافی کے دروازے کو ہمیشہ کے لیے بند کردینا چاہیے۔ اور یہ اس طرح ہوسکتا ہے کہ جب کبھی ایسی طلاق دی جائے تو اس معاملے کو فوراً مصالحتی عدالت کے سامنے پیش کرنا چاہیے۔ یہ عدالت پہلے تو فریقین میں باہمی مصالحت کی کوشش کرے گی اور اگر یہ ممکن نہ ہوتو پھر شوہر کو صرف ایک طلاق دینے کی اجازت دے گی۔ فقہا کے نزدیک ایسی طلاق 'طلاق السنّہ' کہلاتی ہے۔ چنانچہ قانون میں اس مقصد کے لیے جو دفعات رکھی جائیں، ان میں سب ذیل کی گنجائش ہوگی:

(الف) جب کوئی فریق نکاح، عدالت کے سامنے یہ ثابت کرے کہ شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینے کا اظہار کردیا ہے تو عدالت اس طلاق کو منسوخ قرار دے کر خود بقیہ مقدمے کی سماعت کی کارروائی شروع کرے گی۔

(ب) فریقین اور ان کے گواہوں کی شہادت سننے کے بعد عدالت اعلان کرے گی کہ فریقین میں صلح ہوچکی ہے۔ ایسی صورت کے بعد کسی مزید کارروائی کی ضرورت نہیں۔ یا پھر

(ج) شوہر کو کسی معقول سبب پیش کرنے پر شوہر کو سنت کے مطابق صرف ایک طلاق دینے کا اختیار دے گی۔

(د) اس اعلان کے بعد مصالحتی عدالت یہ بھی فیصلہ کرے گی کہ کن شرائط پر طلاق دی جائے گی جیسے (۱) مہر کی ادائیگی (۲) متاع الطلاق (طلاق کا ہرجانہ) کی ادائیگی (۳) مطلقہ کی کفالت کے لیے تاحیات یا نکاح ثانی تک ایک رقم کی ادائیگی۔

(ہ) یہ حکم دیتے وقت عدالت میاں اور بیوی کی مالی حیثیت، سماج میں ان کا مقام (خاص طور پر بیوی کا)، اور دوسرے ایسے حالات کا لحاظ رکھے گی جو انصاف پر مبنی اور مناسب ہوں۔

مذکورہ بالا ضمنی دفعہ (د) کی متاع الطلاق کی ادائیگی کی تجویز میری ہے جو میں نے فاطمی اور مالکی فقہ کی بنیاد پر پیش کیا ہے۔ اس کا اصول یہ ہے کہ شوہر مطلقہ بیوی کو مہر کے علاوہ ایک رقم بطور ہرجانہ ادا کرتا ہے۔ اس

اصول کی بنیاد قرآن مجید کی یہ آیت ہے:

تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو جنھیں تم نے نہ ہاتھ لگایا اور نہ ان کے لیے مہر مقرر کیا، طلاق دے دو۔ وسعت والے کے ذمہ اس کی حیثیت کے لائق ہے اور تنگی والے کے ذمے اس کی حیثیت کے لائق (یہ) خرچ شرافت کے موافق ہو (اور یہ) واجب خوش معاملہ لوگوں پر۔

اس بدیہی اور واضح آیت کی تاویل فقہا نے مختلف طور سے کی ہے اور ان میں سے اکثر نے 'متاعاً بالمعروف' کے حکم کو نظر انداز کر دیا ہے۔ صرف فاطمی اور مالکی مسلک میں اس کی ادائیگی لازمی قرار دی گئی ہے۔ یہاں یہ امر بھی قابل غور ہے کہ اس حکم شریعت کی پابندی ہندوستان کے وہ بوہرے بھی نہیں کرتے جو فاطمی شریعت کے تابع ہیں۔ اس مسئلے کی اساس پر قائم ہے کہ مہر کی رقم شادی سے متعلق ہے۔ اس کی ادائیگی لازمی ہے ہی، لیکن طلاق کی صورت میں مطلقہ عورت زوجگی کا جو مقام کھوتی ہے، اس لیے اس کا ہرجانہ بھی شوہر کو ادا کرنا ضروری ہے، اگر بیوی طلاق کے معاملے میں بے قصور ہو تو پھر یہ ذمے داری اور بھی بڑھ جاتی ہے۔

ہرجانے کی جو تجویز فاطمی اور مالکی شرع کے مطابق میں نے پیش کی ہے، اسے قانونی شکل دے کر اس کا اطلاق ہر مطلقہ مسلمان عورت پر کیا جانا چاہیے اور اسے مصالحتی عدالت کے صوابدید پر نہیں چھوڑنا چاہیے۔ اس طرح ان بدقسمت مسلمان عورتوں کے حقوق کی بڑی حد تک حفاظت ہو سکے گی جن میں سے بعض کو بے قصور بھی طلاق دی جا سکتی ہے۔

(۴) طلاق کا طریقہ: ایک طلاق

جب کسی مسلمان کا اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ارادہ ہو تو اسے پہلے مصالحتی عدالت میں درخواست پیش کرنی چاہیے۔ اس عدالت کی اجازت کے بغیر کوئی طلاق جائز نہیں مانی جائے گی۔ طلاق حاصل کرنے کے لیے وجوہ پیش کیے جانے پر اگر مصالحتی عدالت ان کی معقولیت سے پوری طرح مطمئن ہو جائے اور اس کی رائے ہو کہ طلاق کے لیے معقول وجوہ ہیں تو پھر وہ حکم دے گی کہ:

(الف) شوہر صرف 'احسن' طلاق دے سکتا ہے۔

(ب) شوہر مہر ادا کرے۔ شوہر پر مہر کی ادائیگی لازم ہوگی۔

(ج) مطلقہ بیوی کو شوہر 'متاع الطلاق' (ہرجانہ) بھی ادا کرے گا۔

(د) فریقین کی سماجی حیثیت اور مالی حالت کے پیش نظر شوہر اپنی مطلقہ بیوی کو جب تک وہ زندہ رہے یا وہ نکاح ثانی کرے، کفالت کی رقم ادا کرتا رہے گا۔

(ہ) شادی سے جو اولاد ہوئی ہو اس کی سرپرستی اور حضانت کا پورا انتظام کیا جائے۔

(۵) حین حیاتی مفاد:

ہندوستان میں حنفی مسلک کے قوانین کا جس طور پر نفاذ ہو رہا ہے، اس کی رو سے ایک مسلمان کو کسی

دوسرے شخص کوحین حیاتی مفاد دینے میں کافی دقتوں اور پیچیدگیوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ مثلاً الف کہتا ہے کہ ''اگر میں گاؤں میں اپنی زمین 'ب' کوحین حیاتی مفاد کے لیے دے چکا ہوں اور بعد میں دستاویز کے ذریعہ اسی کو 'ج' کے نام ہبہ کرنا چاہتا ہوں تو اس حین حیاتی مفاد کا قیام مشتبہ ہوجاتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ساری جائیداد قطعی طور پر 'ب' کی ملکیت میں آجائے۔

لیکن اگر الف نے کسی ہوشیار قانون داں سے مشورہ کیا ہوتا تو وہ یوں کہتا؛ ''میں اپنی پوری جائیداد 'ج' کو دیتا ہوں، لیکن 'ب' کو اس جائیداد سے مستفید ہونے کا حین حیاتی حق دیتا ہوں۔ اس قسم کا ہبہ نامہ غالباً جائز قرار دیا جائے گا۔ مختصر طور پر صورت حال یوں ہے:

(الف) ایک حنفی مسلمان اپنی حیات میں مناسب الفاظ کے ذریعے ہر قسم کی جائیداد کوحین حیاتی مفاد میں بدل سکتا ہے۔

(ب) شیعہ، اثنا عشری یا فاطمی مسلک میں بھی یہ صورت ممکن ہے۔

(ج) لیکن یہ قانون دشوار گزار اور پیچیدہ ہے۔ 'حین' اور 'منافع' میں واضح طور پر فرق نہ کرنے سے صورت حال بدل سکتی ہے۔ اس پیچیدگی کو دور کرنے کی غرض سے قانون کو یہ شکل دینا مناسب ہوگا۔

کوئی مسلمان اپنی ہر قسم کی جائیداد کے معاملے میں حین حیاتی مفاد کسی شخص کے حق میں قائم کرسکتا ہے جو واقف کی موت کے ساتھ ختم ہوجائے گی اور اس کے بعد جائیداد اس شخص کے حوالے کردی جائے گی جسے واقف نامزد کر چکا ہو اور جو واقف کی وفات کے وقت خود بقید حیات ہو۔

اس قسم کی اجارہ داری، وصیت کے ذریعے یا ہبہ کے ذریعے قائم کی جاسکتی ہے بشرطیکہ اس مفاد پر عمل کرتے وقت وہ شخص بقید حیات ہو جس کے حق میں مفاد قائم کیا گیا ہو یا وصیت کے مطابق ایسا مفاد قائم کیا گیا ہو۔

(۶) محروم الارث کا حصہ:

ایک سادہ مثال ملاحظہ ہو۔

ایک حنفی مسلمان کی وفات کے وقت اس کے دو بیٹے 'الف' اور 'ب' زندہ ہیں، لیکن تیسرا بیٹا 'ج' باپ کی حیات ہی میں فوت ہو چکا ہے جس کا ایک بیٹا 'د' زندہ ہے۔ چونکہ باپ کے مرتے وقت 'الف' اور 'ب' بقید حیات ہیں، اس لیے باپ کی جائیداد کے پورے وارث یہی دونوں قرار پائیں گے۔ تیسرے بیٹے 'ج' کی اولاد 'د' کو کوئی حصہ نہیں ملے گا، کیوں دادا کی حیات میں باپ کے انتقال کی وجہ سے پوتا محروم الارث ہوجاتا ہے۔ دادا اپنی زندگی میں پوتے کے حق میں وصیت کرکے اس ناانصافی کا تدارک کرسکتا ہے لیکن ایسا کرنا ہمیشہ ممکن نہیں ہوتا ہے اور اس صورت میں محروم الارث اولاد شدید قسم کی ناانصافی کا شکار ہوجاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پاکستان نے اس قانون کو یکسر بدل دیا ہے۔ اب وہاں ایسا قانون رائج ہے جس کے تحت محروم الارث اولاد اتنے ہی

حصے کی حقدار ہوگی جو اس کے باپ (یا ماں) کو بقید حیات ہونے کی صورت میں ملتا۔ اس قسم کا قانون عام حالات کے تحت کارآمد ہوسکتا ہے لیکن اس میں وہ گنجائش نہیں ہے جو اسلامی قوانین کا خاصہ ہے۔ میری گزارش ہے کہ اس مقصد کے لیے حسب ذیل قاعدے بنائے جائیں:

(الف) کوئی شخص مرتے وقت محروم الارث اولاد یا اس اولاد کے وارث کو چھوڑے تو اس کے ترکے کی تقسیم اس طرح کی جائے گی جیسے محروم الارث کے مورث زندگی میں اپنے ورثے کے حقدار ہوئے اور ان سے محروم الارث ورثا نے حصہ حاصل کیا۔

(ب) ترکے کی تقسیم اسلامی قاعدے یعنی نرینہ اولاد کو دو حصے کے حساب سے کی جائے گی۔ دوسرے الفاظ میں ایسے قانون کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر محروم الارث اپنے متوفی باپ یا ماں کے قائم مقام کی حیثیت اسلامی قاعدے کے مطابق اپنے متوفی باپ (دو حصے) یا متوفی ماں (ایک حصہ) کا حصہ حاصل کرے گا۔

اس قاعدے سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ اس کا اطلاق صرف ان ورثا پر کیا جا سکتا ہے جو براہ راست وارث قرار پاتے ہوں۔

(۷) وراثت کے قانون کا اطلاق:

پہلے یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ اگر ایک شادی شدہ مسلمان جوڑا اپنے نکاح کو اسپیشل میرج ایکٹ بابت ۱۹۵۴ء کے تحت رجسٹر کرادے تو وہ ہندوستانی قانون وراثت کے پابند ہوں گے۔

ہندوستانی قانون وراثت میں اس کا لحاظ رکھا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی شخص چاہے تو اپنے پرسنل لا کے بجائے اپنے آپ کو اس ایکٹ کا پابند کرسکتا ہے۔ میری گزارش ہے کہ اگر ہندوستانی قانون وراثت میں شادی شدہ جوڑوں کے لیے اس بات کی گنجائش رکھی گئی ہے تو پھر غیر شادی شدہ افراد یا بیوہ یا وہ رنڈوے (جن کی بیوی فوت ہوگئی ہو) اس حق سے کیوں محروم کیے جاتے ہیں؟ اگر وہ چاہیں تو ان کے پرسنل لا سے نکل کر اپنے آپ کو ہندوستانی قانون وراثت کا پابند کرنے کا اعلان کرنے کا اختیار ہونا چاہیے۔ ایسا کرنا قانونی اعتبار سے بھی جائز ہوگا اور انصاف، اصول یا اس ملک کے کسی اور قانون کے خلاف بھی نہ ہوگا۔ مثلاً الف ایک غیر شادی شدہ مسلمان ہے، خاصی دولت کا مالک ہے اور کافی عمر کو پہنچ چکا ہے۔ اس کے کئی دور کے رشتے دار ہیں جو نہ اس کی طرف کوئی التفات کرتے ہیں اور نہ ان میں سب یکساں طور پر حاجت مند ہیں۔ اب یہ ہوسکتا ہے کہ الف اپنی جائیداد ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دے کر اس کے نام چھوڑنے کا خواہش مند ہو۔ مسلم پرسنل لا کے مطابق وہ اس کا مجاز نہیں ہے لیکن اگر اسے یہ اختیار حاصل ہوتا کہ وصیت کے ذریعے اپنی جائیداد کو اپنے ورثا میں جس تناسب میں چاہے تقسیم کرسکتا، تو وہ ان میں سے ہر ایک کی ضرورت اور حاجت مندی کا لحاظ رکھ کر ایسا کرتا۔ یہ عمل مناسب اور نصفت کے مطابق ہے۔

خاتمۂ کلام

مسلم پرسنل لا میں جب کسی ترمیم کا سوال پیدا ہوتا ہے تو اس کی مخالفت میں سب سے بڑی دلیل یہی پیش کی جاتی ہے کہ شریعت، دین اسلام کا جزو لاینفک ہے۔ اس لیے اس میں کوئی تبدیلی ممکن نہیں ہے۔ شریعت کی پابندی قانونی حیثیت سے فرض ہے اور اخلاقی حیثیت سے لازمی ہے۔ اس لیے اس میں قطع و برید نہیں کی جاسکتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو ہندوستان میں مسلم پرسنل لا کے نام سے جو قانون مروج ہے، اسے 'شریعت' کا درجہ دینا ہی غلط ہے۔ یہ پرسنل لا غیر دینی ہے جسے دستور ہند نے (جو 'اسلامی' نہیں، 'غیر دینی آئین' ہے) رائج کیا ہے۔ یہ دستور ہندوستان میں صرف مذہب اسلام ہی کو سچا مذہب تصور نہیں کرتا ہے۔ آج جو کچھ پرسنل لا میں پایا جاتا ہے، اس کا صرف ایک جزو اسلامی شریعت سے مطابقت رکھتا ہے ورنہ وقتاً فوقتاً اس میں جو تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں، ان سے پتہ چلتا ہے کہ ان کا اصلی مقصد یہی ہے کہ ملک میں ہر شہری کے لیے یکساں قانون ہوں۔

دوسری بات یہ بھی یاد رکھنی چاہیے کہ بدلتے ہوئے سماجی حالات سے نئے نئے مسائل پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ ان کی وجہ سے عدل وانصاف کے طریقۂ کار میں بھی تبدیلیاں کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ قرآن مجید کا حکم ہے کہ انسان کو اپنے آپ، اپنے والدین اور اپنے عزیز و اقربا کے معاملات میں بھی پورے طور پر عدل اور نصفت کا سلوک کرنا چاہیے (سورہ ۴، آیت ۱۳۵)، چنانچہ شریعت اسلام کی یہ تعلیم ہے کہ انسان ہمیشہ عدل اور انصاف کا متلاشی رہے۔

تیسری بات یہ بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ ان اسلامی ممالک میں بھی جن میں شہریوں کی اکثریت دین اسلام کو مانتی ہو، مغربی تجارتی اور ثقافتی اثرات کے تحت سماجی انقلاب آچکا ہے۔ شمالی افریقہ میں فرانسیسی اور مشرق وسطیٰ میں انگریزی تعلیم نے وہاں کے تعلیم یافتہ طبقے کے ذہن کے کچھ نئے گوشے ابھارے ہیں اور خصوصاً وہاں عورتوں کے حقوق کے معاملے میں خاصا انصاف برتا جانے لگا ہے۔ یورپ اور امریکہ میں عورت اب صرف شوہر کی مطیع وفرمانبردار ہی نہیں رہی بلکہ اس کی مددگار اور رفیق حیات ہے، اس لیے تعدد ازدواج کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جنسی بے راہ روی تو ساری دنیا کا مسئلہ ہے، اس کے باوجود مغربی تہذیب سے جتنے بھی ممالک متاثر ہیں، ان میں ایک بیوی رکھنے کی پابندی ہے۔ ان ملکوں نے عورتوں کی حیثیت بہتر بنانے کے لیے قوانین وضع کیے ہیں اور اس لحاظ سے یہ اقدام رسول اکرم صلعم کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق ہے، کیوں کہ رسولؐ اللہ نے عرب جیسے ملک میں جہاں عورتوں کو کوئی حقوق نہیں تھے، انھیں نہایت معقول حقوق عطا کر کے ایک سماجی انقلاب پیدا کر دیا تھا۔

جہاں انصاف ہونا چاہیے، وہاں نیا قانون وضع کرنا کوئی بدعت نہیں ہے، لہٰذا موجودہ حالات میں اپنے قوانین میں اصلاحات کی طرف قدم بڑھانے میں کوئی برائی نہیں ہے۔

اس سلسلے میں بعض سیاسی اعتراضات بھی پیش کیے جاتے ہیں، اس کا جواب تو یہی ہے کہ سیاست کا جواب سیاست داں ہی دیں، قانون کے ماہرین اپنا کام کریں، البتہ ایک بات صاف ہے کہ جب تک خود مسلمان اس معاملے میں آگے نہیں بڑھیں گے، حکومت اپنی طرف سے کوئی قدم نہیں اٹھائے گی اور ابھی ایک اہم اقلیت (مسلمانوں) کی مرضی کے بغیر مشترکہ سِول کوڈ نافذ کرنے کی کوئی تجویز نہیں ہے۔

اوپر کی بحث سے مسلم پرسنل لا کے سلسلے میں جو دقتیں سامنے آئی ہیں، وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) ہم ایک ہی مسلک کی شریعت اور اسی کی تاویلات سے بندھے ہوئے ہیں۔

(۲) جب کوئی شخص اپنی پہلی بیوی کی مرضی کے بغیر دوسری شادی کرلیتا ہے تو ہم پہلی بیوی کے لیے داد و انساف کا کوئی راستہ نہیں کھولتے۔

(۳) ہم ان عورتوں کا کوئی تحفظ نہیں کرتے جن کے سروں پر ہر وقت تین طلاقوں کی تلوار لٹکتی رہتی ہے۔

(۴) اور نہ ہم کسی معصوم مطلقہ عورت کی کفالت (جب تک وہ نکاح ثانی کرے) کا کوئی انتظام کرتے ہیں۔

(۵) ہم نے حین حیاتی حقوق کے قانون کو پیچیدہ اور دشوار بنا دیا ہے۔

(٦) ہم نے محروم الارث اشخاص کی کفالت کا لحاظ نہیں رکھا ہے۔

(۷) ہم غیر شادی شدہ اشخاص کو اس حق سے محروم رکھتے ہیں کہ وہ وصیت کے ذریعے اپنی جائیداد کا معقول حصہ کسی خاص شخص کی ضرورت کا لحاظ کرتے ہوئے اس کے نام کر جائیں۔

ان امور سے متعلق جو قانونی اصلاحات تجویز کی جارہی ہیں، وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) جہاں کہیں کسی ایک مسلک کی شریعت کی کسی دفعہ سے ناانصافی ہو، وہاں کسی دوسرے اسلامی مکتب خیال کے مسلک کے لحاظ سے انصاف حاصل کرنا چاہیے۔

(۲) کسی شخص کو مصالحتی بورڈ کی اجازت حاصل کیے بغیر پہلی بیوی کی موجودگی میں دوسرا نکاح کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

(۳) ایک مجلس میں تین طلاقیں دے کر اسے نافذ کرنا، قانوناً موقوف کر دینا چاہیے اور مصالحتی کارروائی کا ایسا طریقہ اختیار کرنا چاہیے جس سے بیوی اور بچوں کی حفاظت ہوسکے۔

(۴) طلاق کے ساتھ ہی نان ونفقے کی ادائیگی کی ذمہ داری عائد کی جانی چاہیے۔

(۵) حین حیاتی مفاد کے قانون کو سادہ اور سہل بنایا جائے۔

(٦) براہ راست محروم الارث ہونے والی اولاد اور ان کی اولاد کو بھی اپنے مورث کے ترکے کا حقدار تسلیم کرلینا چاہیے۔

(۷) ایک غیر شادی شدہ مرد یا لاولد عورت کو حق ہونا چاہیے کہ وہ وصیت کے ذریعے اپنی جائیداد اپنی مرضی

اور خواہش کے مطابق جسے چاہے بخش دے۔

یہ کہنا غیر ضروری ہے کہ میری یہ معروضات اس سلسلے میں حرف آخر کا درجہ نہیں رکھتی ہیں اور بھی کئی دوسری صورتیں ہیں جن پر غور وفکر کیا جا سکتا ہے لیکن ابتدا سادہ طریقے سے 'مسلم پرسنل لا (متفرقات امور) ایکٹ' سے کی جاسکتی ہے۔ تجربے اور مطالعے کے بعد پھر مسلمانوں کے لیے ایک مفصل پرسنل لا وضع کیا جا سکتا ہے۔ غور کرنے پر معلوم ہوگا کہ (ان تجویزوں کے علاوہ جو میں نے پیش کی ہیں) ہمارے لیے تین اور راستے کھلے ہیں:

(الف) حالات بدستور قائم رہیں: میری گزارش ہے کہ یہ ناانصافی ہوگی۔ اس لیے میں اس کے خلاف ہوں۔

(ب) ایک مفصل پرسنل لا وضع کیا جائے جو نکاح، طلاق اور وراثت کے قوانین پر مشتمل ہو۔ ایسی کوشش میں وقت، محنت اور روپیہ بہت صرف ہوگا، اس لیے میں اس کا بھی مخالف ہوں۔

(ج) ایک مشترکہ سِول کوڈ کا نفاذ ہو: اگر چہ دستور ہند میں اس کی گنجائش رکھی گئی ہے، لیکن مسلمان اس کے بالکل خلاف ہیں۔ اس عمل سے ان کے دلوں کو چوٹ لگے گی اور وہ بڑی شدت سے اس کی مخالفت کریں گے۔ اس سے ایک نقصان اور یہ بھی ہوگا کہ جو معمولی اور ضروری قسم کی اصلاحات ممکن ہیں، وہ بھی رہ جائیں گی۔

میں نے جو تجویزیں اصلاحات کے متعلق پیش کی ہیں؛ (۱) وہ کم وقت میں بہ آسانی قانونی شکل میں آسکتی ہیں، (۲) ان سے مسلمانوں کی موجودہ اہم ضرورتیں پوری ہوجائیں گی، (۳) عورتوں اور بچوں کے ساتھ انصاف ہوگا، (۴) اور اس طرح مسلمان دنیا پر یہ ثابت کردیں گے کہ وہ بھی اپنی آبادی کے نصف حصے یعنی عورتوں اور بچوں کے ساتھ حق وانصاف کے معاملے میں غافل نہیں ہیں۔

[بشکریہ سہ ماہی 'اسلام اور عصر جدید'، شمارہ ۴، اکتوبر ۱۹۷۱ء نئی دہلی]

جدید ہندوستان میں مسلمانوں کی مذہبی رہنمائی

مشیر الحق

ہندوستانی مسلمان اپنے تمام اندرونی اختلافات کے باوجود ابھی تک عملاً اس بات پر متفق ہیں کہ مذہبی رہنمائی کا نازک فریضہ صرف علما ہی انجام دے سکتے ہیں۔ یہاں اس سے بحث نہیں ہے کہ لوگ علما کی باتوں پر کس حد تک کان دھرتے ہیں۔ ممکن ہے کہ بہت سے لوگ ان کی باتوں کو ایک کان سے سن کر دوسرے کان سے اڑا دیتے ہوں۔ بایں ہمہ یہ حقیقت ہے کہ جب کوئی ایسا مسئلہ سامنے آن کھڑا ہوتا ہے جس کے بارے میں شرعی حکم کا جاننا ضروری ہوتا ہے تو پھر ہر صاحب ضمیر شخص کو علما ہی کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔

شرعی حکم کا علم، اگر دیکھا جائے تو ہر مسلمان کے لیے فرض عین کا درجہ رکھتا ہے لیکن ہم نے زندگی کو جس طرح مختلف خانوں میں بانٹ رکھا ہے، اس کے پیش نظر اب 'علم شریعت' نے بھی فرض کفایہ کی حیثیت اختیار کر لی ہے اور یہ طے کر لیا گیا ہے کہ اس فرض کفایہ کی بجا آوری ان لوگوں کے سر ہے جو روایتی عربی مدارس میں سالہا سال تک 'علم دین' حاصل کرنے کے بعد علما کی صف میں جگہ حاصل کرتے ہیں۔

ہم جس متعین مذہبی رہنمائی پر اس مضمون میں آگے چل کر بحث کریں گے، وہ ہر عالم کے حصے میں آتی بھی نہیں۔ صرف انھی علما کے ذمہ یہ فریضہ ہوتا ہے جنھوں نے علم فقہ میں مہارت اور بصیرت حاصل کی ہوتی ہے اور جنھیں ان کے فرائض منصبی کی بنا پر عام طور سے مفتی کہا جاتا ہے۔ ان مفتیوں کا اصل کام یہ ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص زندگی کے کسی بھی مسئلے کے بارے میں شرعی صورت حال جاننا چاہے تو وہ اسے بلا معاوضہ صحیح علم مہیا کریں۔

ہندوستان کے تقریباً سب ہی اہم عربی مدارس میں اس کام کے لیے ایک مخصوص شعبہ ہوتا ہے جسے دارالافتا کہا جاتا ہے۔ اس دارالافتا میں مدرسے کی حیثیت کے مطابق علما باقاعدہ تنخواہ دار ملازم ہوتے ہیں، جن کا یہ فرض ہوتا ہے کہ وہ ہر سوال کا جواب فقہ کی مستند کتابوں کی بنیاد پر دیں۔ مدارس کے دارالافتا کے علاوہ لوگ ان علما کے پاس بھی براہ راست سوالات (استفتا) بھیجتے ہیں جو کسی دارالافتا میں ملازم تو نہیں ہوتے لیکن ان کی

شہرت 'مفتی' کی حیثیت سے ہوتی ہے۔ ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ تو نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہوسکے کہ ہر سال کتنے لوگ فتویٰ حاصل کرتے ہیں، کیوں کہ علما کا کوئی ایسا مرکزی ادارہ ابھی تک وجود میں نہیں آیا جہاں سے اس قسم کے اعداد وشمار حاصل ہوسکیں۔ بہرحال، ابھی حال ہی میں دارالعلوم دیوبند کے مہتمم کی طرف سے یہ اعلان ہوا ہے کہ ان کے دارالعلوم سے ہر سال تقریباً ٦ ہزار فتاویٰ جاری کیے جاتے ہیں۔[۱] اگر ہم اس بات کو ذہن میں رکھیں کہ ہندوستان میں سیکڑوں مدارس ایسے ہیں جہاں فتویٰ دینے کا انتظام ہے، نیز ایسے بہت سے علما ہیں جو اپنی اپنی حیثیت سے اس فریضہ کو انجام دیتے ہیں تو ہم صحیح اعداد وشمار کے نہ ہونے کے باوجود فتاویٰ حاصل کرنے والی تعداد کا بہت بڑی حد تک تخمینہ لگا سکتے ہیں۔

اگر ہم فتاویٰ کے کسی مجموعہ پر نظر ڈالیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ سوالات؛ جنھیں اصطلاحی طور پر 'استفتا' کہا جاتا ہے، زندگی کے تقریباً ہر شعبے سے متعلق ہوتے ہیں۔ ذاتی رنجشوں سے بچے رہنے کی خاطر یہ بات اصول کے طور پر عملاً تسلیم کر لی گئی ہے کہ استفتا میں ملوث اشخاص کا اصلی نام نہ دیا جائے بلکہ فرضی ناموں سے کام چلایا جائے۔ اس طرح اگرچہ فتاویٰ کے مجموعوں کا مطالعہ کرنے والے کو یہ بات نہیں معلوم ہوسکتی کہ کسی خاص مسئلے میں کون سے متعین لوگ ملوث تھے لیکن پھر بھی یہ مجموعے مسلمانوں کی سماجی تاریخ کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے بہت مفید ثابت ہوسکتے ہیں۔ ان ناموں کے علم کے بغیر ہمیں صرف سوال وجواب کی روشنی میں مختلف دور کے مسلمانوں کے ذہنی رجحانات کا اندازہ ہوسکتا ہے۔ اس حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو ان مجموعوں کی علمی اور تحقیقی حیثیت بڑھ جاتی ہے، لیکن جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، کسی مرکزی ادارے کے نہ ہونے کی وجہ سے تمام فتاویٰ عام طور سے دستیاب نہیں ہیں۔ فتاویٰ کا بہت بڑا ذخیرہ مدرسوں یا ذاتی گھروں کی الماریوں میں دفن ہے، یا شاید ضائع ہو چکا ہو۔ چند مدارس اور تھوڑے سے علما ایسے ہیں جو اپنے منتخب فتاویٰ کتابی شکل میں یا وقتاً فوقتاً رسائل میں شائع کرتے رہتے ہیں۔[۲]

(۲)

فقہ کی کسی بھی اہم کتاب پر اگر ہم سرسری سی نظر بھی ڈالیں تو ہمیں اندازہ ہو جائے گا کہ زندگی کا شاید کوئی ایسا شعبہ ہوگا جس میں رہنمائی کے لیے ہمیں بالواسطہ یا بلا واسطہ کوئی نظیر نہ ملے۔ مثلاً اگر ہم فقہ کی مشہور کتاب 'ھدایۃ' کے اوراق کو اُلٹ کر دیکھیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ پوری کتاب ۵۰ سے زیادہ ایسے ابواب پر مشتمل ہے جو انسانی زندگی کے تقریباً ہر گوشے پر روشنی ڈالتے ہیں۔ مثلاً شروع کے چند ابواب میں 'عبادات' سے متعلق مسائل ملیں گے۔ اس کے بعد نکاح، طلاق، لونڈی غلام، جرم وسزا، جنگ وصلح، ریاستی محصولات، بیت المال، ترک دین، بغاوت، شرکت ومضاربت، تجارتی امور، عدالت وانصاف، شہادت، امانت، قرض، ہدیہ و

تحفہ، اُجرت، خیانات، زراعت، رہن، قتل، خون بہا وغیرہ سے متعلق ابواب ملیں گے۔

موجودہ زمانے میں تحقیق و مطالعہ کا جو ایک خاص معیار بن گیا ہے، اس کو سامنے رکھتے ہوئے اگر ہم پرانے فقہی ذخیروں کو کھنگالیں تو ہمیں اندازہ ہوگا کہ فقہ کی اہم کتابیں سماجی علوم پر تحقیق کرنے والوں کے لیے ایک اہم تاریخی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان کتابوں میں جو مسائل مذکور ہیں، وہ خیال آرائیوں کا نتیجہ تو ہیں نہیں، بلکہ وہ اپنے زمانے کے حالات کی عکاسی کرتے ہیں، لیکن علما ان کتابوں کا مطالعہ تاریخی ماخذ کی حیثیت سے نہیں بلکہ قانونی نظائر کے مجموعوں کی حیثیت سے کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ان کتابوں کا صرف یہی ایک مقصد رہ گیا ہے کہ ان کے پاس جب کوئی استفتا آئے تو وہ اپنے جواب کو مضبوط کرنے کے لیے ان میں سے نظیریں تلاش کریں۔ بظاہر یہ بات مشکل سے یقین آئے گی کہ آج کے زمانے میں پیدا ہونے والے مسائل کا جواب صدیوں پہلے مرتب کی ہوئی کتابوں میں مل سکتا ہے، لیکن یہ ایک امر واقعہ ہے کہ جب کسی مفتی کے سامنے کوئی مسئلہ رکھا جاتا ہے تو وہ یہ فرض کرکے قدیم فقہی کتابوں میں نظیر ضرور ہوگی، 'ہدایہ' یا اسی قسم کی دوسری کتابوں کی ورق گردانی کرتا ہے اور کوئی نہ کوئی نظیر ڈھونڈ ہی نکالتا ہے۔

آیئے مثال کے طور پر 'نس بندی' کے مسئلے کو لیں جو موجودہ زمانے کی تحریک خاندانی منصوبہ بندی کا ایک شاخسانہ ہے۔ نس بندی میں ایک خاص آپریشن کے ذریعہ سے مرد سے اولاد پیدا کرنے کی صلاحیت سلب کرلی جاتی ہے۔ اس قسم کا آپریشن ایک بالکل نئی چیز ہے اور اس کے بارے میں سوچا بھی نہیں جا سکتا کہ پرانی کتابوں سے اس کے بارے میں کوئی حکم ہوگا لیکن گزشتہ دنوں جب نس بندی کے مسئلے پر کچھ لوگوں نے علما سے فتویٰ طلب کیا تو اسے علما نے حرام قرار دیا[۳] اور اپنے جواب کی بنیاد فقہ کے اس معروف مسئلہ پر رکھی جس میں ایک حدیث کے مطابق جنسی خواہشات سے چھٹکارا حاصل کرنے کی خاطر مردوں کو برضا و رغبت اپنے کو خصی کرا کے نامرد بننے سے روکا گیا ہے۔[۴]

دیکھا جائے تو 'نس بندی' اور 'نامردی' دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ پہلی صورت میں انسان جنسی قوت سے محروم نہیں ہوجاتا، جب کہ دوسری صورت میں وہ وظیفۂ زوجیت کے ادا کرنے کا اہل ہی نہیں رہتا؛ لیکن چونکہ ان دونوں میں ایک وجہ مشابہت بھی ہے، یعنی دونوں کے دونوں افزائش نسل سے محروم ہوچکے ہوتے ہیں، اس لیے یہ وجہ مشابہت ان مفتیوں کے لیے کافی تھی جو خاندانی منصوبہ بندی کے حق میں نہیں ہیں۔ اسی مشابہت کی بنا پر فتوے میں نس بندی کو خصی ہوجانے کے مترادف قرار دیا گیا،[۵] اور خاندانی منصوبہ بندی کو خواہ وہ کسی بھی شکل میں ہو ممنوع قرار دیا گیا، کیوں کہ اس منصوبہ کے پیچھے جو ذہن کام کررہا ہے، وہ اللہ تعالیٰ کی شان ربوبیت کا منکر ہے۔ اس لیے اگر کوئی شخص وسائل معاش میں کمی کے خطرے سے خاندانی منصوبہ بندی پر عمل کرتا ہے تو وہ ایک خلاف شریعت کام کرتا ہے۔[۶] اور کہا جا سکتا ہے کہ اس کا یہ فعل نفس پرستی اور شہوانیت کے مترادف ہے، کیوں کہ وہ جنسی لطف اندوزی تو چاہتا ہے لیکن اس میں مضمر ذمہ داریوں کو اٹھانے سے پہلو تہی

کر رہا ہے۔[۷]

بہرحال مذکورہ بالا مثال سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوجاتی ہے کہ فقہ کے 'اصول قیاس' پر عمل کرتے ہوئے ایک مفتی کسی بھی سوال کا جواب فقہ کی پرانی کتابوں میں تلاش کرسکتا ہے۔

(۳)

ایک حدیث کے مطابق ایک مفتی کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ قرآن کو اپنے فتویٰ کی بنیاد بنائے، لیکن اگر کسی خاص مسئلے میں اسے قرآن سے واضح ہدایات نہ مل سکیں تو پھر آنحضرتؐ کے فرمودات و معمولات کو راہ نما بنائے۔ اگر وہاں بھی خاموشی ہو تو پھر ان دونوں ماخذوں کی عمومی ہدایات کو سامنے رکھتے ہوئے اپنی عقل پر بھروسہ کرے۔[۸] صدر اول میں علما نے اس روایت کی پابندی کرتے ہوئے تخریج مسائل کے قوانین مرتب کیے اور نت نئے مسائل کو قیاس و اجتہاد کے ذریعے طے کیا اور اپنے نتائج کو کتابوں میں چھوڑ گئے۔ اگر شروع کے فقہا کے اس طریق کار کی پیروی کی جاتی رہی ہوتی تو اس ذخیرے میں روز بروز اضافہ ہوتا جاتا لیکن صورت حال اس کے برعکس ہے۔ شروع کی دو ایک صدیوں کے بعد سے علما نے گویا یہ طے کرلیا کہ مذکورہ بالا حدیث میں مفتی کو قرآن و حدیث کے بعد عقل کے استعمال کرنے کا جو مشورہ دیا گیا تھا، وہ عمومی نہ تھا بلکہ صرف صدر اول کے فقہا کے لیے مخصوص تھا اور بعد میں آنے والوں کو اپنی عقل کے بجائے اپنے بزرگوں کی عقل سے سوچنا چاہیے۔ اس صورت حال کا نتیجہ یہ ہے کہ سوال خواہ کتنا ہی 'جدید' ہو، جواب کی قدامت بہرحال باقی رہتی ہے۔

اس سلسلے میں ایک بڑی دشواری یہ بھی ہے کہ مذہبی مدارس میں جس قسم کا نصاب پڑھایا جاتا ہے، اس میں اس بات کا کوئی اہتمام نہیں رکھا جاتا کہ مفتی کو اسلامی علوم کے علاوہ سیکولر مضامین مثلاً قومی اور بین الاقوامی قانون، معاشیات، زر و سکہ، سیاسیات اور جدید اصول تجارت سے بھی روشناس کرایا جائے۔ ہندوستان میں آج شاید ہی کوئی ایسا مفتی ہو جس نے علوم شریعت کے ساتھ ساتھ سیکولر علوم کا بھی باقاعدہ مطالعہ کیا ہو۔ لیکن افسوس کی بات یہ ہے کہ کوئی بھی مفتی مذکورہ بالا میدانوں میں اپنی لاعلمی کے باوجود ان پر 'حتمی' رائے دینے سے قطعاً نہیں ہچکچاتا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اکثر فتوے صدر اول میں مرتب کی ہوئی فقہ کی رو سے بھلے ہی صحیح ہوں لیکن موجودہ طریق فکر پر پورے نہیں اترتے۔ اس مسئلے کو سمجھنے کے لیے حسب ذیل فتویٰ پر نظر ڈالیے۔

دارالعلوم ندوۃ العلما (لکھنؤ) کے دارالافتا سے کسی شخص نے یہ استفسار کیا کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے ملک کا نوٹ متعینہ سرکاری شرح پر یا اس سے کم و بیش پر خریدے اور اسے کسی تیسرے ملک میں لے جا کر زیادہ قیمت پر فروخت کرے تو شرعاً اس قسم کی تجارت میں کوئی قباحت ہے یا نہیں؟ اس استفتا کے جواب میں فتویٰ دیا گیا کہ سرکاری شرح مبادلہ کا خیال کیے بغیر نوٹوں کو اپنے حسب منشا نرخ پر خریدنا اور بیچنا جائز ہے۔[۹] بہت سے لوگوں کو مذکورہ بالا سوال و جواب غیر ملکی سکہ کی چور بازاری کے مترادف معلوم ہوگا جو خلاف قانون بھی ہے

اور شاید گناہ بھی۔ لیکن اگر ہم مفتی کی پابندیوں کو ذہن میں رکھیں تو ہم انھیں بے قصور سمجھیں گے، کیوں کہ وہ فقہ کی کتابوں سے جواب دینے پر مجبور تھے۔ فقہ کی کتابوں میں سونے چاندی کے سکوں کے بارے میں بے شمار احکامات مل جائیں گے لیکن 'کاغذی سکہ' کا ذکر نہ ملے گا، کیوں کہ اس وقت تک اس کا کوئی رواج نہیں ہوا تھا۔ اگر مفتی نے اپنے مدرسہ میں مذہبی علوم کے ساتھ ساتھ جدید مضامین خصوصاً زر اور سکہ کے علوم کا مطالعہ کیا ہوتا تو بلاشبہ انھیں مذکورہ بالا سوال میں چھپا ہوا چور صاف نظر آ جاتا اور انھیں معلوم ہو جاتا کہ سائل درحقیقت ایک ناجائز کام کے لیے شرعی جواز حاصل کرنا چاہتا ہے۔ لیکن چونکہ مفتی کا مطالعہ محدود تھا، اس لیے اس نے نوٹ کو کاغذ کا ایک ٹکڑا سمجھ لیا اور جب نوٹ 'زر' کی حیثیت نہیں رکھتا تو پھر ظاہر ہے کہ بائع اور مشتری دونوں میں سے کسی پر بھی کوئی پابندی نہیں لگائی جا سکتی۔

(۴)

مسلم سماج میں فتویٰ کا رواج تو اس وجہ سے ہوا تھا کہ لوگ اس کے ذریعے مشتبہ معاملات میں صحیح رائے سے آگاہ ہو سکیں لیکن آہستہ آہستہ لوگ 'فتویٰ' کو ایک ایسے آلہ کے طور پر استعمال کرنے لگے ہیں جس کے ذریعے وہ اپنے مخالفین کی ہوا خیزی کر سکیں۔ کوئی ایسا ادارہ بھی موجود نہیں ہے جو فتویٰ دینے سے پہلے اس بات کی چھان بین کر سکے کہ مستفتی اپنی رہنمائی کی خاطر فتویٰ مانگ رہا ہے یا کسی شخص کے اعمال وعقائد کا محاسبہ کرنے کے درپے ہے اور چونکہ مفتی کو اس سے بحث نہیں ہوتی کہ اس کے فتویٰ کی زد کس پر پڑے گی بلکہ وہ استفتا کی عبارت کو اس طرح مرتب کرے کہ مفتی سائل کے حسب منشا جواب دینے پر مجبور ہو جائے۔

ہندوستانی مسلمانوں کی معاشرتی اور مذہبی تاریخ میں اس قسم کے 'محاسباتی' فتاویٰ بے شمار مل جائیں گے جن سے لوگوں نے کسی شرعی ضرورت کو پورا کرنے کے بجائے اپنے کسی حریف کو بدنام کرنے کا کام لیا ہے۔ ان فتوؤں کو دیکھتے ہوئے یہ بات بالکل درست معلوم ہوتی ہے کہ ''فتویٰ کا طریقہ شروع تو اس لیے کیا گیا تھا کہ اس کے ذریعے مسلم قوم ان لوگوں کی مستند رایوں کو معلوم کر سکے جو اپنے علم اور تجربے کی بنا پر مذہبی رائے دینے کے اہل ہیں، لیکن درحقیقت اب اس کی حیثیت احتساب کی سی ہو گئی ہے جسے قوم کا کوئی فرد شروع کر سکتا ہے۔''(۱۰)

یہ بتانا مشکل ہے کہ مسلمانوں کے ذہن پر فتاویٰ کہاں تک اثر انداز ہوتے ہیں اور کس حد تک لوگ فتوؤں پر خلوص نیت کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔ مثلاً ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ خاندانی منصوبہ بندی کے خلاف جو فتاویٰ شائع کیے گئے ہیں، ان پر کس حد تک مسلمانوں نے عمل کیا ہے۔ یہ عین ممکن ہے کہ جو لوگ پہلے تحدید نسل کے خلاف رہے ہوں، انھیں اس قسم کے فتاویٰ سے مزید تقویت حاصل ہوئی ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ جو لوگ خاندانی منصوبہ بندی کے قائل ہوں، ان کے کانوں پر ان فتاویٰ کے باوجود جوں بھی نہ رینگی ہو۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ 'فتویٰ' کی کوئی سرکاری یا قانونی حیثیت نہیں ہے اور ہر شخص اسے قبول کرنے یا رد کرنے میں آزاد ہے۔

اس سلسلے میں ہم لاٹری سے متعلق ایک فتویٰ کو مثال کے طور پر پیش کرسکتے ہیں۔

اس وقت ہندوستان کی تقریباً سب ہی ریاستوں نے سرکاری طور سے لاٹری کا طریقہ شروع کررکھا ہے، جس کی رو سے ایک روپیہ کے انعامی ٹکٹ پر ہر ماہ لاکھوں روپے کے انعامات تقسیم کیے جاتے ہیں۔ کسی شخص نے دارالعلوم ندوۃ العلما کے مفتی سے یہ سوال کیا کہ آیا لاٹری کا ٹکٹ خریدنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے جواب میں کہا گیا کہ لاٹری 'جوا' ہے، اس وجہ سے لاٹری کا ٹکٹ خریدنا جائز نہیں ہے اور نہ اس کا انعام لینا جائز ہے۔[۱۱] یہ ایک الگ بحث ہے کہ کیا ایسی لاٹریاں جن کی آمدنی کسی فرد واحد کی جیب میں جانے کی بجائے خود عوام پر صرف کی جاتی ہو، جوا کہی جا سکتی ہیں یا نہیں؛ لیکن صورت حال یہ ہے کہ اس وقت شاید ہی کوئی مفتی لاٹری کو جائز قرار دے اور جس مفتی سے بھی فتویٰ لیا جائے گا، وہ اسے ناجائز ہی قرار دے گا۔ بایں ہمہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مذکورہ بالا فتویٰ کی اشاعت کے بعد مسلمانوں نے لاٹری کا ٹکٹ خریدنا بند کردیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہمارے پاس اس قسم کے اعداد وشمار موجود نہیں ہیں جن کی بنا پر متعین طور سے یہ بتایا جاسکے کہ لاٹری کے ٹکٹ خریدنے والے مسلمانوں کی تعداد اور ملک میں بسنے والے کل مسلمانوں کی تعداد کے درمیان تناسب کیا ہے، لیکن اندازاً یہ کہا جا سکتا ہے کہ ابھی بھی لاکھوں کی تعداد میں مسلمان ہر ماہ لاٹری کا ٹکٹ اس امید پر خریدتے ہیں کہ شاید کسی دن ان کی قسمت کا ستارہ بھی چمک اٹھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو مختلف ریاستوں کی طرف سے لاٹری کے بڑے بڑے اشتہارات ان نیم مذہبی پرچوں میں شائع نہ کرائے جاتے جن کے پڑھنے والے عموماً وہی لوگ ہوتے ہیں جو ہر بات کو شریعت کے پیمانے میں ناپنے کی خاطر علما اور مدارس سے فتاویٰ حاصل کیا کرتے ہیں۔[۱۲]

(۵)

یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ ہمارے زمانے کے سب ہی علما قوم کی ان دشواریوں سے غافل ہیں جو اصول افتا میں جمود اور تقلید کے باعث پیدا ہوگئی ہیں۔ انھیں ان خرابیوں اور دشواریوں کا پورا احساس ہے لیکن المیہ یہ ہے کہ وہ بیچارے سابقہ نظائر کو نظر انداز کرکے خود کوئی رائے قائم کرنے کی جرأت نہیں کرسکتے۔ زیادہ سے زیادہ وہ یہ کرسکتے ہیں کہ سابقہ نظائر کی تشریح نئے حالات کے مطابق کریں۔ لیکن کوئی ایک اکیلا عالم اس حد تک بھی جانے کی جرأت نہیں کرسکتا، صرف اجتماعی طور سے کوئی قدم اٹھایا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں دارالعلوم ندوۃ العلما، لکھنؤ کو اولیت حاصل ہے کہ اس نے ۱۹۶۳ء میں دشواریوں پر قابو پانے کی خاطر مجلس تحقیقات شرعیہ قائم کی جس میں مختلف فکر وخیال کے علما کو جمع کیا گیا۔ مجلس کے قیام کا مقصد یہ بتایا گیا ہے کہ اہم اور ضروری مسائل کو ایک ایک کرکے لیا جائے اور ان کا حل تلاش کیا جائے۔ طریق کار یہ مقرر کیا گیا ہے کہ کسی ایک متعین مسئلہ کو سوال نامے کے طور پر مرتب کرکے ملک و بیرون ملک کے علما کے پاس بھیجا جاتا ہے۔ جب ان کی رائیں وصول

ہوجاتی ہیں تو ان پر مجلس اپنے خاص اجلاس میں غور وفکر کرتی ہے اور کوئی متعین رائے قائم کرتی ہے۔[۱۳]

مجلس کی کارروائیوں کو دیکھنے کے بعد یہ پتہ چلتا ہے کہ بعض معاملات میں مجلس نے بورڈ کے اقلیت گروپ کی اس رائے کو تسلیم کیا ہے جس سے اکثریت کو اس بنا پر اختلاف تھا کہ وہ سابقہ نظائر سے مطابقت نہیں رکھتی۔ مثلاً انشورنس کے مسئلہ پر مجلس نے جب علما کی رائے معلوم کی تو سوال نامے اگر چہ بہت سے علما کے پاس بھیجے گئے تھے لیکن جوابات صرف ۱۱ علما کے یہاں سے موصول ہوئے جن میں سے ۶ نے انشورنس کو ناجائز قرار دیا تھا۔ مگر مجلس نے تقریباً یک رائے ہو کر ان ۵ علما کی رائے کو تسلیم کرلیا جو اس بات کے حق میں تھے کہ ضرورت کے وقت جان و مال کا بیمہ کرانا جائز ہے۔[۱۴]

دیکھا جائے تو مجلس کا طریق کار ایک طرح سے اجتہاد کے بند دروازے کو کھولنے کی ایک کوشش کے مترادف تھا جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ صدیوں سے بند پڑے رہنے کے باعث وہ اتنا زنگ آلود ہو چکا ہے کہ اسے توڑا تو جا سکتا ہے لیکن کھولنا ممکن نہیں ہے۔ بہرحال، مجلس کی یہ کوشش قابل تعریف تھی لیکن مسلم قوم کا مزاج جس انداز پر تشکیل پا چکا ہے، اس کو دیکھتے ہوئے مجلس کے مستقبل سے ہم زیادہ پُر امید نہیں ہو سکتے۔ اس بات کا اظہار تو مجلس کے قیام کے فوراً بعد ہی ہوگیا کہ یہ انجمن ملک کے تمام علما کا متحدہ پلیٹ فارم نہ بن سکے گی بلکہ مختلف فکر و خیال کے علما الگ الگ اپنی انجمنیں قائم کریں گے۔[۱۵] دوسری طرف اس بات کا امکان بھی کم ہی پایا جاتا ہے کہ عام مسلم ذہن پر یہ مجلس یا اس قسم کی دوسری مجلسیں کوئی دیرپا اثر چھوڑ سکیں گی، کیوں کہ مجلس تحقیقات شرعیہ اگر چہ 'نئے مسائل' کی تحقیقات کے لیے قائم کی گئی ہے لیکن اس کے سب کے سب ممبر وہی علما ہیں جو جدید مسائل میں رہنمائی بھی ماضی میں مرتب کردہ فقہی ذخیروں سے حاصل کرتے ہیں، علاوہ ازیں مجلس کے بحث و مباحثہ میں ان لوگوں کو دعوت نہیں دی جاتی جو اصطلاحی معنوں میں علما کی حیثیت تو نہیں رکھتے، لیکن مسائل زیر بحث پر گہری نظر رکھتے ہیں اور اسے نئے زمانے کی روشنی میں سمجھنے اور سمجھانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ مثلاً مجلس نے جب انشورنس، رویت ہلال، سرکاری سودی قرض وغیرہ ایسے پیچیدہ مسائل پر غور وخوض کیا تو اس وقت علما کے علاوہ کوئی ایسا شخص مدعو نہیں کیا گیا جو 'موسمیات' اور 'معاشیات' پر گہری نظر رکھتا ہو۔ اس طرح سے اگر ہم ان مسائل پر بحث و مباحثہ کی رپورٹ کا مطالعہ کریں تو صاف معلوم ہوجائے گا کہ بحث کا انداز پورے طور سے قدامت پرستی کا حامل رہا ہے۔[۱۶] ایسی صورت میں یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ جدید تعلیم یافتہ نوجوانوں میں شاید ہی کوئی فرد مجلس کے فیصلہ پر دھیان دے۔

دوسری طرف اس بات کا امکان بھی کم ہی ہے کہ روایت پسند مفتیوں کی رایوں پر مجلس کے فیصلوں کا کوئی خاص اثر پڑے گا۔ چونکہ مجلس کی کوئی سرکاری حیثیت نہیں ہے اور نہ ہندوستان کے علما نے متفقہ طور سے یہ طے کیا ہے کہ مجلس کا ہر فیصلہ آئندہ فتاویٰ کی بنیاد بنے گا، اس لیے ہر مفتی ذاتی طور سے آزاد ہے کہ وہ فتویٰ دیتے وقت مجلس کے فیصلوں کو نظر انداز کرکے 'ہدایہ' یا 'فتاویٰ عالمگیری' ایسی کتابوں ہی پر بھروسہ کرے، کیوں کہ جب

تک کوئی عمل مسلم معاشرہ میں 'اجماع' کے ذریعہ 'روایت' کی حیثیت اختیار نہیں کرلیتا، اس وقت تک مفتیوں کی نظر میں ہر نیا فیصلہ جو سابقہ نظائر سے ہٹ کر ہو، بدعت یا زیادہ سے زیادہ بدعت حسنہ کا درجہ رکھتا ہے اور 'بدعات' کو ایک مفتی اپنے فتویٰ کی بنیاد نہیں بنا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ مجلس تحقیقات شرعیہ کے جواز انشورنس کے فتویٰ کے پورے ۴ برس بعد بھی اسی دارالعلوم کے مفتی نے جہاں اس مجلس کی بنیاد پڑی تھی، ایک استفتا کے جواب میں انشورنس کو ناجائز قرار دیا۔ (۱۷) ہم اس سلسلے میں دارالعلوم کے مفتی پر کوئی الزام عائد نہیں کرسکتے، کیوں کہ بحیثیت مفتی وہ اس بات پر مجبور تھے کہ فتویٰ دیتے وقت مجلس کے فیصلہ کو نظر انداز کردیں، کیوں کہ مجلس کا فیصلہ ابھی تک فتاویٰ کے لیے بنیادی ماخذ کا حکم نہیں رکھتا۔

اگر ہم اپنی پوری بحث کو چند سطروں میں سمیٹنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ جدید اور سیکولر ہندوستان میں مسلمانوں کو جس قسم کی صحت مندی اور ترقی پذیر مذہبی رہنمائی کی ضرورت ہے، اسے ابھی تک ہمارے علما اور مذہبی مدارس پورا نہیں کرپائے ہیں۔ ان میں ایسی رہنمائی کی ضرورت کا احساس تو ہے لیکن اس کے لیے جس ہمت اور وسیع النظری کی ضرورت ہے، وہ ان میں پورے طور سے پیدا نہیں ہوسکی ہے اور جب تک علما یہ بات طے نہ کرلیں گے کہ آج کی سوسائٹی میں علمائے دین اور علوم حاضرہ کے ماہرین کے درمیان اشتراک عمل کے بغیر کام نہیں چل سکتا، اس وقت تک صحیح مذہبی قیادت کا میدان خالی رہے گا۔

توضیحات وحوالہ جات:

(۱) ملاحظہ ہو سہ روزہ 'مدینہ' بجنور، جلد ۵۸، نمبر ۹۷، ۹ نومبر ۱۹۶۹ء، ص ۶

(۲) مثلاً مجموعہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، جس کی ابھی تک ۷ جلدیں شائع ہوچکی ہیں، (دارالعلوم کے پروگرام کے مطابق آہستہ آہستہ تمام فتاویٰ کتابی شکل میں شائع کردیے جائیں گے) دارالعلوم ندوۃ العلما کی طرف سے جاری کردہ فتاویٰ کا انتخاب وقتاً فوقتاً دارالعلوم کے پندرہ روزہ رسالہ 'تعمیر حیات'، لکھنؤ میں شائع ہوتا رہتا ہے۔

(۳) ملاحظہ ہو 'فتویٰ متعلق نس بندی' جو دارالعلوم ندوۃ العلما سے جاری ہوا اور 'تعمیر حیات'، لکھنؤ، ۲۵ نومبر ۱۹۶۷ء میں شائع ہوا۔ نیز ملاحظہ ہو ہفت روزہ 'ندائے ملت'، لکھنؤ، یکم دسمبر ۱۹۶۷ء؛ اس کے علاوہ خاندانی منصوبہ بندی پر اسی دارالعلوم کا ایک فتویٰ 'تعمیر حیات'، لکھنؤ، ۲۵ مئی ۱۹۶۹ء، صفحات ۹، ۱۰ پر ملاحظہ ہو۔

۴۔ ملاحظہ ہو، 'صحیح بخاری' (کتاب النکاح)

۵۔ ملاحظہ ہو، مولانا محمد اسحاق سندیلوی ندوی، 'فتویٰ متعلق نس بندی پر سوالات'، پندرہ روزہ 'تعمیر حیات'، لکھنؤ، ۲۵ جنوری ۱۹۶۸ء، صفحات ۵، ۶، ۱۶۔ نیز 'الفرقان' لکھنؤ (مارچ ۱۹۶۸ء) میں مولانا عتیق الرحمان سنبھلی کا مضمون اس موضوع پر۔

۶۔ ملاحظہ ہو، 'الفرقان' لکھنؤ (اپریل ۱۹۶۸ء) میں مولانا عتیق الرحمان سنبھلی کا مضمون 'خاندانی منصوبہ بندی'۔

۷۔ ملاحظہ ہو، 'تعمیر حیات'، لکھنؤ (۲۵ نومبر ۱۹۶۷ء) میں مولانا مجیب اللہ ندوی کا مضمون 'نس بندی کی شرعی حیثیت'۔

۸۔ روایت کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

معاذ بن جبلؓ کو جب آنحضرتؐ یمن کا قاضی بنا کر بھیج رہے تھے تو روانگی کے وقت آپؐ نے حضرت معاذ سے دریافت کیا کہ وہ مقدمات کا فیصلہ کس طرح کریں گے۔ حضرت معاذ نے جواب دیا کہ وہ قرآن کو اپنا رہنما بنائیں گے۔ اس پر آنحضرتؐ نے پوچھا کہ اگر انھیں قرآن میں کوئی واضح حکم نہ مل سکا تب کیا کریں گے۔ اس پر انھوں نے کہا کہ وہ آنحضرتؐ کی سنت کو اپنے پیش نظر رکھیں گے، تب آپ نے پوچھا کہ اگر انھیں سنت رسول میں بھی کسی خاص مسئلے کا حل نہ مل سکا تب کیا ہوگا۔ حضرت معاذ نے جواب دیا کہ اس صورت میں وہ اپنی عقل پر بھروسہ کریں گے۔ یہ سن کر آنحضرتؐ خوش ہوئے اور انھوں نے حضرت معاذ کو دعائیں دیں۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، 'ترمذی' اور 'ابوداؤد')

۹۔ ملاحظہ ہو، پندرہ روزہ 'تعمیر حیات'، لکھنؤ، ۲۵ جولائی ۱۹۶۹ء، ص ۱۵

۱۰۔ ایم۔ مجیب؛ 'The Indian Muslims'، لندن، ۱۹۶۷ء ص ۵۹

۱۱۔ 'تعمیر حیات'، لکھنؤ، ۱۰ دسمبر ۱۹۶۹ء، ص ۹۔ اسی قسم کا ایک فتویٰ دارالعلوم دیوبند کی طرف سے بھی شائع ہوا ہے۔ ملاحظہ ہو، 'فتاویٰ دارالعلوم دیوبند'، جلد ۶، ۷۔ ص ۲۳۶

۱۲۔ روزنامہ 'الجمعیۃ' میں اس قسم کے اشتہارات شائع ہوتے رہتے ہیں (مثلاً دہلی کی لاٹری کے لیے ملاحظہ ہو، الجمعیۃ ۲۶ اکتوبر ۱۹۶۹ء، ص ۶؛ یوپی لاٹری کے لیے ۳۰ اکتوبر ۱۹۶۹ء، ص ۶)

۱۳۔ ملاحظہ ہو مجلس کے پمفلٹ متعلق انشورنس و رویت ہلال، مجلس تحقیقات شرعیہ، دارالعلوم ندوۃ العلما، لکھنؤ، ۱۹۶۷ء

۱۴۔ 'تجویز مجلس تحقیقات شرعیہ متعلق انشورنس'، دارالعلوم ندوۃ العلما، لکھنؤ، ۱۹۶۷ء

۱۵۔ مثلاً مجلس تحقیقات شرعیہ کے قیام کے چند ہی برس بعد جمعیۃ علما ہند نے انھیں خطوط پر ایک دوسری مجلس 'ادارۃ المباحث الفقہیہ' کے نام سے قائم کردی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ہفتہ وار 'الجمعیۃ'، دہلی، ۲۲ مئی ۱۹۷۰ء، ص ۱۱، ۱۲۔

۱۶۔ مثلاً مجلس کے مطبوعہ پمفلٹ متعلق انشورنس اور رویت ہلال، نیز غیر مطبوعہ رپورٹ متعلق حکومتی سودی قرض، ملاحظہ ہوں۔

۱۷۔ 'تعمیر حیات'، لکھنؤ، ۱۰ دسمبر ۱۹۶۹ء۔

[بشکریہ سہ ماہی 'اسلام اور عصر جدید'، جنوری ۱۹۷۳ء، جلد ۵، شمارہ ۱، نئی دہلی]

ہندوستان میں مسلمانوں کے خلاف مہم کی وجوہات

وسعت اللہ خان

المیہ یہ ہے کہ جہاں دریا نہ ہو وہاں بھی پل بنانے کے وعدے پر ووٹ لے لینا ہی کامیاب انتخابی سیاست کہلاتی ہے۔ (نکیتا خروشچیف)

جرمنی

نچلے طبقے کے ٹوٹے ہوئے کنبے میں پیدا ہونے والا ناکام مصور، ضدی مزدور، ارادے کا پکا فوجی ڈاکیہ اڈولف ہٹلر جرمنی کا چانسلر کیسے بنا؟ جب انیس سو انیس میں اس نے نیشنل سوشلسٹ جرمن ورکرز پارٹی میں شمولیت اختیار کی تو انتہائی دائیں بازو کے کئی جرمن گروپوں کی طرح اس پارٹی کی کوئی سیاسی حیثیت نہیں تھی۔ مگر ایسے کسی گروپ میں شمولیت کا یہ فائدہ ضرور ہوتا ہے کہ تنظیمی صلاحیت کے بل بوتے پر آدمی تیزی سے ترقی کر سکتا ہے اور ہٹلر تو سراپا تنظیمی صلاحیت تھا۔

چنانچہ انتھک ہٹلر کی قیادت میں گمنام نازی پارٹی نے ۱۹۲۴ء میں پہلا پارلیمانی الیکشن لڑا اور ۵۷۷ کے ایوان میں ۱۴ سیٹیں حاصل کیں۔ ۱۹۲۸ء کے الیکشن میں صرف ۱۲ سیٹیں ملیں لیکن ۱۹۳۰ء میں ہونے والے الیکشن میں نازی پارٹی ۱۰۷ سیٹیں لے کر سوشل ڈیموکریٹس کے بعد دوسری بڑی جماعت کے طور پر ابھری۔ صرف دو سال میں ۱۲ سے ۱۰۷ سیٹیں کر لینا بچوں کا کھیل نہیں ہے۔ ہٹلر اور اس کی ٹیم نے ان دو برسوں میں اپنی ناکامی کے اسباب کو سمجھنے کی سنجیدگی سے کوشش کی۔ پتہ یہ چلا کہ صرف یہودیوں کے خلاف نفرت، کمیونسٹوں سے دشمنی اور سوشل ڈیموکریٹس کو منافق بتانے سے کام نہیں چلے گا۔ زیادہ سے زیادہ ووٹروں کو شیشے میں اتارنے کے لیے انتخابی حکمتِ عملی اور نعرے بدلنے پڑیں گے۔ لہٰذا پورے جرمنی کو نازی پارٹی کی ۹۸ علاقائی شاخوں میں تقسیم کیا گیا۔ مقصد پارٹی کی ممبر سازی میں تیزی لانا اور نچلی سطح تک منظم ہونا تھا۔ نوجوانوں کو ساتھ ملانے کے لیے ہٹلر

یوتھ بنی۔ پارٹی رضا کاروں کی پانچ نیم عسکری شاخیں تشکیل دی گئیں۔ مزدوروں، کسانوں، اساتذہ، سرکاری ملازموں، چھوٹے کاروباریوں کی ذیلی تنظیمیں بنا کر انھیں پارٹی کے ساتھ جوڑا گیا۔ نازی پارٹی کی ۱۹۳۰ء کی ممبر شپ دیکھی جائے تو ۹۱ فیصد ممبروں کا تعلق مڈل کلاس سے اور ۳۵ فیصد کا مزدور طبقے سے تھا۔

۳۰ء کے الیکشن کا انچارج جوزف گوئبلز کو بنایا گیا۔ جس نے انتخابی مہم کو ایک سائنس میں تبدیل کر دیا۔ پہلی دفعہ کسی لیڈر نے الیکشن مہم میں تیزی لانے کے لیے ہوائی جہاز کا استعمال کیا۔ ریڈیو پر انتخابی پیغامات دینے کا سلسلہ شروع ہوا۔ رات کو ہزاروں افراد کے مشعل بردار جلوس کی روایت پڑی تا کہ دیکھنے والے مبہوت رہ جائیں۔ لاکھوں کی تعداد میں رنگین پوسٹرز اور بینرز کی مفت تقسیم کا چلن شروع ہوا۔ ہزاروں کے مجمع میں جا کر عام لوگوں سے ہاتھ ملانا، چھوٹے بچوں کو گود میں اٹھا کر پیار کرنا اور تصویر کھچوانا وغیرہ وغیرہ۔

ہٹلر غضب کا مقرر تھا۔ بہت آہستہ آہستہ تقریر شروع کرتا اور رفتہ رفتہ آواز بڑھتی چلی جاتی اور آخر میں مجمع خطابت کی سحر انگیزی سے پاگل ہو چکا ہوتا۔ اقتصادی مسائل اور سیاسی عدم استحکام سے تنگ آدمی جلسے سے باہر نکلتا تو ہر ایک کے پاس کوئی نہ کوئی خواب ضرور ہوتا۔ بے روزگاروں کو روزگار، دیوالیہ کاروباریوں کے لیے قرضے، صنعت کاروں کو ٹیکس کی چھوٹ، فوج کی سابقہ عظمت کی بحالی، طبقاتی فرق میں کمی، سیاسی افراتفری کا خاتمہ، ایک مضبوط حکومت قائم کر کے بدعنوانی سے پاک ایسے عظیم جرمنی کی تعمیر کا خواب جو معاہدہ ورسائے کی غلامانہ زنجیریں کاٹ پھینکے۔ رگوں میں خالص آریائی خون رکھنے والی شاندار قوم کا عظیم الشان جرمنی جس میں یہودی بینکروں اور کمیونسٹوں کے لیے کوئی جگہ نہ ہوگی۔

۱۳ اکتوبر ۱۹۳۰ء کو جرمن پارلیمنٹ کا افتتاحی اجلاس ہوا تو ۱۰۷ نازی ممبر ایک ساتھ ہال میں داخل ہوئے اور جب اسمبلی کے صدر نے ایک ایک کا نام پکارا تو ہال میں 'پریزنٹ ہائل ہٹلر' کا نعرہ ۱۰۷ دفعہ گونجا۔

اب سوال یہ ہے کہ ہٹلر جس نے ۱۹۲۰ء میں جرمن ٹیکس حکام کو بتایا تھا کہ وہ ایک ایسا غریب اخباری لکھاری ہے جس کے پاس گاڑی بھی ادھار کی ہے، اسی ہٹلر کی جماعت نے اگلے چھ برس میں بارہ سیٹوں سے ۱۰۷ سیٹوں تک جو زقند لگائی تو وسائل کہاں سے آئے۔

۱۹۲۴ء تک بہت سے جرمن کاروباریوں نے آگے کے حالات بھانپ لیے تھے۔ وہ پہلی عالمی جنگ کی تباہ کاریوں سے بدحال جرمنی میں بڑھتی کمیونسٹ طاقت سے خائف تھے اور سوشل ڈیموکریٹس کے حامی تھے مگر کچھ سرمایہ کاروں نے جرمنی کے اقتصادی و سیاسی مسائل کا حل ہٹلر کی فلاسفی میں دیکھنا شروع کیا چنانچہ ۱۹۲۴ء کے بعد سے نازی پارٹی جرمن کارپوریٹ سیکٹر کی سرپرستانہ نگاہوں میں آنی شروع ہوئی۔ معروف اسٹیل صنعت کار فرٹز تھائیسن نازی پارٹی کا باقاعدہ ممبر بنا۔ ہیوگو سٹائنز کی بزنس فیملی نے نازیوں کے ہفت روزہ وولکشر بیوباختر کو روزنامہ بنانے میں مدد دی۔ کیمیکلز اور دواساز کمپنی آئی جی فاربین کی طرف سے مالی معاونت شروع ہوئی اور ۱۹۳۰ء کی انتخابی کامیابی کے بعد تو نازی پارٹی ایسا سیاہ گھوڑا بن گئی جس پر کارپوریٹ سیکٹر آنکھیں بند

کر کے شرط بدسکتا تھا۔

۱۹۳۱ء میں کوئلے کی کانوں کے سیٹھوں کی تنظیم نے ہر ایک ٹن کوئلے کی فروخت سے حاصل پیسے میں سے آدھا مارک نازی پارٹی کو بطور چندہ دینا شروع کیا۔ اسی سال آئی جی فاربین اور چند دیگر کاروباریوں اور بینکروں نے پانچ لاکھ مارک کا چندہ دیا۔ نازی پارٹی نے اس مقصد کے لیے ڈوش بینک میں نیشنل ٹرسٹی شپ کے نام سے ایک اکاؤنٹ قائم کیا جو ہٹلر کے نائب رڈولف ہس کے نام پر تھا۔

۱۹۳۲ء میں جب جرمنی میں بے روزگاری بین الاقوامی کساد بازاری کے سبب عروج پر تھی اور کوئی قومی جماعت اپنے طور پر یا باہمی نفاق کے سبب مخلوط حکومت بنانے کی پوزیشن میں نہیں تھی تو جولائی کے پارلیمانی انتخابات میں نازی پارٹی اپنی پچھلی کامیابی کو دوگنا کرتے ہوئے دوسوتیں نشستیں حاصل کر کے سب سے بڑی پارلیمانی پارٹی کے طور پر ابھری۔ مگر ۵۷۷ کے ایوان میں ۲۷۹ کی سادہ اکثریت کسی کے پاس نہیں تھی مگر کوئی کمیونسٹوں، سوشل ڈیموکریٹس اور نازیوں میں سے کوئی کسی کے ساتھ مل کر مخلوط حکومت بنانے پر تیار نہیں تھا، چنانچہ صرف چار مہینے بعد دوبارہ الیکشن کرانے پڑ گئے لیکن کساد بازاری کی شدت میں کمی کے سبب نازیوں کی سیٹیں ۲۳۰ سے کم ہو کر ۱۹۶ رہ گئیں۔ صدر وان ہنڈن برگ نے اگلے دو مہینے حکومت بننے کے انتظار کے بعد جنوری ۱۹۳۳ء میں پہلی دفعہ نازیوں کو حکومت سازی کی دعوت دی اور ہٹلر نے چانسلر کا حلف اٹھا لیا مگر یہ بھی دیوار پر لکھا تھا کہ کوئی پارٹی نازیوں سے حکومت سازی میں تعاون نہیں کرے گی لہٰذا پھر انتخابات کرانے پڑیں گے۔

۲۰ فروری کو اسمبلی کے صدر (اسپیکر) ہرمن گوئرنگ کے گھر پر جرمن بزنس اور انڈسٹری کے باسز کو مدعو کیا گیا۔ شرکا میں سب سے بڑی اسٹیل اور اسلحہ ساز کمپنی کرپ کے مالک الفرڈ کرپ وان بوہلن کے علاوہ آئی جی فاربین، اے ای جی اور اوسرم سمیت تیرہ بڑے صنعتی وتجارتی نمائندے اور سرمایہ کار شریک ہوئے۔ ہٹلر نے تقریباً ڈھائی گھنٹے ان سے خطاب کیا۔ لب لباب یہ تھا کہ اس وقت ایک ایسی قیادت کی ضرورت ہے جو ملک کو متحد کر کے تعمیر نو کر سکے۔ اگر جلد ایسا نہ ہوا تو کمیونزم جرمنی کو کھا جائے گا۔ اس تقریر پر تاثیر کے نتیجے میں کارپوریٹ سیکٹر نے تین ملین مارک کا فنڈ قائم کیا۔ یہ اتنی بڑی رقم تھی کہ الیکشن کے بعد بھی اس میں سے چھ لاکھ مارک بچ گئے۔

اس اجلاس کے سات دن بعد پارلیمنٹ کو پراسرار طور پر آگ لگ گئی۔ اگلے دن پارلیمنٹ نے یہ قانون منظور کیا کہ کابینہ پارلیمنٹ کی منظوری کے بغیر اگلے چار ماہ تک ضروری قانون سازی کر سکتی ہے، چنانچہ بنیادی شہری حقوق معطل ہو گئے۔ پارلیمنٹ کی آتشزدگی کے الزام میں کمیونسٹوں کی پکڑ دھکڑ شروع ہو گئی۔ الیکشن کا اعلان ہوا۔ تربیت یافتہ نازی نوجوانوں نے سڑکوں اور گلیوں میں مخالفین کی مار پیٹ شروع کر دی اور جلسے خراب کیے گئے۔ مارچ ۱۹۳۳ء کے الیکشن میں نازیوں کو ۲۸۸ سیٹیں مل گئیں یعنی سادہ اکثریت سے ایک کم۔ انھوں

نے دائیں بازو کے چند غیر نازی ارکان کو توڑا اور ہٹلر باقاعدہ چانسلر بن گیا۔

ہندوستان

۱۹۲۵ء میں ناگپور کے ڈاکٹر کیشو بالی رام ہیگواڑ نے راشٹریہ سیوا مک سیوک سنگھ (آر ایس ایس) کی بنیاد رکھی۔ اس کا مقصد ہندوستان کو خالص آریائی ہندو راشٹر بنانا تھا۔ ہٹلر کی طرح آر ایس ایس نے بھی اپنی خالص آریائی شناخت ابھارنے کے لیے 'سواستیکا' کا نشان اپنایا۔ آر ایس ایس کی بنیادی قیادت جو مہا دیو سداشیو گول والکر، ونائک دمودر ساورکر اور ہیگواڑ پر مشتمل تھی، اسے ہندو راشٹر کی منزل مسولینی کی فاشسٹ اور ہٹلر کی نازی آئیڈیالوجی میں صاف نظر آرہی تھی۔ گولوالکر نے اپنے ایک مضمون میں ہٹلر کی یہود دشمن پالیسی کو سراہتے ہوئے مسلمانوں کا ذکر کیے بغیر لکھا؛ ''غیر ملکی عناصر کے لیے دو ہی راستے ہیں؛ یا تو اکثریتی گروہ میں ضم ہو کر اس کا کلچر اپنا لیں یا پھر دھرتی چھوڑ دیں۔ یہی اقلیتی مسئلے کا درست اور منطقی حل ہے۔''

۳۱ جنوری ۱۹۴۸ء کو جب آر ایس ایس کے ایک سابق رکن ناتھورام گوڈسے نے گاندھی جی کو قتل کر دیا تو آر ایس ایس پر پابندی لگا دی گئی۔ ۱۹۵۱ء میں آر ایس ایس نے ڈاکٹر شیاما پرشاد مکھرجی کی قیادت میں بھارتیہ جن سنگھ کے نام سے اپنی ذیلی سیاسی شاخ تشکیل دی۔ جن سنگھ نے ۱۹۵۲ء میں ملک کے پہلے عام انتخابات میں لوک سبھا کی صرف تین نشستوں پر کامیابی حاصل کی۔ ۱۹۵۷ء کے انتخابات میں اسے چار، ۱۹۶۲ء میں ۱۴، ۱۹۶۷ء میں ۳۵ اور ۱۹۷۱ء کے الیکشن میں ۲۲ نشستیں ملیں۔ ۱۹۷۷ء کا الیکشن آر ایس ایس نے اندرا گاندھی کی ایمرجنسی کے خلاف بننے والے اتحاد جنتا پارٹی کے بینر تلے لڑا لیکن جب ۱۹۸۰ء کے انتخابات میں جنتا پارٹی کو شکست ہوگئی اور اتحاد بکھر گیا تو بھارتیہ جن سنگھ نے بھارتیہ جنتا پارٹی کے نام سے جنم لیا۔

نئی پارٹی نے ۱۹۸۴ء کے انتخابات میں دو سیٹیں حاصل کیں لیکن اس کے فوراً بعد ایودھیا میں رام مندر بناؤ تحریک کے نتیجے میں اسے ۱۹۸۹ء میں ۸۵ نشستیں، ۱۹۹۱ء میں ۱۲۰ اور ۱۹۹۶ء میں ۱۶۶ نشستیں ملیں۔ بی جے پی نے سادہ اکثریت نہ ہونے کے باوجود حکومت بنانے کی کوشش کی مگر سولہ دن بعد یہ حکومت مستعفی ہوگئی لیکن جب ۱۹۸ میں ایک ۱۸۲ سیٹیں ملیں تو پہلی مرتبہ آر ایس ایس کو بی جے پی کی شکل میں واجپائی کی قیادت میں حکومت بنانے کا موقع ملا لیکن ۲۰۰۴ء کے انتخابات میں بی جے پی گجرات میں قتل عام سے پیدا ہونے والی بے یقینی اور اقتصادی ترقی کے ثمر میں عام آدمی کو شریک نہ کرنے کے سبب 'انڈیا شائننگ' کا نعرہ لگانے کے باوجود کانگریس کے ہاتھوں شکست کھا گئی اور ۲۰۰۹ء میں بھی اسے اندرونی انتشار کے سبب صرف ۱۱۶ نشستیں ملیں جو پچھلے الیکشن کے مقابلے میں ۲۱ کم تھیں۔ تو پھر ایسا کیا معجزہ ہوا کہ بی جے پی کے سیاسی اتحاد نے ۲۰۱۴ کے الیکشن میں اگلے پچھلے سارے ریکارڈ توڑ دیے اور ہندوستان کو تیس سال بعد ایسی حکومت مل گئی جو اپنی معیاد مکمل کرنے کے لیے سیاسی اتحادیوں کے رحم وکرم پر نہیں۔ کیا یہ گجرات ماڈل کی کامیابی ہے یا ۱۹۳۰ء کے جرمن کارپوریٹ

ماڈل کی چمتکاری ہے؟

(۲)

چوہے پکڑنے والی بلی کا رنگ سیاہ ہے کہ سفید۔ کیا فرق پڑتا ہے۔

(ڈینگ ژاوؤ بینگ)

۱۹۳۰ء، ۳۲ء اور ۳۳ء کے پارلیمانی انتخابات میں جرمن کارپوریٹ سیکٹر نے شاید یہی سوچ کر انتخابی ریس میں ہٹلر نامی گھوڑے پر شرط لگائی تھی؛ کیونکہ جرمن کمیونسٹوں اور سوشل ڈیموکریٹس پر تو شرط نہیں بدی جاسکتی تھی۔ چنانچہ منطقی انتخاب مضبوط اور فیصلہ کن شخصیت کا مالک ہٹلر ہی تھا جو جمہوریت اور کثیر جماعتی نظام کی افادیت پر یقین رکھے نہ رکھے مگر ایک مستحکم معیشت کے ستون بننے والوں کے لیے راستہ صاف کرسکے۔

ہٹلر کے مددگار سرمایہ کاروں کو اس کا صلہ جنگی معیشت کو تیزی سے پاؤں پر کھڑا کرنے کے لیے اسٹیل سازی، اسلحہ سازی، کیمیکل سازی کے ٹھیکوں کی شکل میں ملا۔ بھاگتے یہودیوں کا کاروبار اونے پونے داموں ہاتھ آگیا اور چند برس بعد روس سے فرانس تک کا مقبوضہ علاقہ، کاروبار اور بینک، مشرقی یورپ کے کنسنٹریشن کیمپوں کے قیدی بشمول لاکھوں غلام مزدوروں سستی یا مفت افرادی قوت کی صورت میں دستیاب ہو گئے۔ اور ان سب سے حاصل ہونے والا منافع غیر جانبدار سوئٹزرلینڈ کے بینکوں میں جمع کرایا جانے لگا۔

گجرات ماڈل

۱۹۸۴ء میں جب آر ایس ایس کے سیاسی بازو بھارتیہ جن سنگھ نے بھارتیہ جنتا پارٹی کے روپ میں پہلا الیکشن لڑا تو اس کے ہاتھ لوک سبھا کی صرف دو سیٹیں آئیں۔ چنانچہ بی جے پی نے اپنا ووٹ بینک بڑھانے کے لیے رام مندر کی تعمیر کا ایشو اٹھایا اور اگلے پانچ قومی انتخابات میں اس کا ووٹ بینک ساڑھے تین فیصد سے اٹھ کر بیس فیصد کے اوسط پر آ گیا۔ لیکن ۲۰۰۹ء کے الیکشن میں بی جے پی کا ووٹ بینک کم ہو کر تقریباً انیس فیصد پر پہنچ گیا۔ اور پھر ۲۰۱۴ء کے انتخابات میں اسی بی جے پی نے ۳۱ فیصد ووٹروں کا اعتماد حاصل کرلیا۔ یعنی دیگر پارٹیوں کے تقریباً بارہ فیصد ووٹروں نے اپنا وزن بی جے پی کے پلڑے میں ڈال دیا۔ مگر کیوں؟

۱۹۹۱ء میں جب ہندوستان کی بند سوشلسٹ معیشت کو آزاد روی کے راستے پر ڈالا گیا تو لائسنس جاری کرنے والے بابو کا زوال شروع ہوا اور مقامی کارپوریٹ سیکٹر نے پھلنا پھولنا شروع کیا۔ ٹاٹا اور برلا آزادی سے پہلے سے بھی کانگریس کی مالی معاونت میں پیش پیش تھے اور آزادی کے بعد بھی۔ ۱۹۸۰ء کے عشرے میں لائسنس راج کی سرپرستی میں دھیرو بھائی امبانی کا ریلائنس گروپ ابھرنا شروع ہوا۔

مگر راجیو گاندھی کے قتل کے بعد سے جب ہندوستان میں یک جماعتی کے بجائے لگا تار مخلوط مرکزی حکومتوں کا چلن شروع ہوا تو ریلائنس گروپ نے ایک ہی ٹوکری میں انڈے رکھنے کے بجائے انھیں کئی چھوٹی بڑی ٹوکریوں میں پھیلا دیا تا کہ جو بھی اقتدار میں آئے اس سے گروپ کی گروتھ میں فرق نہ پڑے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اس وقت ریلائنس اثاثوں کے اعتبار سے ہندوستان کا سب سے طاقتور صنعتی گروپ ہے۔ ظاہر ہے باقی کارپوریٹ سیکٹر نے بھی کارپوریٹ لیڈر کی تقلید میں یہی روش اختیار کی تا کہ فائدہ ہو نہ ہو مگر منافع میں خسارہ نہ ہو۔

بی جے پی کو چندہ دینے والا سب سے بڑا روایتی گروہ وہ مڈل کلاس تاجر طبقہ تھا جسے دین و دنیا کی یکساں فکر رہتی ہے۔ جب انیس ۱۹۹۸ء میں اٹل بہاری واجپائی نے مخلوط حکومت بنائی تو بیس سے زائد اتحادی جماعتوں کو ساتھ لینے کی مشکل میں ان کے ہاتھ بندھے رہے اور بی جے پی کی جو بھی اقتصادی فلاسفی تھی اس پر پوری طرح عمل درآمد نہیں کر پائی۔ لہٰذا واجپائی جی کو من موہن سنگھ اقتصادی ماڈل پر ہی تکیہ کرنا پڑا۔ چنانچہ ترقی کی شرح ضرور چار سے سات فیصد تک رہی لیکن اس کا شہری مڈل کلاس کو فائدہ پہنچا اور دیہی ہندوستان میں رہنے والی ساٹھ فیصد آبادی کی روزمرہ زندگی میں کوئی خاص تبدیلی نہیں آئی۔ لہٰذا ۲۰۰۴ء کے انتخابات میں چند بڑے شہروں میں انفراسٹرکچر کی ترقی تو 'انڈیا شائننگ' کے الیکشن نعرے میں دکھائی دے رہی تھی مگر یہ نعرہ مزدور اور کسان کے پلے نہیں پڑ رہا تھا۔ نتیجہ بی جے پی اتحاد کی شکست اور کانگریس کی فتح کی صورت میں نکلا۔

مگر ہندوستان کے ایک کونے میں ۲۰۰۰ء میں ایک ایسی تبدیلی آئی جس کا اس وقت کسی نے کوئی خاص نوٹس نہیں لیا۔ مغربی ہندوستان کی ریاست گجرات میں نریندر مودی بی جے پی کے وزیرِ اعلیٰ بن گئے۔ اور انھوں نے گجرات کی سوشیو پولیٹیکل لیبارٹری میں اقتصادی لبرلائزیشن اور اندرونی فاشزم کی ایک موثر کاک ٹیل تیار کی جس کے نتیجے میں ایک جانب تو بڑے سرمائے کو ریاست میں راغب کرنے کے لیے زمین کے حصول، قرضوں کی دستیابی اور ماحولیاتی قوانین کو لچکدار اور سہل بنایا گیا۔ دوسری جانب ووٹ بینک کو بڑھانے اور پکا کرنے کے لیے مذہبی شدت پسندی کا سستا ٹکاؤ پائیدار راستہ اختیار کیا گیا جس کا نتیجہ فروری مارچ ۲۰۰۲ء کے عظیم گودھرا بلوے کی شکل میں نکلا۔ جس طرح نازی جرمنی میں اکثریت کو مصروف رکھنے کے لیے یہودیوں کی شکل میں ایک پنچنگ بیگ فراہم کر دیا گیا تھا، اسی طرح گجرات میں مسلمان اقلیت جو کل ریاستی آبادی کا لگ بھگ نو فیصد ہے شدت پسند تجربات کے لیے پنچنگ بیگ بن گئی۔ اس کے بعد مودی نے لگا تار چار ریاستی انتخابات بھاری اکثریت سے جیتے اور ریاست پر عملاً یک جماعتی بلکہ یک شخصی حکومت قائم ہو گئی۔

کارپوریٹ سیکٹر کے لیے ایسی حکومتوں سے معاملہ کرنا ہمیشہ آسان ہوتا ہے۔ چنانچہ جب بنگال نے ٹاٹا کے نینو کار پروجیکٹ کو کسانوں میں زرخیز زمین سے محروم کی بے چینی کے سبب ہری جھنڈی دکھا دی تو مودی نے اس پروجیکٹ کو گجرات منتقل کرنے کی فوری پیش کش کر دی۔ بیرونی سرمایہ کاروں کو راغب کرنے کے لیے

صنعتی بدامنی سے پاک ریاست کی مارکیٹنگ کی گئی اور فورڈ اور جنرل موٹرز، اسرائیلی کمپنیاں اور ہندوستان کے تمام بڑے بڑے ٹیلی کام، پیٹروکیمیکل اور دیگر بھاری مصنوعات ساز گجرات آنے لگے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بھارت کی مجموعی اقتصادی گروتھ تو دس برس کے عرصے میں نو فیصد کا ہندسہ چھوکر ساڑھے چار فیصد تک پہنچ گئی لیکن اس دوران گجرات کی معیشت دس فیصد سالانہ کی بڑھوتری ہی دکھاتی رہی۔

ایک اندازے کے مطابق ہندوستان میں ہر سال ایک کروڑ نوجوان ملازمت کی منڈی میں داخل ہوتے ہیں اور انھیں کھپانے کا مطلب یہ ہے کہ ترقی کی سالانہ شرح کم از کم سات آٹھ فیصد کے درمیان ہونی چاہیے۔ کانگریس کے پہلے دور میں (۲۰۰۴ء تا ۲۰۰۹ء) ترقی کی شرح کم وبیش سات تا آٹھ فیصد رہی لیکن جب ۲۰۰۸ء میں عالمی کساد بازاری شروع ہوئی تو ہندوستان کو ساٹھ ارب ڈالر سالانہ کما کر دینے والی آئی ٹی اور آؤٹ سورسنگ انڈسٹری کو بھی بیرونی آرڈرز ملنے کم ہوگئے اس کا اثر دیگر شعبوں پر بھی پڑنے لگا، لہٰذا شرح ترقی آہستہ آہستہ گرتی چلی گئی اور ۲۰۱۱ء کے بعد اس کا اوسط چار تا پانچ فیصد کے درمیان آ گیا۔

ایسے موقع پر کانگریس کے امیج پر جلتی پر تیل کا کام پے در پے سامنے آنے والے میگا کرپشن اسکینڈلز نے کیا۔ پہلے ایشین گیمز کے تعمیراتی کام میں اربوں کا گھپلا، پھر ٹو جی ٹیلی کام لائسنس کی نیلامی میں لگ بھگ ۱۷ ارب روپے کا گھپلا، پھر کوئلے کی کانوں کی لیز من پسند صنعت کاروں کو ٹکے سیر بیچنے کا اسکینڈل۔ ساتھ ہی ساتھ کنگ فشر ایئر لائن کا دیوالیہ اور سیکڑوں دیگر کمپنیوں کا ڈوبنا۔ چنانچہ مڈل کلاس نے کرپشن کے خلاف مزاحمت شروع کر دی اور پہلے انا ہزارے کی تحریک اور پھر اروند کیجری وال کا ظہور ہوا۔ دوسری جانب گجرات میں مودی کی اقتصادی پرفارمنس کے سبب ہندوستان کا کارپوریٹ سیکٹر اس نتیجے پر پہنچ گیا کہ جب تک کانگریس کے وزنی کچھوے کو گجرات ماڈل کا اقتصادی خرگوش پیچھے نہیں چھوڑے گا تب تک معیشت لنگڑاتی ہوئی چلتی رہے گی۔

بی جے پی نے اپنی پے در پے دو شکستوں سے یہ سبق لیا کہ صرف مذہبی شدت پسندی ایک حد تک ہی بیچی جاسکتی ہے۔ لہٰذا بی جے پی نے بدعنوانیوں کے خلاف مڈل کلاس کی بے چینی کو ہائی جیک کر کے کیش کرانے کا فیصلہ کرلیا اور رام مندر کے معاملے کو انتخابی تانگے کی پچھلی سیٹ پر بٹھا دیا۔ لیکن مودی کے ماتھے پر چونکہ ۲۰۰۲ء کے مسلم کش فسادات کا ٹیکہ لگا ہوا تھا اس لیے بی جے پی مودی کو وزیرِ اعظم کا امیدوار بنانے کے بارے میں خاصی ہچکچاہٹ کا شکار تھی۔ چنانچہ کارپوریٹ سیکٹر نے براہ راست مودی کو اگلے وزیرِ اعظم کے طور پر اتارنے کا بیڑہ اٹھایا۔ سب سے پہلے رتن ٹاٹا نے ۲۰۱۲ء میں یہ خواہش ظاہر کی کہ ملک کو مودی جیسا شخص چاہیے۔ پھر ریلائنس کے امبانی برادرز نے بھی اس بات کو آگے بڑھایا۔

۲۰۱۲ء میں ہی دو برس بعد ہونے والے انتخابات کی حکمت عملی کارپوریٹ بورڈ روم میں تیار ہونے لگی اور یہ نقشہ بنایا گیا کہ انتخابی مہم میں ڈیجیٹل بمباری کی جائے بالکل ایسے جیسے بالی وڈ کی کسی بھی فلم کو سو کروڑ روپے کے کلب میں لانے کے لیے فلم ریلیز ہونے سے پہلے ایسا اشتہاری طوفان اٹھایا جاتا ہے کہ عام آدمی اس طوفان

کی تاب نہ لاتے ہوئے بادل نخواستہ فلم دیکھ ہی لیتا ہے۔ اور جب پہلے ہفتے میں فلمساز کو سو کروڑ روپے کا ہدف حاصل ہوجاتا ہے تو دوسرے ہفتے میں فلم ڈوبے یا تیرے اس کی بلا سے۔ چنانچہ جب ستمبر ۲۰۱۳ء میں انتخابات سے سات ماہ پہلے مودی نے اپنی انتخابی مہم کا آغاز کیا تو اس مہم کا نقطہ صرف اور صرف مودی کے گجرات اکنامک ماڈل کو بنایا گیا۔ بی جے پی نے بطور پارٹی ثانوی حیثیت اختیار کرلی تاکہ جو لوگ بی جے پی کے نظریے سے الرجک ہیں، وہ مودی کے نام پر ہی ووٹ ڈال دیں۔ ذرائع ابلاغ میں اشتہاری سونامی آگیا اور اس قدر اشتہاری گرڈ ڈالا گیا کہ ہر ٹی وی چینل مودی مودی کرنے لگا۔ کانگریس اور مودی کی اشتہاری مہم کا تناسب ایک اور پچاس ہوگیا۔

کہاں بی جے پی ۲۰۰۹ء کے انتخابات میں بھارتی سرمایہ داروں اور سیاستدانوں کے پندرہ سو ارب ڈالر کے کالے دھن کی سوئس بینکوں سے واپسی پر کمر بستہ تھی اور کہاں ۲۰۱۴ء کے انتخابات میں مودی کے انتخابی فنڈ میں ۱۳۳۴ بڑے صنعت کاروں نے چندہ دیا جب کہ کانگریس کو محض ۴۱۸ سرمایہ کاروں کی جانب سے ہی چندہ مل پایا۔

اب جب کہ مودی وزیرِ اعظم بن گئے ہیں، کیا وہ سوویت یونین ٹوٹنے کے بعد کے روسی ماڈل کی طرح سرکاری سیکٹر کو ٹکے سیر طفیلی سرمائے کو دے دیں گے یا پھر ترقی کا چینی ماڈل اپنائیں گے جس میں سرکاری، نجی اور بیرونی ساتھ ساتھ برابری سے چلتا ہے؟ ماڈل کوئی بھی ہو دیکھنے کی بات یہ ہوگی کہ ۲۰۱۹ء کے انتخابات تک بھارتی کسانوں کی خودکشیوں میں کتنی کمی آتی ہے جو اس وقت بارہ ہزار سالانہ کے لگ بھگ ہے۔ نکسل تحریک کا زور کتنا ٹوٹتا ہے جو اس وقت شمالی اور وسطی ہندوستان کے قبائلیوں کی زمین چھن جانے کے خوف پر پھل پھول رہی ہے۔ اور مڈل کلاس کو کیا ملتا ہے۔ مودی نے جو خواب دکھائے ہیں اگر وہ اگلے تین برس کے دوران پورے ہوتے نظر نہ آئے تو اس سے اگلے دو برس میں مودی کا سحر ٹوٹنا شروع ہوجائے گا اور یہی وقت ہوگا جب گجرات ماڈل نمبر ٹو سامنے لایا جائے یعنی فرقہ وارانہ کارڈ۔ خدا کرے ایسا نہ ہو۔

[مضمون نگار نے یہ پیشین گوئی ۲۰۱۴ء میں کی تھی جو حرف بہ حرف ثابت ہورہی ہے: مدیر]

[بشکریہ 'ہم سب'، ۱۲ اگست ۲۰۱۷ء]

مسئلہ کشمیر: حقیقت پسندانہ حل

مولانا وحید الدین خاں

جولائی ۲۰۰۱ء کے آخر میں ایک ہفتہ کے لیے سوئزرلینڈ میں تھا۔ یہ سفر ایک انٹرنیشنل کانفرنس کی دعوت پر ہوا۔ وہ لوگ ہم کو سوئزرلینڈ کے مختلف مقامات پر لے گئے۔ اس طرح ہم کو بیشتر حصے کو دیکھنے کا موقع ملا۔ ہماری ٹیم میں ایک ۸۰ سالہ کشمیری خاتون بھی تھیں، انھوں نے جب سوئزرلینڈ کے حسن کو دیکھا تو وہ بے اختیار رونے لگیں اور ان کی زبان سے نکلا کہ "ہمارا کشمیر بھی ایسا ہی تھا مگر اب تباہ ہو چکا ہے۔"

کشمیر کو کس نے تباہ کیا، کشمیر کی تباہی کی ذمہ دار کوئی حکومت نہیں۔ اس کی ذمہ داری تمام تر ان لیڈروں پر ہے جنھوں نے اپنی پُر جوش تحریر وتقریر سے کشمیری نوجوانوں کو بھڑکایا اور انھیں تباہ کن جنگجوئی کے راستے پر ڈال دیا۔ یہ لیڈر اگر کشمیری نوجوانوں کو تعلیم اور تعمیر کے راستے پر ڈالتے تو آج کشمیر شاید سوئزرلینڈ سے بھی بہتر ہوتا، مگر نااہل لیڈروں کی نااہل رہنمائی نے کشمیر کو اتنا بڑا نقصان پہنچایا ہے جس کی تلافی کے لیے شاید ایک صدی کی مدت بھی ناکافی ہو۔

۱۹۱۷ء کا واقعہ ہے۔ برٹش امپائر نے فلسطین کی تقسیم کا ایک فارمولا بنایا۔ یہ عام طور پر بالفور ڈیکلریشن کے نام سے مشہور ہے۔ یہ تقسیم واضح طور پر عربوں کے حق میں تھی۔ اس تقسیم میں فلسطین کا ایک تہائی سے کم حصہ اسرائیل کو دے دیا گیا اور اس کا دو تہائی سے زیادہ حصہ عربوں کے لیے خاص کیا گیا۔ اس کے مطابق یروشلم کا پورا شہر اور بیت المقدس کا پورا علاقہ عربوں کو ملا تھا۔ مگر اس وقت کی مسلم قیادت نے اس کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ ایک عرب عالم نے حقیقت پسندی کا طریقہ اختیار کرتے ہوئے اس کو قبول کر لینے کی بات کہی تو اس پر عرب مفاد سے غداری کا الزام لگایا گیا۔ وہ شخص یہ شعر کہہ کر مر گیا:

سیعلم قومی اننی لا اغشهم

و ممها استطال اليل فالصبح و اصل

(یعنی عنقریب میری قوم جان لے گی کہ میں نے اس کو دھوکہ نہیں دیا اور رات خواہ کتنی لمبی ہو جائے،

صبح بہر حال آ کر رہتی ہے۔)

اس وقت کی مسلم قیادت، عرب قیادت اگر حقیقت پسندی کا طریقہ اختیار کرتی اور ابتدائی مرحلہ میں جو کچھ اس کو مل رہا تھا، اس کو لے کر وہ اپنی ساری کوشش تعمیر وترقی کے کام میں لگا دیتی تو آج فلسطین کے عرب مسلمانوں کی حالت وہاں کے یہود سے بدرجہا بہتر ہوتی مگر غیر حقیقت پسندانہ انداز اختیار کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسطینیوں کے حصے میں تباہی کے سوا کچھ نہ آیا۔

ٹھیک یہی معاملہ جموں اور کشمیر میں بھی پیش آیا ہے۔ کشمیری قیادت اور پاکستانی قیادت دونوں اس معاملہ میں بدترین نااہلی کا شکار ہوئی ہیں۔ واقعات بتاتے ہیں کہ کشمیر کا موجودہ مسئلہ خود کشمیر کے قائدین اور پاکستان کے مسلم قائدین کی نادانیوں کے نتیجہ میں پیش آیا نہ کہ کسی ظلم یا سازش کے نتیجہ میں۔

اگر پاکستان کی قیادت حقیقت پسندانہ رویہ اختیار کرتے ہوئے جونا گڑھ اور حیدرآباد کی مدعی نہ بنتی جو پاکستان کو سرے سے ملنے والا ہی نہ تھا تو کشمیر کا معاملہ کبھی سنگین نہ بنتا۔ اس کا فیصلہ نہایت آسانی کے ساتھ پاکستان کے حق میں ہوجاتا۔ مگر پاکستانی قائدین کی دوطرفہ دوڑ کا نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں میں سے کوئی بھی ان کے حصے میں نہ آیا۔ یہاں میں خود اسلسلے میں پاکستان کے دو حوالے نقل کروں گا۔

اس سلسلہ میں پہلا حوالہ چودھری محمد علی کا ہے۔ وہ ۱۹۵۵-۵۶ء میں پاکستان کے پرائم منسٹر تھے، اس سے پہلے وہ لیاقت علی خان کی حکومت میں منسٹر کی حیثیت سے شریک تھے۔ پاکستان کے حالات پر ان کی ضخیم انگریزی کتاب چھپی ہے جس کا نام 'ایمرجنس آف پاکستان' (Emergence of Pakistan) ہے۔ اس کتاب میں لکھتے ہیں کہ تقسیم کے بعد جونا گڑھ کے مسلم نواب نے پاکستان کے ساتھ اپنی ریاست کا الحاق کرلیا جب کہ جونا گڑھ میں ہندوؤں کی اکثریت تھی۔ انڈیا نے اس الحاق کو نہیں مانا اور پولیس ایکشن کے ذریعہ ریاست جونا گڑھ پر قبضہ کرلیا، اس کے بعد دہلی میں ایک میٹنگ ہوئی۔

اس میٹنگ میں ہندوستان کی طرف سے جواہر لال نہرو اور سردار پٹیل شریک تھے اور پاکستان کی طرف سے نواب علی خان اور چودھری محمد علی نے شرکت کی۔ مصنف لکھتے ہیں کہ سردار پٹیل اگرچہ پاکستان کے سخت دشمن تھے مگر وہ نہرو سے زیادہ حقیقت پسند تھے۔ دونوں ملکوں کے وزرائے اعظم کے درمیان ایک گفتگو ہوئی جس میں پٹیل اور میں دونوں موجود تھے، لیاقت علی خان نے کشمیر اور جونا گڑھ کے معاملہ میں انڈیا کے متضاد رویہ پر تفصیلی کلام کیا۔ انھوں نے کہا کہ جونا گڑھ کو وہاں کے حکمران کے پاکستان سے الحاق کے باوجود اگر انڈیا کا حصہ ہے، کیوں کہ وہاں کی اکثریت ہندو ہے تو کشمیر اپنی مسلم اکثریت کے باوجود کیسے اور کیوں کر انڈیا کا حصہ بن سکتا ہے، صرف اس لیے کہ وہاں کے ہندو حکمرانوں نے انڈیا کے ساتھ ایک مشروط الحاق کے کاغذات پر دستخط کردیے، اگرچہ جونا گڑھ کے الحاق کی دستاویز جس پر ہواں کے مسلم حکمران نے دستخط کیے ہیں کے مقابلے میں اگر جونا گڑھ میں وہاں کی عوام کی خواہش اہمیت رکھتی ہے تو یہ اصول کشمیر کے لیے بھی ہونا چاہیے۔ انڈیا

کشمیر اور جوناگڑھ دونوں کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔

جب لیاقت علی خان نے یہ بات کہی تو پٹیل اپنے آپ پر قابو نہ رکھ سکے اور پھٹ پڑے، انھوں نے کہا کہ تم جوناگڑھ کا موازنہ کشمیر سے کیوں کرتے ہو، حیدرآباد اور کشمیر کی بات کرو، اور ہم ابھی ایک تصفیہ تک پہنچ سکتے ہیں۔

> Why do you compare Junagadh with Kashmir? Talk of Hyderabad and Kashmir, and we could reach an agreement." Patel view at that time and even later was the Indian effort to retain muslim majority areas against the will of the people was a source not of strength but of weakness to India he felt that if Indian and Pakistan agreed to let Kashmir go to Pakistan and Hyderabad to India, the problem of Kashmir and Hyderabad could be solved peacefully and to the mutual advantages of India Pakistan.

اس سلسلے میں دوسری مثال وہ ہے جو پاکستان کے ایک معروف لیڈر سردار شوکت حیات خان کی کتاب میں ملتی ہے۔ ان کی کتاب لاہور سے اردو میں 'گم گشتہ' کے نام سے ۶۰ صفحات پر چھپی ہے۔ اس کتاب کا انگریزی نام ہے؛ 'The Nation that lost it's soul'۔ یہاں اس کتاب کا اقتباس نقل کیا جاتا ہے:

> بعد میں کشمیر پر حملہ کے دوران جب ماؤنٹ بیٹن لاہور آیا۔ ایک ڈنر جس میں لیاقت، گورنر مودی اور پنجاب کے چار وزیر موجود تھے، لارڈ ماؤنٹ نے پٹیل کا پیغام پہنچایا۔ پٹیل ہندوستان کی ایک طاقتور شخصیت تھا۔ اس کا پیغام تھا کہ اس اصول کی پابندی کی جائے جو کانگریس اور مسلم لیگ کے مابین ریاستوں کے بارے میں طے پایا تھا۔ وہ یہ کہ ریاست اپنے باشندوں کی اکثریت اور سرحدوں کے ساتھ ملاپ کی بنا پر پاکستان یا ہندوستان کے ساتھ الحاق کریں گی۔ پٹیل نے کہا کہ پاکستان کشمیر لے لے اور حیدرآباد دکن کا مطالبہ چھوڑ دے، جہاں پر ہندو آبادی کی اکثریت تھی اور جس کا پاکستان کے ساتھ زمینی یا سمندری ذریعے سے کوئی اتصال بھی نہ تھا۔ پیغام دینے کے بعد ماؤنٹ بیٹن گورنمنٹ ہاؤس میں آرام کرنے چلا گیا۔ میں کشمیر آپریشن میں مکمل نگراں تھا۔ میں نے لیاقت علی کے پاس جا کر انھیں تجویز دی کہ ہندوستان کی فوج کشمیر میں داخل ہو چکی ہے۔ ہم قبائلیوں کی مدد سے اس کو باہر نکالنے اور کشمیر کو اپنے ساتھ ملانے میں کامیاب نہیں ہوسکیں گے۔ یہاں تک کہ ہماری اس وقت کی فوج بھی اس وقت کی کامیابی کے حصول میں شاید مددگار ثابت نہ ہو سکے گی۔ لہٰذا ہمیں پٹیل کی پیشکش کو ٹھکرانا نہیں چاہیے۔ نواب زادہ نے میرے جانب مڑ کر کہا، سردار صاحب کیا میں پاگل ہو گیا ہوں کہ میں کشمیر کے پہاڑوں اور ٹیلوں کے بدلے ریاست حیدر

آباد دکن کو چھوڑ دوں جو پنجاب سے بھی بڑی ریاست ہے۔
لیاقت علی خان کے اس ردعمل کو دیکھ کر میں سُن ہوگیا کہ ہمارا وزیر اعظم ملکی جغرافیہ سے اتنا بے خبر ہے۔ اس کی ذہانت کا یہ معیار کہ وہ حیدرآباد دکن کو کشمیر پر ترجیح دے رہا ہے۔ یہ تو احمقوں کی جنت میں رہنے والی بات ہے۔ حیدرآباد کا حصول ایک سراب تھا جب کہ کشمیر مل رہا تھا۔ کشمیر کی پاکستان کے ساتھ اہمیت سے وہ قطعی واقف نہیں تھے، چنانچہ احتجاج کے طور پر میں نے کشمیر آپریشن کی نگرانی سے استعفیٰ دے دیا۔

پاکستانی لیڈروں کے مذکورہ بیانات کو اگر درست مان لیا جائے تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ کشمیر کا مسئلہ مکمل طور پر ایک طرفہ طور پر خود مسلم قیادت کا پیدا کیا ہوا ہے، کسی اور کا نہیں۔

واقعات بتاتے ہیں کہ پاکستان کا سیکولر طبقہ کشمیر کے معاملہ میں انڈیا کے ساتھ ایڈجسٹمنٹ کی پالیسی اختیار کرنے پر ذہنی طور پر راضی ہے مگر وہاں کا اسلامسٹ گروپ اس معاملہ میں ان کے خلاف عقب لشکر (Rearguard) کا کردار ادا کر رہا ہے۔ اس نے پُر جوش تقریریں کرکے اس معاملہ کو اتنا زیادہ جذباتی بنا دیا ہے کہ اب پاکستان کے بہت سے لوگ یہ سمجھنے لگے ہیں کہ ہم سری نگر تک پہنچیں یا نہ پہنچیں مگر اس راہ میں لڑ کر جنت تک ضرور پہنچ سکتے ہیں، اس طرح پاکستان کا اسلامسٹ گروپ ایڈجسٹمنٹ (Adjustment) کی پالیسی اختیار کرنے میں ایک مستقل رکاوٹ بن گیا ہے، جب کہ تاریخ کا تجزیہ بتاتا ہے کہ ایڈجسٹمنٹ کی پالیسی ہی کسی قوم کے لیے کامیابی کا واحد ذریعہ ہے۔

اب انڈیا کو لیجیے۔ انڈیا کا فنڈامنٹلسٹ طبقہ بھی اپنے حالات کے اعتبار سے وہی منفی کردار ادا کر رہا ہے جو پاکستان کا اسلامسٹ طبقہ اپنے حالات کے لحاظ سے ادا کر رہا ہے۔ مذہبی فنڈامنٹلزم عین اپنی فطرت کی بنا پر اپنے آپ کو برحق سمجھنے (Self righteousness) کا مزاج پیدا کرتا ہے۔ اس مزاج کا مزید نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آدمی کے اندر انتہا پسندی اور کٹر پن کی نفسیات پیدا ہوجاتی ہے، ایسے لوگوں کا حال یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے آپ کو جانتے ہیں، دوسروں کو نہیں جانتے۔ وہ اپنے آپ کو ہر حال میں درست اور دوسروں کو ہر حال میں نادرست سمجھتے ہیں۔ وہ صرف اپنے آپ کو رعایت کا مستحق سمجھتے ہیں، دوسروں کو رعایت کرنا ان کی فہرست اخلاق میں شامل نہیں ہوتا۔

آزادی کے بعد ہندوستان کی تاریخ میں اس فنڈامنٹلسٹ کردار کی مثالیں کثرت سے پائی جاتی ہیں۔ یہاں ہم کشمیر کے تعلق سے اس معاملہ کی ایک مثال نقل کریں گے۔ حکومت ہند کی دعوت پر پاکستان کے صدر جنرل پرویز مشرف نے انڈیا کا دورہ کیا۔ وہ ۱۴ جولائی ۲۰۰۱ء کی صبح کو یہاں آئے اور ۱۶ جولائی ۲۰۰۱ء کی رات کو واپس گئے، اس دوران دہلی اور آگرہ میں ان کی ملاقاتیں انڈیا کے لیڈروں سے ہوئیں۔ ابتدا میں بظاہر ملاقات کا یہ پروگرام بہت امید افزا تھا مگر بعد کو ایسی تلخی ہوئی کہ کوئی مشترکہ اعلان جاری کیے بغیر یہ چوٹی کانفرنس ختم

ہوگئی۔ دورہ ناکام ہوکر رہ گیا، اس ناکامی کا سبب کیا تھا؟ میرے نزدیک اس کا سبب ہمارے یہاں کے کچھ فنڈا منٹلسٹ لیڈروں کا بے لچک رویہ ہے، وہ مذکورہ ذہن کی بنا پر معتدل انداز میں پاکستانی صدر سے معاملہ نہ کر سکے اور چوٹی کانفرنس ناکام ہوکر رہ گئی۔

صدر پرویز مشرق جب ہندوستان آئے تو انھوں نے بہت سے ایسے اشارے دیے جس سے اندازہ ہوتا تھا کہ وہ مفاہمت اور مصالحت پر تیار ہیں۔ انھوں نے کہا کہ میں کھلے ذہن کے ساتھ یہاں آیا ہوں۔ دہلی میں اپنے آبائی مکان کی خصوصی زیارت کرکے انھوں نے تاثر دیا کہ میں اپنی پیدائش کے اعتبار سے ایک ہندوستانی ہوں، اس لیے فطری طور پر میرے دل میں ہندوستان کے لیے ایک نرم گوشہ موجود ہے۔ راشٹر پتی بھون، نئی دہلی کی پارٹی میں انھوں نے تقریر کوتے ہوئے کہا کہ کشمیر کے نزاع کا کوئی فوجی حل موجود نہیں:

"There is no military solution to the Kashmir dispute."

انھوں نے آگرہ کی کانفرنس میں اعتراف حقیقت (acceptance of reality) کی بات کہی۔ انھوں نے کہا کہ ہمیں زینہ بہ زینہ آگے بڑھنا ہوگا۔ وغیرہ۔

پاکستانی صدر کے اس قسم کے اشارے واضح طور پر یہ بتا رہے تھے کہ وہ مصالحانہ انداز اختیار کرنے کے لیے تیار ہیں۔ وہ کشمیر کے نزاعی مسئلہ کو ختم کرنے کا ارادہ لے کر آئے ہیں مگر ہماری لیڈرشپ اپنے مذکورہ فنڈا منٹلسٹ مزاج کی بنا پر پاکستانی صدر کے اشاروں کو کیش نہ کرسکی اور ایک تاریخ بنتے بنتے رہ گئی۔

پاکستان کا اسلامی گروپ اور انڈیا کا فنڈا منٹلسٹ گروپ دونوں کے عقیدے بظاہر ایک دوسرے سے الگ ہیں مگر عملی طور پر دونوں کا کیس تقریباً یکساں ہے۔ دونوں کا دعویٰ ہے کہ وہ اپنے اپنے ملکوں کے واحد نجات دہندہ ہیں۔ مگر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ دونوں گروہوں نے اپنے اپنے ملکوں کو جتنا نقصان پہنچایا ہے، اتنا نقصان شاید کسی اور گروہ نے نہیں پہنچایا۔

اس صورت حال کا مشترک سبب یہ ہے کہ دونوں اگر چہ اپنے اپنے اعتبار سے وطن کے خیر خواہ ہیں مگر اسی کے ساتھ دونوں ہی یکساں طور پر انتہا پسند ہیں؛ اور انتہا پسندی کے ساتھ ایک گھر کو کامیابی کے ساتھ نہیں چلایا جا سکتا، پھر پورے ملک کو کس طرح انتہا پسندی کے ذریعہ کامیابی کے ساتھ چلایا جا سکتا ہے؟

کشمیر کے مسلمان اپنے نادان لیڈروں کی غلط رہنمائی کے نتیجہ میں اپنے لیے پہلا موقع کھو چکے ہیں۔ تاہم اب بھی دوسرا موقع ان کے لیے موجود ہے۔

زندگی نام ہے دوسرے موقع (Second Chance) کو استعمال کرنے کا۔ یہ تاریخی حقیقت کشمیر کے بارے میں اتنا ہی درست ہے جتنا دوسرے ملکوں کے بارے میں۔ مثلاً انڈیا کے لیے پہلا موقع یہ تھا کہ آزادی کے بعد وہ ایک متحد ہندوستان کی صورت میں دنیا کے نقشہ پر ابھرے، مگر یہ پہلا موقع اس کے لیے مقدر نہ ہوسکا۔ اس کے بعد یہاں کے لیڈروں نے دوسرے ملے ہوئے موقع کو استعمال کیا اور اب انڈیا نہایت تیزی

کے ساتھ ایک طاقتور اور ترقی یافتہ ملک کی صورت میں ابھر رہا ہے۔ یہی معاملہ پاکستان کے ساتھ پیش آیا۔ پاکستانی لیڈروں کا پہلا خواب یہ تھا کہ مغربی پاکستان دونوں کے مجموعہ کی صورت میں وہ ایک بڑا ملک بنائیں مگر ۱۹۷۲ء میں یہ پہلا موقع ان کے لیے ختم ہوگیا۔ اس کے بعد انھوں نے دوسرے حاصل شدہ موقع کو استعمال کیا۔ اب پاکستان مسلم دنیا کے ایک اہم ملک کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔ یہی معاملہ کسی نہ کسی صورت میں دنیا کے ہر ملک کے ساتھ پیش آیا۔ ہر ملک نے کسی صورت میں پہلا موقع کھویا ہے مگر دوسرے موقعے کو استعمال کر کے اس نے دوبارہ نئی زندگی حاصل کر لی ہے۔

یہی معاملہ کشمیر کا ہے۔ کشمیر کے لیڈروں نے ۱۹۴۷ء سے پہلے کشمیر کے بارے میں ایک سیاسی خواب دیکھا تھا۔ یہ گویا ان کے لیے پہلا موقع تھا مگر ۱۹۴۷ء میں یہ پہلا موقع ان سے کھویا گیا۔ اب کشمیر کے لوگوں کے لیے صحیح اور ممکن طریقہ یہ ہے کہ وہ دوسرے موقعے کو استعمال کرتے ہوئے کشمیر کی نئی تعمیر کریں۔

کشمیری لیڈر کشمیر کو آزاد کشمیر کی صورت میں دیکھنا چاہتے تھے۔ بظاہر یہ ناممکن نہ تھا۔ مگر ۱۹۴۷ء کے بعد حالات میں جو فیصلہ کن تبدیلی ہوئی ہے، اس نے اب اس کو ناممکن بنا دیا ہے کہ ہند کے نقشہ میں 'آزاد کشمیر' کے نام سے کوئی 'مستقل ملک' بنے۔ اب حالات کے اعتبار سے جو ممکن ہے، وہ صرف ایک ہے اور وہ یہ کہ دستور ہند کی دفعہ ۳۷۰ کے مطابق وہ انڈیا کا ایک حصہ بنے۔ کشمیری لیڈر اب تک ناممکن کی سیاست چلا رہے تھے۔ اب انھیں حقائق کا اعتراف کرتے ہوئے ممکن کی سیاست چلانا چاہیے جو بر وقت ان کے لیے قابل حصول ہے۔

کشمیر کے بارے میں پاکستان اگر اعتراف حقیقت کی پالیسی اختیار کر لے تو یہ پاکستان کے لیے کوئی نئی چیز نہ ہوگی۔ اس سے پہلے وہ بنگلہ دیش (سابق مشرقی پاکستان) کے بارے میں اعتراف حقیقت کی یہی پالیسی اختیار کر چکا ہے، ایسی حالت میں پاکستان کے لیے اس معاملہ میں کوئی عذر باقی نہیں رہتا۔

امن کے ساتھ آپ ابدی طور پر رہ سکتے ہیں مگر جنگ آپ ابدی طور پر نہیں لڑ سکتے، کشمیر کے لیڈروں کو شاید اس آزمودہ تاریخی حقیقت کا علم نہیں۔ وہ اپنی بے نتیجہ جنگ کو مسلسل طور پر جاری رکھے ہوئے ہیں۔ یہاں تک کہ بے نتیجہ جنگ اب خودکش بم باری کی حد تک پہنچ چکی ہے۔ ان لوگوں کو معلوم نہیں کہ خودکش بمباری کا طریقہ جاپان نے دوسری عالمی جنگ میں ان کے مقابلہ میں ہزار گنا زیادہ پیمانہ پر استعمال کیا مگر وہ مکمل طور پر ناکام رہا۔ دنیا میں کبھی کوئی بادشاہ بھی کسی جنگ کو ابدی طور پر جاری نہ رکھ سکا، پھر کشمیر کے کمزور عوام کس طرح اس بے نتیجہ جنگ کو ابدی طور پر جاری رکھ سکتے ہیں۔ آخر کار جو کچھ ہونے والا ہے، وہ کشمیر کے جنگجو تھک جائیں گے اور مجبورانہ طور پر اپنی جنگ کو ختم کر دیں۔ مگر صحیح یہ ہوگا کہ کشمیر کے لوگ دانشمندی کا طریقہ اختیار کرتے ہوئے خود اپنے فیصلہ کے تحت اس تباہ کن جنگ کا خاتمہ کر دیں۔

کشمیر کے ایک تعلیم یافتہ مسلمان سے بات ہوئی۔ میں نے کہا کہ ''کشمیر میں سب سے زیادہ جس چیز کی ضرورت ہے، وہ امن ہے۔'' انھوں نے کہا کہ ''ہم بھی امن چاہتے ہیں مگر کون سا امن؟ امن وہ ہے جس کے

ساتھ انصاف ملے، جس امن کے ساتھ انصاف شامل نہ ہو، وہ صرف ظالموں کے لیے مفید ہے نہ کہ مظلوموں کے لیے۔'' میں نے کہا، ''یہ سب سے زیادہ سنگین غلط فہمی ہے جس میں تمام دنیا کے مسلم رہنما مبتلا ہیں۔ امن کی تعریف عدم جنگ (absence of war) سے کی جاتی ہے اور یہ بالکل صحیح تعریف ہے۔ امن کبھی انصاف کے لیے نہیں ن ہوتا۔ امن صرف اس لیے ہوتا ہے کہ انصاف کے حصول کی کوشش کے لیے کارگر فضا حاصل ہوسکے۔ یہی عقل کے مطابق بھی ہے اور یہی اسلام کے مطابق بھی۔

پیغمبرؐ اسلام نے جب حدیبیہ کا امن معاہدہ کیا تو اس میں آپ کو صرف امن ملا تھا، انصاف نہیں ملا تھا۔ البتہ جب امن کے ذریعہ معتدل حالات پیدا ہوئے تو آپؐ نے ان حالات میں عمل کرکے بعد کو انصاف بھی حاصل کرلیا۔ انصاف ہمیشہ امن کے بعد حاصل شدہ مواقع کو استعمال کرنے سے ملتا ہے نہ کہ براہ راست طور پر خود امن سے۔

کشمیر کی متشددانہ تحریک کے رہنماؤں سے بات کی جائے تو وہ ہمیشہ اور یکساں طور پر ایک بات کو دہراتے ہوئے نظر آتے ہیں؛ وہ یہ کہ ہم صرف یہ چاہتے ہیں کہ اقوام کی تجویزوں کی روشنی میں ہمارے معاملہ کا فیصلہ کیا جائے۔ بالفاظ دیگر یہ کہ کشمیر میں referendom کرایا جائے۔ قانونی یا منطقی طور سے اس بات کا بے وزن ہونا اس وقت ساری دنیا کو معلوم ہوگیا جب اقوام متحدہ کے سکریٹری جنرل کوفی عنان نے اپنے ایک دورہ کے درمیان اسلام آباد میں یہ اعلان کیا کہ کشمیر کے بارے میں اقوام متحدہ کا ریزولیشن اب غیر متعلق (irrelevant) ہوچکا ہے۔

قومی تحریک میں ہمیشہ فیصلہ کن چیز عملی حقائق ہوتے ہیں۔ اس بنا پر قومی تحریک میں ہمیشہ لچک اور ایڈجسٹمنٹ کی گنجائش رہتی ہے مگر جہاد ایک مذہبی عقیدہ کی بات ہے۔ جب کسی معاملہ کو جہاد کا معاملہ قرار دے دیا جائے تو اس سے وابستہ لوگوں میں لچک اور ایڈجسٹمنٹ کا مزاج ختم ہوجاتا ہے، کیوں کہ جہاد کے بارے میں ان کا عقیدہ یہ بتاتا ہے کہ اگر تم اس راہ میں کچھ حاصل نہ کرسکو تب بھی اس میں جان دینا ہی تمھاری کامیابی ہے کیوں کہ جہاد کا راستہ میں مر کر تم سیدھے جنت میں پہنچ جاؤ گے۔

یہ طریقہ جس کو میں مثبت اسٹیٹ کوازم (Positive Status Quoism) کہتا ہوں، یہی عقل کے مطابق ہے۔ یعنی (جب آئیڈیل کا حصول ممکن نہ ہو تو پریکٹیکل پر راضی ہوجانا، خود اسلام کی تعلیم بھی یہی ہے۔ چنانچہ قرآن میں یہ حکم دیا گیا، الصلح خیر النسا۔ ۱۲۸) نزاعی معاملات میں سب سے بہتر اور مفید پالیسی سمجھوتہ کی پالیسی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ اختلافی مواقع پر ٹکراؤ کا طریقہ چھوڑ کر مصالحت کا طریقہ اختیار کرنا۔

اسٹیٹس کو (Status Quo) کو مانتے ہوئے تعلقات کو مستقل بنیاد پر استوار کرنے کی یہ تجویز کوئی نئی نہیں۔ جواہر لال نہرو کے زمانے میں دونوں طرف حکومتیں مبینہ طور پر اس تجویز پر راضی ہوچکی تھیں۔ حتیٰ کہ شیخ محمد عبداللہ دونوں کے بیچ میں ایک درمیانی آدمی کے طور پر پاکستان پہنچ چکے تھے مگر نہرو کی اچانک موت سے اس

تاریخ ساز منصوبہ پر عمل درآمد نہ ہوسکا۔ (Hindustan Times, June 18, 2001)

پاکستان اگر ایسا کرکے کشمیر کے بارے میں صورت موجودہ (Status Quo) پر رضامند ہوکر اس کو مستقبل بندوبست کے طور پر قبول کرلے تو اس میں پاکستان کا یا وسیع تر معنوں میں ملت مسلمہ کا کوئی نقصان نہیں۔ کشمیر کا علاقہ پاکستان جدا ہونے کے بعد بھی بدستور ایک مسلم خطہ کے طور پر اپنی جگہ باقی رہے گا۔ پھر اس میں آخر نقصان کی کیا بات؟ مزید یہ کہ برصغیر ہند کے جو مسلمان انڈیا سے جڑے ہیں، وہ آج پاکستان اور بنگلہ دیش کے مسلمانوں سے زیادہ بہتر حالت میں ہیں۔

اصل یہ ہے کہ جب بھی کوئی فرد یا قوم کام کرنا چاہے تو اس وقت پیشگی حالات کے نتیجہ میں ایک عملی صورت حال (Status Quo) موجود رہتی ہے۔ اب سوچنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ پہلے موجودہ صورت حال (Status Quo) کو بدلا جائے تاکہ عمل کرنے کے راستے پیدا ہوں۔ دوسرے یہ کہ موجودہ صورت حال کو اپنے حال پر چھوڑتے ہوئے بقیہ ممکن میدانوں میں اپنا عمل جاری کرنا۔

کشمیر کے مسلمانوں کو فطری طور پر کئی پلس پوائنٹ حاصل ہیں جن پر انھوں نے غالباً ابھی تک غور نہیں کیا۔ انھیں میں سے ایک یہ ہے کہ انڈیا کے ساتھ مل کر وہ دنیا کے سب سے بڑے مسلم ملک کی حیثیت حاصل کرسکتے ہیں؛ نہ صرف پاکستان اور بنگلہ دیش سے زیادہ بلکہ کسی بھی دوسرے مسلم ملک سے زیادہ۔ یہ کشمیری مسلمانوں کا ایک ایسا پلس پوائنٹ ہے جس کو اگر وہ شعوری طور پر جان لیں تو وہ زندگی کی سب سے بڑی نعمت حاصل کرسکتے ہیں؛ یعنی اعتماد اور بلند حوصلہ اور احساس کمتری سے مکمل طور پر پاک ہونا۔

کشمیری مسلمانوں کی موجودہ نفسیات یہ ہے کہ وہ ہر ایک سے بیزار ہوچکے ہیں۔ وہ بے اعتمادی کی فضا میں جی رہے ہیں۔ ان کو اس بے اعتمادی کی فضا سے نکالا جائے اور انھیں حوصلہ اور اعتماد پر کھڑا کرنے کی کوشش کی جائے۔

ضروری بات یہ ہے کہ وہ مفروضات کی دنیا سے نکلیں اور عملی حقائق کی دنیا میں جینا شروع کریں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ ان کے نااہل لیڈروں نے انھیں جن خوش فہمیوں میں مبتلا کیا تھا اور انھیں سے وہ باہر آئیں۔ وہ حالات موجودہ سے ہم آہنگی کا طریقہ اختیار کرتے ہوئے اپنی تعمیر کا نیا منصوبہ بنائیں۔

حالات کا فیصلہ ہے کہ وہ آزادانہ طور پر یہ جرأت مندانہ فیصلہ کریں کہ تقدیر نے ان کو انڈیا کا ایک حصہ بنا دیا ہے اور اب ان کے لیے اس کے سوا کوئی ممکن صورت نہیں کہ وہ خوش دلی کے ساتھ تقدیر کے فیصلہ کو قبول کرلیں۔

مزید یہ کہ ان کے لیے یہ برائی نہیں ہے، وہ یقینی طور ان کے لیے ہر اعتبار سے خیر کی حیثیت رکھتی ہے۔ انڈیا ایک بڑا ملک ہے، یہاں آزادی اور جمہوریت ہے، یہاں تقریباً پچاس کروڑ کی تعداد میں ان کے ہم مذہب مسلمان رہتے ہیں۔ برصغیر ہند کے تمام بڑے اسلامی ادارے انڈیا میں قائم ہیں، انڈیا میں اس علاقے کے

مسلمانوں کی ہزار سالہ تاریخ کے نقوش موجود ہیں جو اس علاقے کے مسلمانوں کو زندگی کا حوصلہ دیتے ہیں۔ میں نے کشمیر کے حوالے سے 'الجمعیۃ ویکلی' میں لکھا تھا: ''اپنا حق وصول کرنے کا وقت وہ ہوتا ہے جب فیصلے کا سرا اپنے ہاتھ ہو، مگر ہمارے لیڈر اس وقت ہوش میں آتے ہیں جب ان کا کیس اخلاقی کیس بن چکا ہو۔''

۱۹۴۷ء میں کشمیری اس پوزیشن میں تھے کہ حقیقت پسندی اختیار کرتے تو اپنا فیصلہ خود اپنی مرضی کے مطابق کر سکتے تھے مگر انھوں نے فیصلے کے وقت کو غیر حقیقت پسندانہ خوابوں میں کھو دیا۔ اب جب کہ فیصلے کا سرا ان کے ہاتھ سے نکل چکا ہے تو وہ چیخ پکار کرتے ہیں، حالاں کہ اب ان کی چیخ و پکار کی حیثیت محض اخلاقی دہائی ہے اور اخلاقی دہائی اس دنیا میں کوئی وزن نہیں رکھتی مگر قومی معاملات میں جب فیصلے کا سرا ایک بار ہاتھ سے نکل گیا تو وہ مسئلہ بے حد پیچیدہ ہو جاتا ہے، پھر تو زمین و آسمان کی نئی کروٹیں ہی اس کو بدل سکتی ہیں۔ قومی قیادت ایک ایسا کام ہے جو ان لوگوں کے کرنے کا ہے جو حال کے اندر مستقبل کو دیکھ سکیں۔ باقی وہ لوگ جن کی نگاہیں صرف ماضی اور حال تک جاتی ہوں، مستقبل انھیں صرف اس وقت نظر آئے گا جب وہ واقعہ بن کر ان کے اوپر ٹوٹ پڑا ہو۔ ایسے لوگ قوموں کی قیادت نہیں کر سکتے۔ البتہ اپنے غیر دانشمندانہ اقدامات سے قوموں کو مسائل میں الجھانے کا فرض ضرور انجام دے سکتے ہیں۔ (الجمعیۃ ویکلی، نئی دہلی، ۱۴ جون ۱۹۶۸ء، صفحہ ۴) کشمیریوں کے لیے وہ آخری وقت آ گیا ہے کہ وہ اپنے لیڈروں سے اوپر اٹھ کر پورے معاملہ پر از سر نو غور کریں، لیڈروں کے الفاظ کی روشنی میں نہیں، بلکہ حقائق کی روشنی میں اپنی تعمیر نو کا نقشہ بنائیں، اس کے سوا ان کی کامیابی کی کوئی صورت نہیں۔

دریا کا سامنا چٹان سے ہو تو وہ اپنا راستہ بدل کر آگے بڑھ جاتا ہے مگر نادان انسان چاہتا ہے کہ وہ چٹان توڑ کر اپنا راستہ بنائے، خواہ اس کا نتیجہ یہ ہو کہ اس کا سفر ہی ہمیشہ کے لیے رک جائے۔

ضرورت ہے کہ اب کشمیر کے عوام و خواص جنگجوئی کے راستے کو مکمل طور پر ہمیشہ کے لیے چھوڑ دیں، وہ پُر امن تعمیر کے طریقے کو اختیار کر لیں۔ اگر کشمیر کے لوگ حقیقی فیصلہ کے ساتھ اس تعمیری راستے کو اختیار کر لیں تو وہی وقت ہوگا کہ کشمیر کی وادیوں میں ہر طرف آواز سنائی دے: 'جاگ اٹھا کشمیر'

[بشکریہ سہ ماہی 'بے لاگ'، سری نگر، ۲۰۱۶ء]

اسلامی جمہوریہ پاکستان

ہندوستان کی مسلم اقلیت کے لیے اپنے علیحدہ وطن کا تصور مسلمان دانشوروں، جاگیرداروں اور چھوٹے سے کاروباری طبقے کی طرف سے ۱۹۳۰ء میں منظر عام پر آیا۔ اسلامی قوانین پر مبنی اسلامی ریاست کے قیام سے زیادہ یہ خیال جمہوری مسلم ریاست قائم کرنے پر مبنی تھا۔

'تقسیم کرو اور حکمرانی کرو' کے اس بڑے کھیل میں سب سے زیادہ نقصان ہندوستانی مسلمانوں کا ہوا۔ اسلام کے نام پر انھیں تین حصوں میں تقسیم کر کے ایک دوسرے کاٹ ڈالا گیا۔ ستم ظریفی یہ ہے کہ یہ تقسیم اتحاد کے نام پر کی گئی۔

آج جنوبی ایشیا کے پندرہ کروڑ مسلمان پاکستان میں، ۱۴ کروڑ بنگلہ دیش میں اور ۱۶ کروڑ ہندوستان میں رہ رہے ہیں۔ اس کے باوجود ۱۹۳۰-۱۹۴۰ء کی دہائی میں مسلمانوں کی تقسیم کی تحریک، جس نے مسلمانوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا کی صفائیاں پیش کرنے اس تباہی کو فتح گردانتے ہیں۔

تحریک پاکستان: سیکولر یا مذہبی جدوجہد؟

فرح ضیا

ترجمہ: علی عباس

محمد علی جناح نے گیارہ اگست ۱۹۴۷ء کو دستور ساز اسمبلی سے خطاب میں نئی ریاست کے نظم ونسق اور سیاسی ڈھانچے کے حوالے سے اپنی فکر کا کھل کر اظہار کر دیا تھا، لیکن اس کے باوجود ملک کے وہ مذہبی حلقے، جنھوں نے قیامِ پاکستان کی مخالفت کی تھی، مسلم لیگ کی قیادت اور قائداعظم کے ان بیانات کا حوالہ دیتے رہے، جن سے ان کے پاکستان کو مذہبی ریاست بنانے کے مؤقف کی تائید ہوتی ہے۔ مصنفہ فرح ضیا نے اسی ابہام کی جانب اشارہ کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مسلم لیگ نے تحریکِ پاکستان کو عوامی تحریک بنانے کے لیے سیاسی وجوہات کی بنا پر مذہبی نعرہ لگایا تھا، تاکہ مسلم اشرافیہ کی حمایت حاصل کی جاسکے۔ وہ مزید لکھتی ہیں کہ اگرچہ 'قائداعظم' نے پوری تحریک کے دوران کبھی 'سیکولر' کی اصطلاح استعمال نہیں کی تھی، تاہم ان کا دستور ساز اسمبلی سے خطاب اس اَمر کی دلیل ہے کہ وہ ایک سیکولر ریاست ہی چاہتے تھے۔

پاکستان کے بطور سیکولر ریاست تناظر کو سمجھنے کے لیے تحریک پاکستان کے دوران ہونے والے واقعات کا ازسرنو جائزہ لینا سودمند ہوگا کہ تقسیم سے قبل 'سیکولرازم' اور 'اسلامی ریاست' کی اصطلاحات کا کیا استعمال ہوتا رہا۔ قیادت کا طرزِ عمل، جس نے تحریک کو متشکل کیا اور اس کی رہنمائی کی، خاص طور پر جناح اور مذہبی جماعتوں کا کردار ہمیں تاریخ کی بہتر آگہی فراہم کرسکتا ہے، جو غیر معمولی طور پر مبہم رہی ہے۔ دوسری صورت میں ایسا نہیں ہوسکتا تھا۔ انڈیا میں مسلمانوں کے لیے الگ ملک کا قیام سادہ تصور نہ تھا۔ اسے متنازعہ 'دوقومی نظریۂ' کی بنیاد بننا تھا، جیسا کہ غیر متوقع طور پر واضح ہوا، یہ تصور انڈیا میں پیچھے رہ جانے والی مسلمان آبادی کی اکثریت یا جو پاکستان بنا، وہاں ہندو، سکھ اور عیسائی اقلیتوں کے ضمن میں کوئی رہنمائی فراہم نہیں کرسکتا تھا۔

پاکستان کی تاریخ اپنے رہنماؤں کی وجہ سے یکساں طور پر مسائل کا شکار تھی، جو یہ سمجھتے تھے کہ مسلمان ایک الگ قوم ہیں، وہ ایک قومی ریاست کے خواہاں تھے جہاں مسلمان اس قابل ہوں گے کہ اپنے سیاسی اور سماجی حقوق کا دفاع کریں۔ یہاں تحریک کے دوران مذہبی شناخت کی اہمیت اور جناح کے سیکولر طرز فکر، جس کا اظہار انھوں نے اپنی گیارہ اگست ۱۹۴۷ء کی تقریر میں کیا، یہ تقریر نوآموز ریاست کے نظم ونسق کے حوالے سے تھی، ان دونوں تصورات میں فطری تضاد تھا۔تحریک خود تاریخ کے مختلف ادوار سے گزری اور اس نے اختتام پر مذہبی شناخت بنائی، باوجود یہ کہ سیاسی ضروریات پیش نظر تھیں، اس نے صرف ان عناصر کی مدد کی، جنھوں نے پاکستان کو اسلامی ریاست بنانے کا پروپیگنڈا کیا تھا، جہاں سیکولرازم کے لیے کوئی جگہ نہیں تھی۔اس طرز فکر کے حامی اسکالرز نے جناحؒ کی گیارہ اگست کی تقریر کو'نمایاں تبدیلی' کے طور پر دیکھا۔

مورخ حمزہ علوی کا خیال ہے کہ سیکولرازم کے رَد نے محض مذہبی بنیاد پرستی کو مضبوط کیا اور''نیم خواندہ اور ہٹ دھرم ملاؤں نے ہماری سول سوسائٹی اور ریاست کو یرغمال بنا رکھا ہے۔'' اس کے ساتھ ہی وہ زور دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ تحریک پاکستان'' اپنے سیکولر نظریات سے وابستہ رہی۔'' انھوں نے دوسرے بہت سارے اہل علم کی طرح ہمیں یہ باور کروایا ہے کہ مذہبی قیادت نے بدترین طریقے سے تصور پاکستان کی مخالفت کی تھی اور تحریک کی سیکولر قیادت کے ساتھ غلط رویہ اپنایا تھا۔ چنانچہ کافر اعظم اور نا پاکستان کے خطابات جناح اور نئی ریاست کے لیے مخصوص تھے، اور یہ کسی اور کی جانب سے نہیں بلکہ مولانا مودودی کی زیر قیادت جماعت اسلامی کی جانب سے عطا کردہ تھا۔ جمعیۃ علماء ہند اور مجلس احرار بھی یکساں طور پر تصور پاکستان کی دشمن تھی۔

حمزہ علوی نے مسلم لیگ کی قیادت تعلیم یافتہ اور پیشہ ورانہ شعبوں سے وابستہ افراد کے ہاتھ میں ہونے کے بارے میں خاص طور پر بات کی ہے، جنھیں وہ 'تنخواہ دار' طبقہ کہتے ہیں اور یہ کس طرح 'اسلام' کے بجائے 'مسلمانوں' کی تحریک تھی۔اسے سیاسی بنیادوں پر منتظم کیا گیا تھا اور ایک اسلامی ریاست کے قیام کے لیے لیگ کے ایجنڈے اور مطالبات میں اسلامی نظریہ کو شامل کرنے کی تمام کوششوں کو فوری طور پر رد کر دیا جاتا تھا۔

یہ بہرطور سچ ہے کہ تحریک ایک سیاسی جدوجہد تھی جسے مذہبی رہنماؤں نے شروع نہیں کیا تھا، بلکہ سیکولر رہنما اس کے روحِ رواں تھے جو یہ نہیں چاہتے تھے کہ یہ ایک مذہبی ریاست بنے، بلکہ وہ ایک جدید، ترقی پسند ریاست بنانے کے خواہاں تھے لیکن سیاسی جدوجہد کی سیاسی ضروریات ہوتی ہیں۔اس وجہ سے ۱۹۴۵-۴۶ء کے انتخابات میں مسلم لیگ کا تاثر تبدیل ہوا اور عوامی تحریک بننے کے لیے مذہبی رہنماؤں اور جاگیرداروں سب کو خوش آمدید کہا گیا اور یہ عوامی تحریک انتخابات میں کامیابی کی اہل تھی۔اس کے رہنماؤں کی بعد ازاں ہونے والی تقریروں اور اس کے ساتھ ساتھ نئی ریاست کی نظریاتی ہیئت کے حوالے سے بھی تحریک کا یہ دور یقیناً ایک طرز فکر کا اظہار کرتا ہے۔

اس تناظر میں جناح کی شخصیت ایک سیکولر رہنما کے طور پر یا دوسری صورت میں عظیم بحث کا موضوع رہی ہے۔ باعث دلچسپ امر یہ ہے کہ دونوں نقطہ ہائے نظر کے اسکالرز جناح کی شخصیت کو اپنے انداز سے پیش کرنے کو یکساں طور پر آسان تصور کرتے ہیں۔ ایک ایسی ریاست جہاں اسلام کو سیکولرزم کی متحارب قوت کے طور پر پیش کیا جاتا رہا ہے، ان حقائق سے قطع نظر کہ تحریک بڑے پیمانے پر سیکولر تصورات سے منسلک رہی تھی اور مذہبی قوتوں نے نئے ملک کی مخالفت کی تھی۔ اس موضوع پر جناح کے شعوری ابہام نے صرف معاملات کو پیچیدہ بنایا ہے۔

سچائی یہ ہے کہ جناح کا معروضی تجزیہ مشکل ہے؛ خاص طور پر اس لیے کہ انھوں نے پوری تحریک کے دوران کبھی 'سیکولر' کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ پرویز ہود بھائی نے اپنے ایک اہم مضمون "Jinnah and Islamic State...Setting the Record Straight" میں یہ سوال اٹھایا ہے کہ آیا جناح مسلمانوں کی اکثریتی ریاست کے خواہاں تھے، یا اسلامی ریاست کا قیام ان کی ترجیح تھی۔ وہ کہتے ہیں کہ اس بیان کی وجہ سے کہ مسلمان اور ہندو ایک قوم کی حیثیت سے نہیں رہ سکتے، ''جناح نے مستقل ابہام پیدا کیا ہے۔'' اور انھوں نے ایسا سیاسی وجوہات ''زمینداروں، پیروں اور انڈیا کی مسلم اشرافیہ کے اتحاد کے لیے'' کیا۔

ظاہر ہے کہ انھوں نے ان کے زوال پذیر طرز فکر کو قبول نہیں کیا تھا اور حتمی تجزیے میں، پروفیسر ہود بھائی کے الفاظ میں ان کا بہرطور یہ خیال ہوگا ''کہ تقسیم سے پیدا ہونے والی ابتری کے بعد روشن خیال، سیکولر پاکستان کی بات ہوگی، اور اس وقت سیکولرازم کے ایشو کو اٹھانا غیر ضروری تھا۔''

قائد کی جانب سے مختلف اوقات میں اسلامی ریاست، مسلم اور شریعت کے الفاظ استعمال کرنے کی بابت، پروفیسر ہود بھائی، عائشہ جلال کا حوالہ دیتے ہیں، جو خبردار کرتی ہیں کہ انھیں 'درست تاریخی تناظر' میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔ وہ کہتی ہیں'' وہ شروع سے آخر تک ایک آئین ساز تھے، جنھوں نے اس وقت یہ دلیل دی تھی جب کم عمری کی شادیوں پر پابندی کے ایکٹ ۱۹۳۰ء پر بحث جاری تھی کہ اگر نام نہاد مذہبی اور عوامی اخلاقیات کے درمیان محاذ آرائی جاری ہے، تب اخلاقیات کو برتر ہونا ہے، مُلا یا کوئی مُلا نہیں۔ اس بنیادی ظاہری تاثر میں کوئی تبدیلی نہیں آئی، حتیٰ کہ انھوں نے اپنے آنے والے برسوں میں سیاسی وجوہات کی بنا پر موقع کی مناسبت سے اقدامات کیے۔ جب ان سے کہا گیا کہ وہ اس مسلم ریاست کے مستقبل کے آئینی ڈھانچے کے حوالے سے بات کریں، جس کا مطالبہ کر رہے ہیں، انھوں نے اصرار کیا کہ اس کا انحصار پاکستان کے لوگوں پر ہوگا کہ وہ فیصلہ کریں کہ وہ کیسی ریاست چاہتے ہیں، حتیٰ کہ انھیں یقین تھا کہ ان کا انتخاب جدیدیت کی حامل، جمہوری اور ترقی کی خواہاں ریاست ہوگا۔''

یہ شاید مشکلات کا شکار تاریخ کا معقول نتیجہ ہے کہ جناح جو کیبنٹ مشن پلان کے تحت ڈھیلے ڈھالے

وفاق کا قیام چاہتے تھے، یہ ایک ایسے ملک کے قیام پر منتج ہوا، جو زیادہ مرکزیت کا حامل ہے۔اور یقیناً مغربی تہذیب میں سب سے زیادہ رچے بسے رہنما نے یہ ملک بنایا، جس نے اسے سیکولر کہنے سے انکار کر دیا۔اس سے برعکس طرز فکر سے تعلق رکھنے والے رہنما اسے ایک یکسر مختلف ریاست بنانے کے قابل ہو گئے۔

[بشکریہ 'تجزیات آن لائن']

پاکستان: شناخت کی تلاش

مبارک علی

۱۹۴۷ء میں تقسیم کے بعد ہی سے پاکستان کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ یہ تھا کہ وہ ہندوستان کے مقابلہ میں اپنی علیحدہ شناخت کو کن بنیادوں پر تشکیل دے۔ ہندوستان کے مقابلہ میں پاکستان کو اپنی علیحدگی قائم کرنے میں کئی دشواریاں تھیں۔ سب سے پہلی مشکل تو یہ تھی کہ ملک کا ایک نیا نام تھا جس سے دنیا کے بہت سے لوگ ابھی واقف نہیں ہوئے تھے؛ دوسرے یہ کہ تہذیبی اور ثقافتی طور پر ہندوستان کو دنیا میں جو مقام ملا ہوا تھا، اور اس کی روایات اور رواداری کے بارے میں جو رومانوی تصورات اور خیالات لوگوں میں موجود تھے، پاکستان اس لحاظ سے اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا تھا، اس لیے ایک طرح سے پاکستان کو اپنی علیحدہ شناخت کو قائم کرنا ضروری تھا۔ دوسری صورت میں خطرہ یہ تھا کہ وہ ہندوستان کے دائرہ میں آ کر کہیں گمنام نہ ہو جائے یا اس کی حیثیت کم نہ ہو جائے یا اس کے سائے میں رہتے ہوئے اس کی کوئی شناخت ہی نہ ابھرے۔ لہٰذا ان حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے ابتدا ہی سے یہ کوشش ہوئی کہ اس نئے وجود میں آنے والے ملک کو ہندوستان کے مقابلہ میں ایک نئی شناخت اور ایک نئی شکل دی جائے۔

لہٰذا اولین مرحلہ میں پاکستان نے ضروری سمجھا کہ اس کی شناخت اسلامی ہو، جس کو دوقومی نظریہ کی مدد سے ایک مربوط شکل دی جائے، کیوں کہ دوقومی نظریہ بنیاد تھی جس پر پاکستان کے حصول کے لیے جدوجہد کی گئی تھی۔ اس کے پس منظر میں یہ خیال بھی کارفرما تھا کہ پاکستان کے دونوں حصوں کو یعنی مغربی اور مشرقی پاکستان کو 'اسلام' اور دوقومی نظریہ کی بنیاد پر ہی متحد اور ایک کر کے رکھا جا سکتا ہے۔

اس کے بعد دوسرے مرحلہ پر یہ کوشش کی گئی کہ وہ علاقے جو پاکستان کے حصے میں آئے، ان کو ہندوستان سے علیحدہ اور منفرد ثابت کیا جائے اور تاریخی طور پر انھیں ہندوستان سے علیحدہ کر کے نئی شناخت دی جائے۔ لہٰذا جغرافیائی طور پر اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ مغربی پاکستان شروع ہی سے برصغیر ہندوستان سے علیحدہ خطہ رہا ہے۔ اس لحاظ سے تاریخی طور پر بھی اس خطہ کی اپنی خصوصیات ہیں، ان وجوہات کی بنا پر پاکستان کا بحیثیت

ایک علیحدہ اور آزاد ملک کے وجود میں آنا، ایک جغرافیائی اور تاریخی حقیقت ہے۔ مغربی پاکستان کی حد تک اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی گئی، مگر مسئلہ مشرقی پاکستان کا تھا جس کو اس دائرہ میں لانا مشکل ہو رہا تھا۔ یہ مسئلہ اس وقت حل ہو گیا جب ۱۹۷۱ء میں بنگلہ دیش کا قیام عمل میں آیا اور وہ ایک آزاد ملک کی حیثیت اختیار کر گیا۔ اس کے بعد سے مغربی پاکستان صرف 'پاکستان' ہو گیا۔

۱۹۴۷ء سے ۱۹۷۱ء تک پاکستان مختلف سیاسی بحرانوں سے گزرا، خصوصیت کے ساتھ فوجی حکومتوں کی وجہ سے ریاست کا روایتی ڈھانچہ بدلا، جس کی وجہ سے بیوروکریسی اور سیاست دان متاثر ہوئے، انھیں اپنا کردار اور اپنے عمل کو نئی صورت حال میں بدلنا پڑا۔ پاکستان کے ابتدائی سالوں میں (۱۹۴۷ء-۱۹۵۸ء)، جب پاکستان کو ایک نئے ملک کی وجہ سے سیاسی، معاشی اور سماجی مشکلات کا سامنا تھا، اس دوران بیوروکریسی ایک طاقتور ادارے کی حیثیت سے ابھری، کیوں کہ اس کی طاقت کو چیلنج کرنے والی کوئی سیاسی قیادت نہیں تھی۔ ان حالات میں بیوروکریسی نے تمام اختیارات اپنے ہاتھ میں لے کر اپنی مراعات کو بڑھایا اور ملک کی انتظامیہ کو اپنے مفادات کے تحت چلایا لیکن جب ۱۹۵۸ء میں فوجی حکومت قائم ہوئی اور ملک میں مارشل لاء لگایا گیا تو فوج اور بیوروکریسی نے مل کر حکومت پر اقتدار کو مستحکم کیا۔ اس وقت تک ان دونوں اداروں کی روایات پر کولونیل ازم کی زبردست چھاپ تھی۔ لہٰذا ان کے کردار اور خیالات میں سیکولر نظریات حاوی تھے جس کی وجہ سے انھوں نے علما اور مذہبی عناصر کو حکومت و اقتدار سے دور رکھا۔

پاکستان کی تاریخ کا تیسرا مرحلہ بڑا نازک اور بحران تھا۔ یہ ۱۹۷۰ء کی دہائی تھی، جب ایوب خان نے استعفیٰ دے کر حکومت کی باگ ڈور جنرل یحییٰ خان کے حوالے کر دی۔ مشرقی پاکستان کی سیاسی بے چینی اور سیاسی بحران نے ارباب اقتدار کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیا کہ ملک کی سالمیت کو کیسے باقی رکھا جائے؟ بجائے اس کے کہ مشرقی پاکستان کے مسائل کا سیاسی و معاشی حال ڈھونڈا جاتا، کوشش یہ کی گئی کہ انھیں مذہب کے نام پر متحد رکھا جائے۔ یہ وہ پس منظر تھا جس میں 'نظریۂ پاکستان' کی تشکیل ہوئی۔ اگرچہ 'نظریۂ پاکستان' مشرقی پاکستان کی علیحدگی اور بنگلہ دیش کے قیام کو نہیں روک سکا، لیکن بعد میں آنے والی جمہوری اور فوجی دونوں طرز کی حکومتوں نے اس نظریہ کو اپنے مفادات کے لیے پوری طرح سے استعمال کیا اور خود کو نظریۂ پاکستان کے حامی اور محافظ کی حیثیت سے پیش کر کے اپنی حکومتوں کا جواز تلاش کیا۔

اس مقالہ میں اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ نظریۂ پاکستان اور اس کے ارتقائی مراحل کا جائزہ لیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ موجودہ حالات میں اس کی کیا شکل ہے اور اس کو حکومت و ریاست کس طرح سے پیش کرتی ہے؟

نظریۂ پاکستان کی تشکیل

'نظریۂ پاکستان' کی اصطلاح کا استعمال پہلے پہل اس وقت شروع ہوا جب مشرقی پاکستان میں مغربی پاکستان کے استحصال اور حکومت کے خلاف تحریک چلائی جا رہی تھی۔ اس تحریک کا مقصد یہ تھا کہ مشرقی پاکستان کو زیادہ سے زیادہ اختیارات دے کر صوبائی خودمختاری دی جائے تاکہ وہ مغربی پاکستان کی سیاسی تسلط سے آزاد ہو سکے۔ اس سے پہلے 'اسلامی نظریہ' کی اصطلاح کو استعمال کیا جاتا تھا، جس کا سیاسی مقصد یہ تھا کہ ملک کے دونوں حصوں کو مذہب کے نام پر متحد رکھا جائے لیکن وقت کے ساتھ اور بنگال کی محرومیوں کے ساتھ ساتھ ان میں جو سیاسی شعور آیا، اس نے مغربی پاکستان کے تسلط کے خلاف جس نظریہ کو جنم دیا، وہ 'بنگالی قوم پرستی' تھی، جس کی بنیاد مذہب پر نہیں بلکہ زبان پر تھی۔ لہٰذا ان حالات میں 'اسلامی نظریہ' اور اس کی بنیاد پر بنگالیوں کو ساتھ رکھنے کی کوشش ناکام ہوگئی۔ لہٰذا اس کی جگہ اب 'نظریۂ پاکستان' کی اصطلاح کو استعمال میں لایا گیا۔ اس نئی اصطلاح میں اب اسلام خطرے میں نہیں تھا بلکہ ملک (پاکستان) خطرے میں تھے۔ اس لیے ضرورت اس بات کی تھی کہ ملک کی سالمیت کو برقرار رکھا جائے۔ لیکن اس کے پس منظر میں، اسلام اس نظریہ کا ایک اہم عنصر رہا جو مغربی اور مشرقی حصوں کے اتحاد کی علامت تھا۔

۱۹۷۱ء میں ریڈیو پاکستان نے گیارہ مشہور دانشوروں اور اسکالرز کے لیکچرز کو نشر کیا جو نظریۂ پاکستان سے متعلق تھے۔ ان لیکچرز کے مقاصد کو بیان کرتے ہوئے کہا گیا کہ:

> مشرقی پاکستان میں اس وقت جو کچھ ہو رہا ہے، اس کا تجزیہ پیش کیا جائے اور پاکستان کے ان دشمن عناصر کو سامنے لایا جائے جو اس ملک کے قیام سے ہی اس کی جڑوں کو اکھاڑنے اور ہماری قومیت کو ختم کرنے کی سازش میں مصروف ہیں۔ [(۱)]

ان تقاریر میں تمام مقررین نے 'نظریۂ پاکستان' کی اصطلاح اور اس کے اغراض و مقاصد کو بتاتے ہوئے، مشرقی پاکستان کی صورت حال کو مدنظر رکھتے ہوئے، دونوں صوبوں کے عوام سے اپیل کی کہ وہ اس ملک کو مشترکہ نظریات کی بنیاد پر متحد رکھیں۔ تقریباً تمام مقررین نے اس نظریہ کو بانئ پاکستان محمد علی جناح کی تقریر کے حوالوں سے لوگوں کے لیے قابل قبول بنانے کی کوشش کی۔ مثلاً آئی۔ ایچ۔ قریشی نے اپنی تقریر میں کہا کہ:

> قائداعظم اس بات کو بطور دلیل پیش کر سکتے تھے کہ یہ علاقے جو اس وقت پاکستان میں ہیں، ایک طویل تاریخی عمل کے دوران ان کی تاریخ بالکل مختلف طور پر تشکیل ہوئی ہے۔ اس وجہ سے لوگوں کے کردار کی جو خصوصیات ہیں، وہ برصغیر کے دوسرے لوگوں سے بالکل مختلف ہیں۔ لیکن اس قسم کے دلائل ان کے ذہن میں اس وقت نہیں آئے۔ انھوں نے ایک ہی بات کہی کہ مسلمان دوسروں سے مختلف ہیں، کیوں کہ وہ مسلمان ہیں۔ اس وجہ سے مختلف نہیں کہ وہ بنگالی ہیں، یا سندھی، پنجابی

اور پٹھان ہیں؛ ان کے مختلف ہونے کی سادہ دلیل یہ ہے کہ وہ مسلمان ہیں۔ آخر وہ کون سی بات تھی
جس کی وجہ سے مسلمان انھیں مختلف نظر آئے؟ اس فرق کی بنیادی بات یہ تھی کہ ان کی زندگی کا پورا
لائحہ عمل سچائی پر قائم رہے جو اسلام کی تعلیمات کا اہم نظریۂ حیات ہے۔ (۲)

آئی۔ ایچ۔ قریشی نے اس پر بھی زور دیا کہ پاکستان کو ایک نظریہ یا آئیڈیالوجی کی ضرورت ہے تاکہ وہ ان چیلنجوں کا مقابلہ کر سکے جو اسے درپیش ہیں۔

میں یہ کہتا ہوں کہ بغیر نظریات کے قومیں مردہ اور بے حس ہوتی ہیں۔ قوموں کو اپنے اندر ایک مشن
کے احساس کو زندہ رکھنا چاہیے، اگر وہ حقیقتاً ایک زندہ قوم کی مانند رہنا چاہتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ
اس ملک کی بقا کا انحصار اسلام پر ہے۔ اگر کسی بھی طرح سے اسلام کمزور ہوتا ہے، تو اس کا مطلب
پاکستان کی کمزوری ہے۔ اگر ہم چاہتے ہیں کہ ایک مشترکہ کلچر کو پیدا کریں تو ہمیں اس حقیقت سے
انکار نہیں کرنا چاہیے کہ وہ کلچر اسلام میں ہے۔ (۳)

ایک دوسرے مقرر جاوید اقبال جو علامہ اقبال کے فرزند ہیں، انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ پاکستان کی آئیڈیالوجی میں، اگر مسلمان بحیثیت مجموعی صاحب اقتدار ہوتے ہیں تو ایک جائز عمل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ''چونکہ مسلمان اکثریت میں ہیں، اس لیے وہ اس مطالبہ میں حق بجانب ہیں کہ مملکت کا صدر صرف مسلمان ہو......اسی طرح سے یہ ان کا حق ہے اگر وہ یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ ریاست اس قسم کے قوانین کا نفاذ کرے، اور ان کے بچوں کے لیے اس قسم کا تعلیمی نظام قائم کرے جو مسلمان شہریوں کی روحانی اور اخلاقی اقدار کی ترویج اور فلاح و بہبود کے لیے ضروری ہو۔'' (۴)

۱۹۷۱ء میں جب پاکستان دو ٹکڑے ہوا، تو اس کے نتیجہ میں دو قومی نظریہ اور اسلام بحیثیت نظریہ کے شدید صدمہ سے دوچار ہوا۔ پاکستان کے دانشور اس مرحلہ پر ایک تذبذب میں مبتلا تھے۔ اگر وہ ان نظریات کی ناکامی کو تسلیم کر لیتے ہیں، تو اس کے نتیجہ میں پوری تحریک پاکستان کی تاریخ متاثر ہوتی ہے۔ اگر اس کی صداقت کو اب تک باقی رکھنا چاہیں تو پھر اس کے لیے کیا دلائل دیں؟ اس لیے نظریات کے تحفظ کے لیے جو دلیل دی گئی، وہ یہ تھی کہ ان کو کبھی بھی حکومت اور حکمران طبقوں نے صدق دل اور خلوص سے نافذ ہی نہیں کیا بلکہ ان کو مفادات کے لیے استعمال کرتے ہوئے ان کو مسخ کیا۔ اس دلیل کو شریف المجاہد نے اس طرح پیش کیا ہے:

پاکستان کی مختلف حکومتوں نے اسلام کو اپنی غیر مقبول پالیسیوں پر عمل درآمد کرنے کے لیے بری
طرح سے استعمال کیا، اس میں سرفہرست ایوب خان کی حکومت تھی۔ یہی نہیں، بلکہ اسلام کے
ذریعہ حالات کو جوں کا توں رکھنے کی بھی کوشش کی گئی۔ اس کو آمرانہ یا نیم آمرانہ حکومتوں کے قیام کا
جواز بھی بنایا گیا اور اس کو حکمران طبقوں نے اپنی ذاتی مفادات پورے کرنے کے لیے بھی استعمال
کیا۔ اسلام کا یہ استحصال جو مختلف حکومتوں اور ذاتی مفادات کے حامل لوگوں نے کیا، اس کی وجہ

سے لوگ اس نظریہ سے ہی بدظن ہو گئے۔(۵)

اسلامائزیشن کا عمل

پاکستان میں اسلامائزیشن کی بنیاد ان وعدوں، نعروں اور اعلانات پر تھی جو مسلم لیگ اور اس کے رہنماؤں کی جانب سے تحریک پاکستان کے دوران بار بار کیے گئے تھے کہ پاکستان کے قیام کے بعد ایک اسلامی فلاحی ریاست کا قیام عمل میں لایا جائے گا۔ پاکستان کے قیام کے بعد منطقی طور پر یہ توقعات کی گئی تھیں کہ مذہب کے نام پر جو ملک بنایا گیا ہے، اب اس میں اسلامی نظام کا نفاذ ہونا چاہیے۔ لیکن تقسیم کے اعلان کے بعد ۱۱ اگست ۱۹۴۷ء کو قائداعظم محمد علی جناح نے دستور ساز اسمبلی میں جو تقریر کی، اس میں انھوں نے مذہبی ریاست کے بجائے ایک سیکولر ریاست کا خاکہ پیش کیا اور ایک ایسی پاکستانی قوم کی بات کی جس میں ہر مذہب وعقیدے کے لوگ شامل ہوں گے اور مذہب لوگوں کا نجی معاملہ ہوگا۔(۶)

جناح کی اس تقریر نے مسلم لیگ حلقوں میں کھلبلی مچا دی؛ نہ صرف سیاسی رہنما بلکہ پاکستان کی بیورو کریسی بھی اس تقریر کے بعد پریشان ہوگئی، کیوں کہ اس تقریر نے پاکستان کے نظریہ پر کاری ضرب لگائی جس کے تحت یہ کہا گیا تھا کہ یہ ملک صرف مسلمانوں کے لیے بنایا گیا ہے۔ لہٰذا بیوروکریسی کی جانب یہ کوشش کی گئی کہ اس تقریر کو سنسر کر دیا جائے اور اس کی اشاعت کو روک دیا جائے۔ اس مقصد کے تحت اخباروں کو پریس ایڈوئس بھیجی گئی کہ اس تقریر کو نہ چھاپا جائے۔ اس پر 'ڈان' اخبار کے ایڈیٹر الطاف حسین نے انفارمیشن ڈیپارٹمنٹ کو دھمکی دی کہ اگر اس پریس ایڈوائس کو واپس نہیں لیا گیا تو وہ جناح صاحب سے مل کر ان کو پوری تفصیلات سے آگاہ کریں گے۔ اس دھمکی کا اثر یہ ہوا کہ اخبارات کو یہ اجازت دے دی گئی کہ وہ اس تقریر کو چھاپ سکتے ہیں۔(۷)

اس کے بعد سے جناح صاحب کی یہ تقریر اسلام پسندوں اور سیکولر ذہن رکھنے والوں کے درمیان ایک متنازعہ مسئلہ بنی ہوئی ہے۔ اسلام پسند حلقے اس تقریر کی تاویل اپنے نقطۂ نظر سے کرتے ہیں۔ ان کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اس تقریر کا ایک خاص اور وقتی مقصد تھا اور وہ یہ تھا کہ جناح صاحب پاکستان میں رہنے والی مذہبی اقلیتوں کو ان کے تحفظ کا یقین دلانا چاہتے تھے۔ اس لحاظ سے اس کی حیثیت ایک پیغام کی سی تھی۔ یہ کوئی ملک کی پالیسی کے بارے میں کوئی اعلان نامہ نہیں تھا۔ ''اس کے علاوہ یہ ناانصافی ہوگی کہ ان کے خیالات کو ان کے ایک بیان کی بنیاد پر دیکھا اور پرکھا جائے۔ اس سلسلہ میں ان کی دوسری تقاریر کو بھی دیکھنے کی ضرورت ہے۔'' منظور احمد نے اس بات کو کہتے ہوئے جناح صاحب کی تقاریر سے کئی اقتباسات دیے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ پاکستان کو ایک اسلامی ریاست کی شکل میں دیکھنا چاہتے تھے۔(۸)

اس تقریر نے پاکستانی معاشرے میں کافی کنفیوژن پھیلایا ہے، کیوں کہ پاکستان ایک ایسا پسماندہ

معاشرہ ہے جہاں نظریات وافکار کو ان کی اپنی تاریخی اور ذہنی حیثیت میں دیکھنے کے بجائے افراد کے نقطۂ نظر سے دیکھا جاتا ہے، اور انھیں اچھا یا برا اس لیے سمجھا جاتا ہے کہ ان کے بارے میں رہنماؤں نے کیا کہا ہے۔ اسی وجہ سے پاکستان میں دائیں اور بائیں بازو کے دانشور نظریات وافکار کی اہمیت سے ہٹ کر، ان کو رہنماؤں کے فرمودات کی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ اب ان کے بارے میں جو رائے بڑی شخصیتوں اور لیڈروں نے دے دی ہے، اسے بغیر کسی تنقید اور تجزیے کے تسلیم کر لیتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ قائداعظم محمد علی جناح کی شخصیت اس قدر عظیم ہوگئی کہ ان کے بیانات اور تقاریر کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا جاتا ہے کہ پاکستان ایک سیکولر ریاست ہو یا سلامی؛ جیسا کہ ان حالات میں ہوتا ہے، دونوں جانب سے دانشور اپنے مطلب کی باتیں، ان کی تقاریر اور بیانات سے اخذ کر کے اپنے ایجنڈے کا پروپیگنڈا کرتے ہیں۔ ان متنازعہ بیانات اور تقاریر کی وجہ سے ایک عام آدمی کے لیے یہ مشکل ہو جاتا ہے کہ وہ یہ فیصلہ کر سکے کہ جناح صاحب آخر کیا چاہتے تھے؟ اس بحث ومباحثہ کے نتیجے میں نظریات وافکار کی روح ختم ہو جاتی ہے اور آخر میں سوائے کنفیوژن کے اور کچھ باقی نہیں رہتا ہے۔

جب ۱۹۴۹ء میں قرارداد مقاصد پاس ہوئی، تو یہ دلیل دی گئی کہ اس قرارداد کے بعد جناح صاحب کی ۱۱ اگست والی تقریر کو رد کر دیا گیا اور یہ فیصلہ ہو گیا کہ پاکستان کی ریاست کیا ہوگی۔ لیکن ان تمام باتوں اور حالات کی تبدیلی کے باوجود یہ تقریر دائیں بازو اور حکمران طبقوں کے لیے ایک مصیبت رہی اور اس کے اثر کو زائل کرنے کے لیے بار بار نئی نئی وضاحتیں دی گئیں۔ کہا یہ گیا کہ یہ ایک تقریر جناح صاحب کے دوسرے بیانات اور تقاریر کو دیکھتے ہوئے ان کے خیالات سے ہٹی ہوئی تھی، اس لیے اس کی کوئی زیادہ اہمیت نہیں۔ ایک بات یہ بھی کہی گئی کہ جب یہ تقریر کی گئی تو اس وقت جناح صاحب شدید بیمار تھے (یعنی بیماری کی حالت میں ان کی دماغی کیفیت درست نہیں تھی)۔ جسٹس منیر نے اس تقریر کے بارے میں کہا کہ ''مجھ سے یہ کہا گیا کہ یہ تقریر شیطان کے اثر سے ان پر نازل ہوئی تھی۔''(۹)

ذوالفقار علی بھٹو نے سپریم کورٹ میں بیان دیتے ہوئے کہا کہ ''وزیر اطلاعات جنرل شیر علی نے اس بات کی کوشش کی کہ اس تقریر کو جلا دیا جائے یا سرکاری دستاویزات سے اسے غائب کر دیا جائے۔''(۱۰) ضیاء الحق کے زمانے میں شریف المجاہد جو کہ اس وقت قائداعظم اکیڈمی کے ڈائریکٹر تھے، انھوں نے قائداعظم کی جو بائیوگرافی لکھی ہے، اس میں اس تقریر کے تعلق سے وہ جناح کو چیلنج کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اسلام کے بارے میں ان کو کوئی زیادہ علم نہ تھا، اس لیے وہ اسلام کے بارے میں کوئی رائے دینے یا فیصلہ کرنے کے اہل نہیں تھے:

> اگرچہ وہ اسلام کے پرسنل لاز کے ماہر تھے، لیکن وہ اسلامی فقہ اور قوانین کی پیچیدگیوں اور الجھنوں کے مکمل طور پر واقف نہیں تھے، نہ ہی وہ اسلامی روایات سے آگاہ تھے، نہ ہی شعوری طور پر وہ مختلف اسلامی نظریات وافکار کی پیچیدگیوں اور اسلام کے ارتقا کے دوران جو تاریخی حقائق برصغیر ہندوستان اور اسلامی دنیا میں وقوع پذیر ہوئے، ان کے بارے میں علم رکھتے تھے...... اس لیے ان سے یہ توقع

کرنا کہ وہ اسلامی تصور ریاست اور جدید مغربی سیاسی نظریات کو ہم آہنگ کر سکتے ہیں، یا ان دو نظریات میں جو اختلافات اور علیحدگیاں ہیں، ان کو آپس میں ملا سکتے ہیں، اس کی ان سے توقع کرنا ایک ناممکن کو ممکن بنانا تھا۔ یہ کام ایک نظریہ دان کا ہے اور یہ ایک یقینی بات ہے کہ جناح اس کردار کے لیے نہیں بنائے گئے تھے۔ (۱۱)

ان تمام وضاحتوں اور دلیلوں کے باوجود ۱۱ اگست کی تقریر آج بھی دائیں بازو اور اسلام پسندوں کے لیے ایک مسئلہ بنی ہوئی ہے۔ اس لیے جب بھی اس تقریر کا حوالہ دیا جاتا ہے تو روایت پرست لوگ اس سے پریشان ہو کر اپنے دفاع میں دلیلیں دینے میں مصروف ہو جاتے ہیں۔

جناح کی وفات کے بعد لیاقت علی خاں کی شخصیت بحیثیت وزیر اعظم اور سیاسی رہنما کے اہمیت کی حامل ہوگئی، مگر وہ سیاسی معاملات اور عوام میں اپنے اثر ورسوخ میں جناح کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے۔ اس لیے جب ان پر علما کی جانب سے دباؤ ڈالا گیا کہ ملک کا دستور اسلامی ہونا چاہیے، تو وہ ان کا پوری طرح سے مقابلہ نہیں کر سکے۔ اس سمت میں پہلا قدم یہ اٹھایا گیا کہ ۱۹۴۹ء میں دستور ساز اسمبلی نے 'قرارداد مقاصد' کی منظوری دے دی، جس میں واضح طور پر اس کا اعلان کیا گیا کہ اقتدار اعلیٰ خدا کے پاس ہے۔ اس نے عوام کی جانب سے پاکستانی ریاست کو یہ اتھارٹی دی ہے کہ وہ اس کے دیے قوانین کے دائرے میں رہتے ہوئے کام کرے۔ قرارداد مقاصد پر جب دستور ساز اسمبلی میں بحث کی گئی تو مشرقی پاکستان کے ہندو ممبران نے اس پر سخت تنقید کی۔ بی۔ کے۔ دت نے ان خطرات کی جانب اشارہ کیا جو مذہب اور سیاست کو آپس میں ملانے کے بعد پیدا ہوں گے۔ انھوں نے کہا کہ ''سیاست اور مذہب کا تعلق انسانی ذہن کے دو علیحدہ علیحدہ شعبوں سے ہے ......سیاست کا تعلق عقل سے ہے اور آپ اسے مذہب سے ملانا چاہتے ہیں۔''

اقلیتی گروپ سے تعلق رکھنے کی وجہ سے انھوں نے مزید کہا کہ ''اس کے نتیجہ میں آپ بحث کے لیے ہمیں کمتر حیثیت میں رکھنا چاہتے ہیں۔'' ایس۔ سی۔ چٹو پادھیا جو کہ کانگریس پارٹی کے لیڈر تھے، وہ بھی اس مسئلہ پر بہت تلخ ہو گئے تھے، انھوں نے دستور ساز اسمبلی سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ:

آپ اس پر مصر ہیں کہ ایک برتر اور افضل مخلوق کو اس کے ذریعہ پیدا کریں۔ یہ ریزولیشن اپنی اس شکل میں قدامت پرست عناصر کو پوری طرح سے اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ یہ جذبات اس اسمبلی کے احاطہ تک محدود نہیں رہیں گے، اس کے اثرات دیہاتوں تک میں جائیں گے۔

اقلیتی جماعتوں کے ممبران نے اس کے بارے میں کہا کہ اس کے ذریعہ ''امیدوں کی روشنی اور ایک باعزت زندگی گزارنے کی توقعات پر بھاری پردہ ڈال دیا گیا ہے۔''

ان ممبران کی تنقید اور ان کے خدشات کا ازالہ کرتے ہوئے چودھری ظفر اللہ خاں، وزیر خارجہ نے سخت دفاع کیا (انھیں مستقبل کے پاکستان میں اپنی احمدی کمیونٹی کی حیثیت اور ان کے غیر مسلم قرار دیے جانے کے

بارے میں کوئی اندیشہ نہیں تھا) اور یہ دلیل دی کہ پاکستان میں غیر مسلم اقلیتوں کو مکمل حقوق دیے جائیں گے اور ان کا ریاست تحفظ کرے گی۔ انھوں نے مزید یہ دلیل بھی دی کہ اسلام میں اقلیتوں کے ساتھ روادارانہ سلوک ہوتا ہے۔(۱۲)

لیاقت علی خاں کی یہ کوشش تھی کہ قرارداد مقاصد کو دستور کی ابتدائیہ (Premble) کے طور پر تسلیم کیا جائے۔ اس کے بعد انھوں نے تعلیمات اسلامی کے نام سے علما کا ایک بورڈ تشکیل کیا، تاکہ وہ ان بنیادی کمیٹیوں کو مشورہ دے گا جو دستور کے بارے میں خاکہ تیار کررہی تھیں۔ ان اقدامات کے ذریعہ لیاقت علی خاں کا ایک مقصد تو یہ تھا کہ علما اور دینی حلقوں کو مطمئن کیا جائے، تو دوسری طرف وہ صوبوں کے مقابلہ میں مرکز کے اختیارات کو زیادہ وسیع کرنا چاہتے تھے؛ لیکن قابل ذکر بات یہ ہے کہ اس مرحلہ پر بیوروکریسی، علما اور ان کے اثر ورسوخ کے سخت خلاف تھی اور نہیں چاہتی تھی کہ وہ سیاست اور انتظامیہ کے معاملات میں دخل اندازی کریں۔ اسی وجہ سے مذہبی امور کی وزارت کو قائم کرنے کے فیصلہ کو مسترد کردیا گیا، کیوں کہ بیوروکریسی کسی بھی صورت میں علما اور مذہبی حلقوں کو کسی بھی قسم کے اختیارات دینے کے حق میں نہیں تھی۔ لیکن علما نے دستور ساز اسمبلی اور اس سے باہر اسلام کے نام پر عوام کے جذبات کو ابھارنے کی کوشش کی۔ منظور احمد نے ایک ایسے ہی عالم جو کہ 'مفکر' کے نام سے لکھتا تھا، اس کے 'پاکستان میں اسلامی دستور کا خاکہ' (۱۹۵۴ء) نامی پمفلٹ کا حوالہ دیا ہے۔ اس میں وہ لکھتا ہے کہ:

> پاکستانی قومیت کی صرف ایک ہی بنیاد ہے اور وہ ہے اسلام، اللہ پر یقین، خاتم النبین محمد صلعم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کی اطاعت اور پاکستان کی ریاست سے شرکت کا رضا کارانہ معاہدہ......آخر عراق، چین اور الجیریا کے مسلمان پاکستان کے شہری ہونا چاہئیں تو انھیں اس کی اجازت ہونی چاہیے۔ پاکستانی ریاست علاقائی بنیادوں پر قائم نہیں ہے، کیوں کہ اس کا تعلق اسلامی عناصر سے ہے......اس لیے ریاست کی حدود ان باتوں سے بالاتر ہونی چاہیے اور جغرافیائی حدود سے باہر اس کی حدود کا تعین ہونا چاہیے۔ اگر غور کیا جائے تو پوری کائنات کو اس کے ماتحت ہونا چاہیے۔(۱۳)

پاکستان کے سیاسی حالات اس قسم کے رہے کہ دستور کی تشکیل اور اس کے نفاذ میں ایک طویل عرصہ لگا، کیوں کہ نہ صرف یہ کہ سوالات یہ تھے کہ کس قسم کا دستور ہونا چاہیے؟ اس میں کس حد تک اسلامی دفعات کو شامل کرنا چاہیے؟ وغیرہ وغیرہ؛ اس کے ساتھ ہی بیوروکریسی کا مفاد یہ تھا کہ دستور نہ ہونے کی صورت میں وہ بے پناہ اختیارات کی مالک تھی، سیاست داں اس کے آگے مجبور تھے۔ اس وجہ سے پاکستان کا پہلا دستور ۲۹ فروری ۱۹۵۶ء کو دستور ساز اسمبلی سے منظور ہوا اور ۲۳ مارچ کو اسے نافذ کیا گیا۔ دستور نے پاکستان کو 'اسلامک ریپبلک آف پاکستان' کا نام دیا۔ قرارداد مقاصد کو اس کی تمہید قرار دیا۔ اس کی اہم دفعات میں یہ تھا کہ جو قانون قرآن اور سنت کی روشنی میں نہیں ہوگا، اس کو نافذ نہیں کیا جا سکتا اور یہ کہ ملک کا صدر صرف مسلمان ہوگا۔ یہ دستور ۳۰

مہینوں تک رہا، اس کا خاتمہ ایوب خاں کے مارشل لاء نے اس وقت کیا جب اس کے تحت جنرل الیکشن ہونے والے تھے۔

۱۹۶۲ء کا دستور، جو ایوب خان کے دورِ حکومت میں بنایا گیا، اس میں فوج اور بیوروکریسی کے سیکولر خیالات کے باوجود بہت سی اسلامی دفعات تھیں جن کی وجہ سے اسلامائزیشن کے عمل کو تقویت ملی۔ دستور کا جب اعلان ہوا تو ملک کا نام 'ریپبلک آف پاکستان' شائع ہوا۔ لیکن علما کی جانب سے جب اس پر دباؤ ڈالا گیا تو حکومت نے اس کا دفاع نہیں کیا بلکہ فوراً ہی نام بدل کر اس میں 'اسلامک' کا اضافہ کر دیا۔ دستور کے ایک باب، جو کہ 'پرنسپل آف پالیسی' کے عنوان سے تھا، اس میں کہا گیا کہ ''پاکستان کے مسلمانوں کے لیے قرآن شریف اور اسلامی نظریے کی تعلیم لازمی ہوگی۔'' اس میں مزید کہا گیا کہ ''زکوٰۃ، وقف اور مساجد کے بحسن وخوبی انتظامات کیے جائیں گے۔'' دستور نے 'ایڈوائزری کونسل آف اسلامک آئیڈیالوجی' کے نام سے بھی ایک ادارہ قائم کیا، جس کے اہم فرائض میں ایک یہ تھا کہ وہ مذہبی امور پر حکومت کو مشورے دے اور اس کی رہنمائی کرے۔

۱۹۷۳ء کا دستور مشرقی پاکستان کی علیحدگی اور ۱۹۷۱ء کی فوجی شکست کے بعد بنایا گیا۔ اس نئے دستور میں بھی مذہبی دفعات کو نہ صرف باقی رکھا گیا بلکہ ان میں اضافہ بھی کیا گیا۔ ایک اضافہ یہ تھا کہ اب اسلام کو ریاست کا مذہب بنا دیا گیا جو پچھلے دساتیر میں نہیں تھا۔ مزید کہا گیا کہ پاکستان دوسرے مسلمان ممالک سے اپنے تعلقات کو بڑھائے گا اور یہ کہ صدر اور وزیرِاعظم دونوں مسلمان ہوں گے۔ ۱۹۷۴ء میں دستور میں دوسری ترمیم کے ذریعہ احمدیوں کو غیر مسلم قرار دے دیا گیا۔ اسلامائزیشن کے عمل کو تیز تر کرنے اور اسے قانونی جواز دینے کی غرض سے ذوالفقار علی بھٹو نے مذہبی امور کی وزارت کو قائم کیا۔ لوگوں کے مذہبی جذبات کو مزید ابھارنے اور ان کا سیاسی طور پر استعمال کرنے کی غرض سے نئی حج پالیسی کی تشکیل دی، جس نے قرعہ اندازی کے نظام کو ختم کر دیا اور حج پر جانے کے لیے ہر فرد کو آزادی دے دی گئی۔

۱۹۷۷ء کے الیکشن کے بعد اسلامائزیشن کا یہ عمل اور تیز ہو گیا، کیوں کہ الیکشن میں دھاندلی کی وجہ سے مخالفانہ سیاسی جماعتوں نے بھٹو حکومت کے خلاف زبردست مہم شروع کر دی تھی۔ متحدہ مخالف پارٹیوں نے اس موقع پر جو نعرہ لگایا، وہ یہ تھا کہ اقتدار میں آنے کے بعد وہ 'نظامِ مصطفیٰ' کا نفاذ کریں گی۔ متحدہ مخالف پارٹیوں کے ردِ عمل میں بھٹو نے فوراً ہی ان اقدامات کا اعلان کیا جن کی وجہ سے 'نظامِ مصطفیٰ' کی تحریک کے اثرات کو کم کیا جائے اور لوگوں کو یہ احساس دلایا جائے کہ اس کی حکومت خود اسلامی نظام کا نفاذ کر رہی ہے۔ لہٰذا اس سلسلہ میں شراب اور جوا پر پابندی لگا دی گئی۔ جمعہ کی چھٹی کا اعلان کیا گیا اور مولانا مودودی اور مولانا نورانی کو دعوت دی کہ وہ 'کونسل آف اسلامک آئیڈیالوجی' کے ممبر بن کر اس کے ساتھ اسلامی نظام لانے میں تعاون کریں۔ لیکن بھٹو کا یہ سارا جوش وخروش کہ ان اقدامات سے لوگوں کو خاموش رکھا جائے، ان کی حمایت حاصل کی جائے اور علما کو خوش رکھا جائے؛ یہ سب کامیاب نہیں ہوئے۔ جولائی ۱۹۷۷ء میں جنرل ضیاء الحق نے فوجی مارشل لاء کے

ذریعہ اس کی حکومت کا تختہ الٹ کر حکومت پر قبضہ کر لیا۔

ضیاء نے اقتدار میں آنے کے بعد دستور کو منسوخ نہیں کیا، اس کے بجائے انھوں نے جس پالیسی کو اختیار کیا، وہ یہ کہ دستور میں ترمیمات کے ذریعہ اس کو اپنے ایجنڈے کے طور پر ڈھال لیا۔ قرارداد مقاصد جو کہ اب دستور کی محض تمہید تھے، اب اسے دستور کا ایک حصہ بنا دیا گیا۔ چونکہ ضیاء الحق کو اس بات کی اشد ضرورت تھی کہ اسے فوج کے علاوہ شہری حلقوں سے حمایت ملے، اس لیے انھوں نے علما و مشائخ کی حمایت حاصل کرنے کے لیے ترمیمات کے ذریعہ اسلامی دفعات کو دستور میں شامل کیا۔ مثلاً غیر مسلموں کے لیے جداگانہ انتخاب، زکوٰۃ اور عشر کا نفاذ، حدود آرڈی نینس، شریعت کی رٹوں کا قیام، غیر سودی بنکاری جواب منافع ونقصان کے نام سے رائج ہے۔ احترام رمضان کا آرڈی نینس جاری کیا گیا جس کے تحت رمضان کے مہینے میں کھلے عام کھانے پینے پر پابندی عائد کر دی گئی۔ تعلیمی اداروں میں اسلامیات اور پاکستان اسٹڈی کو لازمی مضامین کی حیثیت سے نصاب میں داخل کیا گیا۔ ضیاء کی اسلامائزیشن پالیسی کے پاکستانی معاشرہ پر گہرے اثرات ہوئے۔ جداگانہ انتخابات کی وجہ سے مذہبی اقلیتیں سیاست کے دھارے سے کٹ کر رہ گئیں، پاکستانی قوم کا ایک حصہ نہ ہونے پر ان میں زبردست احساس محرومی پیدا ہوا ہے، عورتیں حدود اور قانون شہادت کی وجہ سے متاثر ہوئیں، کیوں کہ ان قوانین کی وجہ سے ان کا قانونی اور سماجی مرتبہ گر گیا۔ کونسل آف اسلامک آئیڈیالوجی اور شرعی عدالتوں نے روایتی علما کو انتہائی طاقتور بنا دیا، جس کی وجہ سے انھوں نے مزید اسلامی قوانین کے نفاذ کا مطالبہ کرنا شروع کر دیا۔ ضیاء الحق نے مجلس شوریٰ قائم کر کے منتخب اسمبلی کی اہمیت کو ختم کر دیا۔ مجلس کے ممبر بننے کی خواہش نے موقع پرستوں کے ایسے گروہ کو پیدا کیا جو ضیاء کی حمایت اور اس کی خدمت کے لیے ہر کام کرنے پر تیار تھے۔ جب تعلیمی نظام کو اسلامی بنایا گیا تو اس کی وجہ سے معیار ایک دم گر گیا۔ تحقیق اور تخلیق دونوں صلاحیتیں نظریے کے بندھنوں میں ایسی جکڑی گئیں کہ ان میں کوئی ندرت اور جدت نہیں رہی۔ اس کے نتیجہ میں ایک ایسا تعلیم یافتہ طبقہ پیدا ہوا جس میں موجودہ حالات کو سمجھنے اور مسائل کو حل کرنے کی صلاحیت ہی نہیں تھی۔ نئے تعلیمی نصاب کی وجہ سے یہ تعلیم یافتہ طبقہ تنگ نظر، متعصب اور مذہبی جنونی بن گیا۔ فرقہ واریت اور غیر مسلموں کے ساتھ نفرت کے نتائج تھے جو ضیا کی اسلامائزیشن کے نتیجہ میں پیدا ہوئے۔ زکوٰۃ نے سنی وشیعہ فرقوں میں تنازعہ پیدا کیا، کیوں کہ شیعوں نے ریاست کے زکوٰۃ کے نظام کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس پر یہ صرف سنیوں کے لیے لازمی قرار پایا۔ احمدیوں کو جب غیر مسلم بنا دیا گیا تو اس کے نتیجہ میں ان کی ایک خاصی تعداد ملک چھوڑ کر یورپ اور امریکہ چلے گئے۔ وہ غریب جو نہیں جا سکتے تھے، وہ ان مذہبی دفعات کی وجہ سے معاشرے میں ظلم سہہ رہے ہیں۔

پاکستان میں اسلامائزیشن کا یہ عمل ضیاء کی حکومت کے خاتمے کے بعد بھی رکا نہیں۔ بے نظیر بھٹو نے، جب وہ دوبارا اقتدار میں آئی تو اس نے ضیاء کی اسلامی دفعات اور اس کے قائم کردہ اسلامی نظام کو اسی طرح

برقرار رکھا۔ نواز شریف، جو خود کو ضیاء کا وارث کہتے ہیں، انھوں نے مزید اسلامی قوانین کا اضافہ کیا، خاص طور سے توہین رسالت کا قانون جو غیر مسلموں کے لیے عدم تحفظ کا باعث بنا ہوا ہے۔ نواز شریف نے توہین رسالت کے جرم میں سزائے موت کا اضافہ کیا جس کی وجہ سے غیر مسلم اقلیتوں کو شبہ یا ذاتی دشمنی کی وجہ سے اس قانون کا نشانہ بننا پڑ رہا ہے۔ جب نواز شریف دوسری مرتبہ اقتدار میں آئے تو وہ ملک کی معاشی صورت حال کو تو بہتر نہیں بنا سکے، مگر عوام کی بدحالی اور ملک کی پسماندگی کا حل اس میں نکالا کہ شریعت محمدی کے نفاذ کا اعلان کر دیا۔ یہاں اس کی جانب اشارہ کرنا مناسب ہوگا کہ صاحب اقتدار لوگ عوام کو بیوقوف بنانے کے لیے کس طرح سے نعروں کو بدلتے ہیں، کیوں کہ ضیاء کا نعرہ 'نظام مصطفیٰ' بری طرح ناکام ہوگیا تھا۔ اس لیے نواز شریف نے اس کے بجائے 'شریعت محمدی' کا نعرہ لگایا تاکہ لوگ اس نعرہ سے امیدیں وابستہ کرلیں۔ انھوں نے پندرھویں ترمیم کے ذریعہ ملک میں شریعت محمدی کے نفاذ کا اعلان کیا۔ یہ ترمیم اسمبلی میں تو پاس ہوگئی مگر سنیٹ میں اس کو بحث کے لیے جانا تھا، جہاں اس بل کی اس لیے مخالفت تھی کہ اس کے ذریعہ وزیراعظم کو بے پناہ اختیارات دے دیے گئے تھے اور حزب اختلاف کے لیے کسی سیاسی کردار کی گنجائش نہیں رہ گئی تھی۔ حزب اختلاف کی ان کوششوں کو رد کرنے کے لیے نواز شریف نے اپنی تقریروں میں علما اور عوام کو برانگیختہ کرنا شروع کر دیا کہ وہ شریعت محمدی کے مخالفوں کو سبق سکھائیں اور انھیں مجبور کریں کہ وہ اس بل کی سینٹ میں حمایت کریں۔

یہ بھی ستم ظریفی ہے کہ ضیاء الحق اور نواز شریف دونوں کا شریعت کے بارے میں جو تصور تھا، اس کا زیادہ تعلق سزاؤں سے تھا۔ ان کا خیال تھا کہ شریعت کے مطابق جرائم کی سزاؤں کے بعد معاشرے سے ان کا خاتمہ ہوجائے گا۔ فوری انصاف اور مثالی سزائیں ان کے نزدیک سارے مسائل کا حل تھیں۔ وہ افغانستان میں طالبان کے اسلامی ماڈل سے بھی متاثر تھے اور اسے پاکستان میں نافذ کرنا چاہتے تھے۔ جنوری ۱۹۹۹ء میں سرحد کو صوبہ میں 'نظام عدل' کے نام سے آرڈیننس کے ذریعہ اس کے ایک علاقہ مالاکنڈ میں شریعت کا نفاذ عمل میں لایا گیا، کیوں کہ یہاں پر تحریک نفاذ شریعت محمدی کے نام سے ایک تحریک اسلامی نظام کے نفاذ کے لیے سرگرم عمل ہے۔ اس سے پہلے پی۔ پی کی حکومت ۱۹۹۴ء میں مالاکنڈ میں اسلامی قوانین کا نفاذ کرچکی تھی، مگر تحریک نفاذ شریعت محمدی اس سے پوری طرح سے مطمئن نہیں تھی، لہٰذا نئے قانون کو ان کی مرضی کے مطابق نافذ کیا گیا۔[۱۴]

اس پورے تجزیے سے یہ بات واضح ہوکر سامنے آتی ہے کہ جب بھی پاکستان کے دساتیر کو اسلامی بنایا گیا، یا آرڈی نینسوں کے ذریعہ اسلامی قوانین کو نافذ کیا گیا، تو اس کے پس منظر میں سیاست دانوں کے اپنے مفادات تھے۔ جب بھی وہ لوگوں کے مفاد اور ان کی فلاح و بہبود کے لیے کچھ نہ کر سکے اور جب بھی معاشی مشکلات میں اضافہ ہوا تو اس کا سادہ حل یہ نکالا گیا کہ لوگوں کے مذہبی جذبات کو ابھارا جائے اور مذہب کا نام

لے کر لوگوں کو خاموش کر دیا جائے۔ مذہب کا نام لے کر پاکستان کے تمام حکمرانوں نے اپنی بدعنوانیوں اور کرپشن کو چھپانے کی کوشش کی۔

مذہب کا جب سے سیاسی استعمال ہونا شروع ہوا ہے، تو اس کا دوسرا اہم اثر معاشرے پر یہ پڑا کہ اب مذہب کے نام پر بنیاد پرست یا مذہبی لوگ معاشرے اور اس کے لوگوں کو مسلسل محاصر کی حالت میں رکھے ہوئے ہیں۔ اگر مساجد میں لاؤڈ سپیکرز کے ذریعہ لوگوں کا چین و اطمینان خراب ہوتا ہے تو مذہب کے نام پر انھیں ڈرا کر اور خوف زدہ کر کے خاموش کر دیا جاتا ہے۔ اگر کوئی مولوی پر اعتراض کرتا ہے تو توہین رسالت کے نام پر انھیں جیلوں میں بند کرا دیا جاتا ہے۔ اگر عدالتیں ان کے خلاف فیصلہ دیتی ہیں تو ججوں کو موت کی دھمکی دی جاتی ہے۔ ملک کے معاشی حالات کی وجہ سے طبقۂ اعلیٰ اور امرا اپنی دولت و جائداد کے تحفظ کی فکر میں ہیں، جب کہ غریب لوگ اور ان کے خاندان تحفظ کی تلاش میں مذہب میں پناہ لے رہے ہیں۔ مدرسوں میں غریبوں کے تعلیم یافتہ بچے، جو روزگار اور سماجی مرتبہ سے محروم ہیں، وہ جہادی جماعتوں میں شامل ہو کر ان کی طاقت میں اضافہ کر رہے ہیں۔ ان میں غربت کی وجہ سے جو احساس محرومی پیدا ہوتا ہے، وہ مذہبی جذبہ اور مشن سے بھر جاتا ہے، اور وہ ان تمام غیر اسلامی رسومات اور رواجوں کے خلاف ہو جاتے ہیں جو معاشرہ میں موجود ہیں۔ فروری ۱۹۹۹ء کے 'ہیرالڈ' میگزین نے ایسے ہی مذہبی جذبہ سے بھرپور گروہ کی سرگرمیوں کی رپورٹ شائع کی ہے۔ کوئٹہ میں نوجوانوں کا ایک گروہ جو مذہبی جذبہ سے بھرپور تھا، اس نے اپنے مسلک کے مطابق صوبہ میں شرعی نظام کے نفاذ کے لیے مہم کا آغاز کیا۔ یہ نوجوان لاٹھیوں اور ڈنڈوں سے مسلح تھے۔ انھوں نے سب سے پہلے کوئٹہ شہر میں ٹی وی اور ویڈیو کی دوکانوں پر حملے کیے اور توڑ پھوڑ کی، کیوں کہ ان کے نظریہ کے مطابق یہ شیطانی آلے ہیں جو لوگوں کا اخلاق خراب کر رہے ہیں۔[۱۵] مالاکنڈ ایجنسی میں جہاں شریعت کا نفاذ عمل میں لایا جا چکا ہے، وہاں تحریک کے کارکنوں نے اعلان کیا کہ وہ ہر گھر کی تلاشی لے کر دیکھیں گے کہ وہاں ٹی۔ وی اور وی۔ سی۔ آر تو نہیں ہیں۔

اسلامائزیشن کے اس عمل میں مغرب دشمنی سب سے زیادہ نمایاں ہے، کیوں کہ مذہبی جماعتوں کا خیال ہے کہ مغربی کلچر کی وجہ سے اسلامی اقدار تباہ ہو رہی ہیں، نوجوانوں کے اخلاق بگڑ رہے ہیں اور قوم گمراہی کا شکار ہو رہی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پاکستان کا معاشرہ ظاہری طور پر اسلامی ثابت کر کے خود کو مذہبی جماعتوں سے بچانا چاہتا ہے۔ لہٰذا پاکستانی معاشرے میں مذہبی رسم و رواج اور عبادات کا زور بہت بڑھ گیا ہے۔ قرآنی آیات و احادیث اب جگہ جگہ نمایاں طور پر آویزاں نظر آتی ہیں۔ ریاستی عمارتوں اور نجی مکانوں پر کلمہ طیبہ یا 'ھذا من فضل ربی' وغیرہ بطور کتبات نظر آتے ہیں۔ تقریباً تمام اردو اخباروں کے ہفتہ وار مذہبی کالم شائع ہونے لگے ہیں۔ محفل میلاد، قرآن خوانی اور مراقبہ کی محفلیں عام ہو گئی ہیں۔ یہ سب کچھ ظاہری طور پر ہے، مگر اندرونی طور پر معاشرہ کھوکھلا اور بے جان ہو گیا ہے۔ بدعنوانیاں، کرپشن، اخلاقی اقدار کا زوال، سیاسی اور معاشی اور سماجی طور

پر پسماندگی اس قدر بڑھ گئی ہے کہ اب ان میں اصلاح کی کوئی گنجائش نہیں رہ گئی ہے۔ ایسا نظر آتا ہے کہ کسی وژن اور متبادل نظام کے نہ ہونے کی وجہ سے موجود اور آنے والی حکومتیں مذہب پر انحصار کرتے ہوئے اسے اپنے مقاصد کے لیے بار بار استعمال کریں گی، کیوں کہ یہی ایک واحد راستہ ہے جو ان کے اقتدار کو قائم رکھے گا۔

شریعت کے نفاذ، نظام مصطفیٰ یا شریعت محمدی کے نعروں اور لوگوں کے مذہبی جذبات کو ابھارنے کے باوجود مذہبی جماعتوں کا بذریعہ الیکشن اقتدار میں آنا مشکل نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام اہم سیاسی جماعتوں نے اپنے ایجنڈے اور منشور میں اسلامی نظام اور اس کے نفاذ کو شامل کرلیا ہے اور اقتدار میں آنے کے بعد وہ اس پر تھوڑا بہت عمل بھی کرتے ہیں۔ مذہبی سیاسی جماعتوں کو بھی اس کا احساس ہے کہ الیکشن میں انھیں ووٹ لینا مشکل ہے، اس لیے انھوں نے مسلح جدوجہد کے ذریعہ ریاست پر تسلط جمانے کا پروگرام بنایا ہے۔ پاکستان میں مذہبی جماعتوں کے لشکر اور مسلح جتھے اس ایجنڈے کو پورا کرنے کی طرف ایک اہم قدم ہے۔ اس وقت پاکستان میں حکمران طبقوں اور مذہبی جماعتوں میں تصادم ہوتا نظر آتا ہے۔ مذہبی جماعتوں کی ایک دلیل یہ ہے کہ چونکہ یہ ملک اسلام کے نام پر بنایا گیا ہے، اس لیے علما ہونے اور مذہب کا علم رکھنے کی وجہ سے یہ ان کا حق ہے کہ وہ اس ملک پر حکومت کریں۔ ان کے اس دعویٰ کو مزید تقویت دستور کے اسلامی ہونے سے ملتی ہے۔ تحریک پاکستان میں مذہبی عنصر کو شامل کرنے اور لوگوں کے مذہبی جذبات کو ابھارنے کا نتیجہ ہے کہ علما اس ریاست کے وارث بننے کے لیے تیاری کررہے ہیں۔ یہی وہ پس منظر تھا، جس میں مولانا مودودی، جنھوں نے تحریک پاکستان کی سخت مخالفت کی تھی، مگر ملک کے قیام کے بعد یہاں چلے آئے، تاکہ اس ملک میں اسلامی نظام کو قائم کریں۔ چونکہ اب پاکستان اسلامی ریاست بن چکا ہے اور اسلام یہاں کے لوگوں کا سرکاری مذہب قرار دیا جاچکا ہے، لہٰذا علما اب سیاست دانوں کے ماتحت رہ کر ثانوی کردار ادا کرنے پر تیار نہیں ہیں، بلکہ اقتدار پر تسلط کر کے شریعت کا نفاذ چاہتے ہیں۔ حکمران طبقوں کی نااہلی اور بدعنوانیاں ان کو یہ امید دلا رہی ہیں کہ ان کے اقتدار میں آنے کا وقت قریب آ رہا ہے۔ ایران اور افغانستان میں علما کے اقتدار نے انھیں ماڈل فراہم کردیا ہے جس کو وہ پاکستان میں عملی جامہ پہنانا چاہتے ہیں۔

دوقومی نظریہ

چونکہ دوقومی نظریہ کو پاکستان کی بنیاد سمجھا جاتا ہے، اس لیے یہ نظریہ پاکستان کا ایک اہم رکن ہے۔ پاکستان کے مطالبہ کی بنیاد اس پر تھی کہ ہندو اور مسلمان دو علیحدہ علیحدہ قومیں ہیں، لہٰذا ان کی تاریخ اور ان کا کلچر بھی ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ اس اختلاف کی وجہ سے دونوں قومیں باہم مل کر نہیں رہ سکتی ہیں، اس لیے انھیں ایک ایسے وطن اور خطہ کی ضرورت ہے جہاں وہ اپنے مذہب کی تعلیمات کے مطابق بغیر خوف کے زندگی

گزار سکیں۔ یہ وہ سیاسی بیانات تھے جو سیاسی رہنماؤں نے پیش کیے جن میں اقبال، جناح، لیاقت علی خاں اور کئی دوسرے لوگ شامل تھے۔ دوقومی نظریہ کو پاکستان کے قیام کے بعد ایک ٹھوس شکل دی گئی۔ اس کام کو خاص طور سے مورخوں نے سرانجام دیا، جن میں خصوصیت سے آئی۔ ایچ۔ قریشی قابل ذکر ہیں۔ انھوں نے اپنی کتاب 'برصغیر ہندوستان کی مسلمان کمیونٹی' میں مسلمانوں کی تاریخ اور مسلمان کمیونٹی کی تشکیل کے بارے میں بحث کی ہے۔ ان کی دلیل ہے کہ برصغیر ہندوستان میں ابتدا ہی سے مسلمان کمیونٹی نے اپنی علیحدہ شناخت کو برقرار رکھا۔ ان کی دلیل کے مطابق اسلام ایک اتحاد کی ایسی علامت تھا جس نے مسلمان برادریوں کو آپس میں جوڑے اور ملائے رکھا۔

> برصغیر کے مسلمان ابتدا ہی سے اپنی پالیسیوں اور تحریکوں میں شدت کے ساتھ اسلام سے متاثر تھے ......ان کے شاعروں نے ہیروز کے مقابلہ میں اسلام کی تعریفوں میں گیت گائے، انھوں نے مسلم اتحاد کی تبلیغ کرتے ہوئے جوش وجذبہ کا مظاہرہ کیا۔ مذہب کے مقابلے میں انھوں نے اپنے گھریلو مسائل کو ہمیشہ ثانوی حیثیت دی۔ انھوں نے کبھی بھی خود کی اسلام کی کمیونٹی کے باہر اپنی کوئی شناخت تلاش نہیں کی۔(۱۶)

قریشی نے اسی کتاب میں سے دلیل بھی پیش کی کہ ہندوستان میں جب مسلمان دوسرے ملکوں سے آئے، تو یہاں آ کر انھوں نے اپنی نسلی اور ملکی شناخت کو ختم کر دیا اور خود کو مسلمان کمیونٹی میں ضم کر کے اپنی واحد مسلمان شناخت کو برقرار رکھا۔ ''مسلمان حکومت کے قائم ہونے کے بعد یہ رجحان رہا۔ سندھ میں جہاں جہاں مسلمان طاقت اور قوت میں آئے، ان کی عربی شناخت ختم ہوتی گئی اور وہ مسلمان پہچان کو اپناتے رہے؛ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اصل تفریق مسلمانوں اور ہندوؤں میں ہوگئی۔''(۱۷)

قریشی نے تاریخی طور پر ثابت کیا ہے کہ ہندوستان کی مسلمان کمیونٹی اگرچہ مختلف علاقوں میں رہتی تھی، مختلف زبانیں بولتی تھی، مقامی کلچر، روایات اور رسم و رواج کو بھی اختیار کر لیا تھا لیکن ان تمام باتوں کے باوجود انھوں نے بحیثیت مجموعی اپنی مسلم شناخت کو باقی رکھا اور ان تمام کوششوں کو ناکام بنا دیا جو انھیں ہندو معاشرے اور کلچر میں ضم کرنا چاہتی تھیں۔

مثلاً اکبر نے اقتدار میں آنے کے بعد پہلا کام تو یہ کیا کہ اپنی سلطنت کو ہندوستانی رنگ دیا اور اس پر جو وسط ایشیائی اور ایرانی اثرات تھے، انھیں کم کیا، پھر اس نے ہندوؤں کو اپنی سلطنت اور ریاستی اداروں کا ایک حصہ بنایا اور کوشش کی کہ ایک ہندوستانی قوم کی تشکیل کی جائے جس میں ہر مذہب کے ماننے والوں کی مساوی حیثیت ہو۔ قریشی کے مطابق اکبر اپنی ان کوششوں میں اس لیے ناکام ہوا کہ اس کی اس پالیسی کے ردعمل میں احمد سرہندی (وفات: ۱۶۲۴ء) نے آواز اٹھائی۔ احمد سرہندی کو خاص طور سے پاکستان میں دوبارہ سے تاریخ سے نکالا گیا، کیوں کہ وہ دوقومی نظریہ کے لیے ایک اہم کردار بن گئے تھے۔ انھیں اکبر کی ایک قومی پالیسی کے

مقابلے میں دوقومی نظریہ کا حامی بنا کر ان کے کارناموں کو اجاگر کیا گیا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ایس۔ ایم۔ اکرام کے مطابق، یہ مولانا ابوالکلام آزاد تھے جنھوں نے اپنی کتاب 'تذکرہ' میں ان کے بارے میں لکھا کہ احمد سرہندی نے تن تنہا اکبر کے الحاد کا مقابلہ کیا۔(۱۸)

احمد سرہندی کے بعد دوسری اہم شخصیات جو دوقومی نظریہ کی تشکیل میں مددگار ہوئیں، ان میں شاہ ولی اللہ (وفات: ۱۷۶۲ء) کا نام قابل ذکر ہے جنھوں نے ایک کوشش تو یہ کی کہ اسلام کو ہندو رسومات و رواجوں سے پاک صاف کیا جائے اور اسلام کے ارکان کا احیا کیا جائے۔ ان کا دوسرا مقصد یہ تھا کہ ہندوستان میں اسلامی ریاست کو قائم کیا جائے اور اس کے دشمن عناصر جن میں جاٹ، مرہٹہ، سکھ اور راجپوت ہیں، ان کو کچل دیا جائے۔ جب یہ کام ہندوستان کے امرا اور فوجیوں سے نہیں ہوسکا تو انھوں نے احمد شاہ ابدالی (وفات: ۱۷۷۲ء) کو دعوت دی کہ وہ ہندوستان آ کر مرہٹوں کی گوشمالی کرے۔

جب ان شخصیات کی کوششوں کے باوجود نہ تو مغل ریاست کا احیا ہوسکا اور نہ ہی مسلمان دشمن قوتیں ختم ہوئیں بلکہ ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنا اقتدار قائم کرلیا تو اس کے ردعمل میں مذہبی اصلاح کی تحریکیں شروع ہوئیں۔ بنگال میں حاجی شریعت اللہ (وفات: ۱۸۴۰ء) کی فرائضی تحریک نے مشرقی بنگال کے مسلمانوں میں خصوصیت سے مذہبی شناخت کو مضبوط کرنے کے لیے مذہبی اصلاحات پر توجہ دی۔ سید احمد شہید (وفات: ۱۸۳۱ء) نے تحریک محمدیہ اور تحریک جہاد کے ذریعہ اول مذہبی احیا کی کوشش کی، پھر سرحد میں ایک اسلامی ریاست قائم کر کے سکھوں سے جہاد کی ابتدا کی، لیکن وہ بھی اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہوسکے۔ ان تحریکوں کے نتیجہ میں مسلمان معاشرہ علما مذہب کے حامی، اس کا دفاع کرنے والے اور ہندوستان میں مسلمانوں کی شناخت قائم رکھنے والے کی حیثیت سے ابھرے۔ ان کی اہمیت کی ایک اور وجہ یہ تھی کہ سیاسی زوال کے بعد بادشاہ اور امرا، جو اب تک مسلمان کمیونٹی کے سربراہ تھے، وہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے اقتدار میں آنے کے بعد ختم ہوچکے تھے۔ اب صرف علما ایک ایسی قوت رہ گئے تھے جو مسلمانوں کی رہنمائی کررہے تھے۔

لیکن بیسویں صدی کے آتے آتے صورت حال بدل گئی۔ مسلم لیگ کے قیام نے جدید تعلیم یافتہ مسلمانوں کو سیاست کے لیے ایک پلیٹ فارم مہیا کردیا۔ انھوں نے دوقومی نظریہ کو اپنے مفادات کے لیے استعمال کرنا شروع کردیا۔ اس طرح سے تحریک پاکستان اور دوقومی نظریہ کی تاریخ میں سرسید احمد خان (وفات: ۱۸۹۸ء) کا نام سرفہرست آتا ہے، جنھوں نے اردو-ہندی تنازعہ کے بعد اس خدشہ کا اظہار کیا کہ ہندو اور مسلمان اب آپس میں مل کر نہیں رہ سکتے ہیں۔ اس کی ترجمانی آگے چل کر اقبال (وفات: ۱۹۳۸ء) اور جناح (وفات: ۱۹۴۸ء) نے کی۔ انھوں نے دوقومی نظریہ کے جواز میں تاریخ کا سہارا لیا اور یہ ثابت کیا کہ یہ دونوں قومیں کبھی متحد نہیں رہی، ان کی علیحدگی ایک تاریخی حقیقت ہے۔

پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد دوقومی نظریہ کا تاریخی کردار ختم ہوگیا۔ اس وجہ سے اس میں کوئی

مزید اضافہ یا جدت نہیں آئی۔ اس لیے آج پاکستان میں یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ کیا دوقومی نظریہ کی اب ضرورت ہے یا نہیں؟ اصول کے مطابق پاکستان جب ایک قومی ریاست کے طور پر وجود میں آیا، تو اس میں مذہب و رنگ و نسل اور ذات پات سے بالاتر ہو کر ایک قوم کی تشکیل ہونی چاہیے تھی، مگر اسلامائزیشن کے عمل نے قومیت کی اس تشکیل کو روک دیا، کیوں کہ اس میں قومیت کا تصور مذہب ہے، علاقائی یا سیکولر بنیادوں پر نہیں ہے۔ اسی وجہ سے پاکستان کے تمام لوگ اس تذبذب میں مبتلا ہیں کہ ان کی شناخت کیا ہے؟ کیا وہ پہلے مسلمان اور بعد میں پاکستانی ہیں؟ یا پہلے پاکستانی اور پھر مسلمان ہیں؟

جغرافیائی علیحدگی

مذہبی اور تاریخی شناخت کے ساتھ ساتھ پاکستان کو اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ اس کی علیحدہ سے جغرافیائی شناخت ہو۔ تقسیم سے پہلے یہ برصغیر ہندوستان کا ایک حصہ تھا اور اس لحاظ سے اس کی علیحدہ سے کوئی جغرافیائی شناخت نہیں تھی۔ ۱۹۴۷ء میں تقسیم کے نتیجہ میں یہ مغربی اور مشرقی حصوں میں بٹ گیا۔ اس وجہ سے اس کی جغرافیائی شناخت کو قائم کرنا مشکل ہو گیا، لیکن ۱۹۷۱ء میں مشرقی پاکستان کی علیحدگی اور بنگلہ دیش کے قیام نے پاکستان کی جغرافیائی شناخت کو قائم کرنا سہل کر دیا۔ علیحدہ شناخت کے لیے ضروری تھا کہ اس علاقہ کو ہندوستان سے علیحدہ کر دیا جائے اور یہ ثابت کی جائے کہ اس خطہ کی ہمیشہ سے علیحدہ شناخت اور خصوصیت رہی ہے۔ احمد علی، جو اردو اور انگریزی کے ادیب ہیں اور جن کا تعلق ترقی پسند مصنّفین کی تحریک سے رہا تھا، انھوں نے تقسیم کے بعد رچرڈ سی منڈ (Richard Symond) کی کتاب 'میکنگ آف پاکستان' (۱۹۴۹ء) میں ایک آرٹیکل 'دی کلچر آف پاکستان' لکھا۔ اس آرٹیکل میں انھوں نے ایک جانب تو یہ دلیل دی کہ موجودہ پاکستان درحقیقت اصل انڈیا یا ہندوستان ہے۔ دوسری جانب انھوں نے یہ کوشش کی ہے کہ اس خطہ کو ہندوستان سے علیحدہ اور منفرد کردار کا حامل ثابت کیا جائے۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

> ہندوستان میں کانگریس کی حکومت نے اپنے ملک کا نام انڈیا رکھا ہے جو کہ دراصل غلط ہے۔ اگر اس نام سے پکارے جانے کا کسی ملک کو حق ہے تو وہ پاکستان کا ہے، کیوں کہ انڈیا لفظ سندھ سے لیا گیا ہے...... سندھ سے ایرانیوں اور عربوں نے اسے ہند بنایا، جب کہ یونانیوں نے اسے انڈیا کے نام سے پکارا۔ برصغیر کا سب سے قدیم کلچر اس علاقہ میں آج سے چار ہزار سال قبل موجود تھا، جس کی شہادت آثار قدیمہ کے ذریعہ ملتی ہے۔ کوئی ۱۵۰۰ ق۔م۔ میں اس کی کلچر کو آریاؤں نے آ کر اس وقت تباہ و برباد کیا جب یہ کلچر سندھ میں دریائے سندھ کے ساحل پر ترقی کر رہا تھا۔ یہ سمیرین اور الا مائیٹ (Elamite) تہذیبوں کا ہم عصر تھا۔ اس وقت یہ کلچر انڈیا کے نام سے موسوم نہیں تھا۔[۱۹]

احمد علی نے اس سلسلہ میں یہ دلیل دی کہ مسلمانوں نے جب یونانی علوم سیکھے اور ایران کے فتح کے بعد

وہاں کے کلچر کو اختیار کر لیا، تو اس کے نتیجہ میں انھوں نے مشرق وسطیٰ اور مغرب کے درمیان دوبارہ سے ان ثقافتی اور علمی رشتوں کو استوار کیا، جو سیاست کے نشیب و فراز اور بدلتے ہوئے حالات میں ٹوٹ چکے تھے۔ یہی نہیں بلکہ جب شام و عراق اور ایران کو فتح کیا تو اس کے نتیجہ میں ''دریائے دجلہ اور فرات کی وادیوں سے جن سے مغربی پاکستان کے لوگوں کے چار ہزار سال سے تعلقات تھے، یہ تعلقات ساتویں اور آٹھویں صدیوں میں دوبارہ سے شروع ہوئے جو بعد میں برابر جاری رہے۔''(۲۰)

آر۔ ای۔ ایم۔ وہیلر نے اپنی کتاب 'فائیو تھاؤزینڈ ائیرز آف پاکستان' (۱۹۵۰ء) میں اس بات کو دہرایا کہ موجودہ مغربی پاکستان کا تعلق قدیم بے بی لولین اور سمیرین تہذیبوں سے تھا۔ اسی بات کو اعتزاز احسن نے اپنی کتاب 'سندھ ساگر اور قیام پاکستان' دہرایا ہے اور ثابت کیا ہے کہ موجودہ پاکستان تاریخی اور جغرافیائی لحاظ سے ہندوستان سے ہمیشہ دور اور علیحدہ رہا ہے۔

> انڈس (پاکستان) کا اپنا شاندار اور زرخیز کلچر ہے۔ یہ کلچرل ورثہ اپنی خصوصیات کی وجہ سے ممتاز ہے، جو یہاں کے رہنے والوں کو ایک ممتاز قوم بناتا ہے۔ اس لیے ان کے لیے کسی خوف اور ڈر کی ضرورت نہیں کہ کوئی دوسری ریاست انھیں ہڑپ کر جائے یا انھیں ختم کر دے۔ چھ ہزار سال کے عرصہ میں انڈس ہندوستان سے علیحدہ ایک آزاد خطہ رہا ہے۔ سوائے تین عظیم سلطنتوں کے دوران یعنی موریہ، مغل اور برطانیہ کہ جنھوں نے اس علاقے کو ہندوستان سے ملا کر ایک ایمپائر کی تشکیل کی تھی۔(۲۱)

اس دلیل کی بنیاد پر وہ موجودہ پاکستان کی تخلیق کا ایک تاریخی جواز بتاتے ہیں کہ عہد برطانیہ میں اس علاقے کو ہندوستان سے ملا دیا گیا تھا جو تقسیم نے دوبارہ سے اس کی اصل شناخت کو قائم کیا اور صوبہ سرحد، سندھ، بلوچستان اور کشمیر ایک بار پھر آپس میں متحد ہو گئے۔ جہاں تک مہاجروں کا تعلق ہے، جو ہندوستان سے ہجرت کر کے آئے تو درحقیقت یہ ان لوگوں کی نسل سے ہیں جو یہاں سے ہی ہجرت کر کے مختلف عہدوں میں ہندوستان گئے تھے۔ ''ان کی دوبارہ سے واپسی ایسا ہی ہے جیسے اس سرزمین کے بیٹے اور بیٹیاں ایک طویل جدائی کے بعد اپنی ماں سے مل گئے ہوں۔''(۲۲)

۱۹۷۰ء کی دہائی میں بنگلہ دیش کے آزاد ہونے اور اس میں ہندوستان کی مداخلت ہونے کی وجہ سے ملک میں انڈیا کے خلاف سخت جذبات پیدا ہو گئے تھے۔ لہٰذا اس مرحلہ پر سرکاری طور پر اس قسم کی کوششیں کی گئیں کہ پاکستان کو ہندوستان سے جدا کر کے اس کو عالم اسلام سے منسلک کر دیا جائے۔ یہ وہ وقت تھا جب مشرق وسطیٰ کے مسلمان ملکوں میں 'تیل کی فروخت سے کافی پیسہ آ رہا تھا جس کی وجہ سے وہاں ملازمتوں کے مواقع پیدا ہو گئے تھے۔ اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے پاکستان نے اپنی اسلامی شناخت کو معاشی فوائد کے لیے استعمال کیا اور بڑی تعداد میں مزدور، دستکار، ڈاکٹرز اور دوسرے پروفیشنل مشرق وسطیٰ میں گئے، جس کی وجہ سے

پاکستان کو غیر ملکی زرمبادلہ حاصل کرنے میں کامیابی حاصل ہوئی۔ اس نئی صورت حال نے پاکستان کو اس معاشی اور سیاسی بحران سے نکال دیا جو بنگلہ دیش اور ہندوستان سے جنگ کی وجہ سے ہوا تھا۔ ذوالفقار علی بھٹو نے ان تعلقات کو مزید بہتر بنانے کے لیے ۱۹۷۴ء میں لاہور میں دوسری اسلامی کانفرنس کا انعقاد کیا۔ انھوں نے پاکستان کی اسلامی حیثیت کو اور زیادہ ابھارا۔

ضیاء الحق نے اپنے گیارہ سالہ دورِ حکومت میں 'مسلم امہ' کے اس کارڈ کو خوب کھیلا۔ عرب ملکوں سے ان تعلقات کی وجہ سے، اور خصوصیت سے سعودی عرب سے جو مذہبی و سیاسی رشتے جوڑے گئے، اس نے ایک طرف تو پاکستان کی معیشت کو سہارا دیا، دوسری طرف سعودی عرب کا اثر پاکستان کی سیاست اور معاشرے پر اس قدر ہوا کہ وہ پاکستان کے لیے ایک مثالی ماڈل بن گیا۔ ضیاء الحق نے اسی ماڈل کو اپناتے ہوئے اسلامی سزاؤں کا یہاں نفاذ کیا۔ پاکستان کے عوام کے ذہن میں بھی یہ تاثر بیٹھ گیا کہ ان سزاؤں کے ذریعہ ہی پاکستان کو سعودی عرب کی طرح جرائم سے پاک کیا جا سکتا ہے۔

روس کے زوال اور وسط ایشیا کی ریاستوں کی آزادی کے بعد پاکستان کے سرکاری حلقوں میں یہ رائے زور پکڑ گئی کہ پاکستان کو اپنے کلچرل رشتوں کو وسط ایشیا میں تلاش کرنا چاہیے۔ سرکار کی تائید میں پاکستان کے دانشوروں نے اخبارات و رسالوں میں مضامین لکھنا شروع کر دیے جن کا موضوع یہ تھا کہ پاکستان اور وسط ایشیا ثقافتی طور پر باہم ملے ہوئے ہیں۔ یہ ثقافتی رشتے اس قدر گہرے اور مضبوط ہیں کہ ان کی جڑیں صدیوں تک جاتی ہیں۔ اس ضمن میں اس بات کو بھی دہرایا گیا کہ ثقافتی لحاظ سے پاکستان، ہندوستان کے مقابلہ میں وسط ایشیا سے زیادہ قریب ہے۔ کئی دانشوروں نے یہ مشورہ بھی دیا کہ اگر فارسی کو پاکستان کی سرکاری زبان بنا دیا جائے تو ہم وسط ایشیا سے اور زیادہ قریب ہو جائیں گے۔

تاریخی شناخت

پاکستان کو اپنے قیام کے وقت سے ہی اس مسئلہ سے دوچار ہونا پڑا کہ وہ اپنی تاریخ کی کس انداز سے تشکیل کرے۔ اس سلسلہ میں تین آراء سامنے آئیں؛ ایک رائے تو یہ تھی کہ چونکہ پاکستان ۱۹۴۷ء میں وجود میں آیا، اس لیے اس کی تاریخ اسی سنہ سے شروع ہونی چاہیے اور اس سے پہلے کہ جو قدیم یا قرونِ وسطیٰ کی تاریخ ہے، اسے ہندوستان کی تاریخ کے طور پر دیکھنا چاہیے۔ دوسری رائے یہ تھی کہ پاکستان کی تاریخ کو ۷۱۱ء سے شروع کرنا چاہیے، کیوں کہ اس سال عربوں نے سندھ کو فتح کیا تھا۔ لہٰذا تاریخ کی یہ تشکیل پاکستان کو اس کا اسلامی کردار دے گی۔ اس سے پہلے کی تاریخ کو نظر انداز کر دینا چاہیے، کیوں کہ یہ اسلام سے پہلے کی تاریخ ہے، اس لیے پاکستان سے اس کا کوئی تعلق نہیں بنتا ہے۔ تیسرے نقطہ نظر میں پاکستان کی تاریخ کو ابتدا سے لے کر اب تک شامل کرنا چاہیے۔ یہ قدیم تاریخ بھی اس ملک کا ایک حصہ ہے۔ اس نقطۂ نظر کے تحت وادیٔ سندھ

کی تہذیب کو بہت اہمیت دی گئی ہے، کیوں کہ اس تہذیب میں پاکستانی کلچر کی جڑیں ہیں۔ اس نقطۂ نظر کے حامی پاکستانی قوم پرستی کی بنیاد مذہب پر نہیں بلکہ علاقائی حدود پر رکھتے ہیں۔

اس قسم کی متضاد آراء قدیم آثاروں کی کھدائی کے سلسلہ میں پیدا ہوئیں۔ یہ سوالات اٹھائے گئے کہ کیا ان آثاروں کی کھدائی کرنی چاہیے جو عربوں کی فتح سے قبل یہاں تھے، یا صرف ان کی دریافت کرنا چاہیے جن کا تعلق مسلمانوں سے رہا ہے؟ اس ضمن میں تاریخی یادگاریں بھی زیر بحث آئیں کہ کون سی یادگاروں کو محفوظ رکھنا چاہیے اور کن کو نظر انداز کر دینا چاہیے۔ اسلامائزیشن کے عمل نے نہ صرف تاریخ کو متاثر کیا بلکہ اس کا اثر آثار قدیمہ اور تاریخی یادگاروں پر بھی ہوا۔

تاریخ کی تشکیل کے سلسلہ میں ایک اور نقطہ نظر بھی ہے؛ وہ یہ کہ پاکستان کی تاریخ کو ہندوستان کی تاریخ سے علیحدہ کر کے صرف اس خطہ کی تاریخ لکھی جائے جواب پاکستان ہے؛ یعنی صرف ان تاریخی واقعات اور تاریخی عمل کو، جو پاکستان میں وقوع پذیر ہوا۔ اس مقصد کے تحت ایوب خاں کے زمانے میں 'تاریخ پاکستان' کے نام سے سرکاری طور پر تاریخ لکھوائی گئی۔ اس کے ایڈیٹر جنرل آئی۔ ایچ۔ قریشی تھے، اگرچہ اس کے مختلف ابواب لکھنے والوں میں پاکستان کے اہم مورخ تھے، مگر وہ نہ تو تاریخ کو کوئی نئی شکل دے سکے اور نہ ہی تاریخ کا کوئی نیا مکتبہ فکر قائم کر سکے۔

پاکستان کی تاریخ لکھتے ہوئے جو مشکلات ہیں، وہ یہ کہ عہد سلاطین اور عہد مغلیہ کو کس طرح سے لکھا جائے کہ وہ ہندوستان کی تاریخ نہ رہے، بلکہ اسے پاکستانی بنایا جا سکے۔ اگر اس تاریخ کو ہندوستان کی تاریخ تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس کا پاکستان سے کیا تعلق رہے گا؟ اس مسئلہ کو دیکھتے ہوئے ایک حل تو یہ نکالا گیا کہ اسے 'تاریخ پاک و ہند' کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اس نام میں ہندوستان کے ساتھ ساتھ پاکستان بھی تاریخ کا حصہ بن جاتا ہے۔ دوسرے قرون وسطیٰ کی تاریخ کو بھی ہندو و مسلمان تصادم و کشمکش کے طور پر دیکھا جاتا ہے۔ جن حکمرانوں اور فاتحوں نے ہندوؤں کو شکستیں دیں، ان کی حیثیت ہیروز کی ہے جنھوں نے اسلام کی خاطر خونریز جنگیں لڑیں اور کافروں کو کچل کر رکھ دیا۔ ان فاتحین میں محمد بن قاسم، محمود غزنوی اور شہاب الدین غوری قابل ذکر ہیں۔ مغل بادشاہتوں میں اکبر کے مقابلے میں اورنگ زیب کو ترجیح دی جاتی ہے۔ ہندوستان میں انگریزوں کے اقتدار کے بارے میں یہ نقطہ نظر ہے کہ ہندوؤں اور انگریزوں نے سازش کر کے مسلمانوں کو اقتدار سے محروم کر دیا۔

تقسیم کے بعد جدید تاریخ کو لکھتے ہوئے اسے 'تحریک پاکستان' کا نام دیا گیا ہے۔ اس تاریخ نویسی میں شخصیتوں کو اہمیت دیتے ہوئے یہ ثابت کیا ہے کہ ہر مرحلہ پر تحریک کی کامیابی اس کے رہنماؤں کی وجہ سے ہوئی ہے۔ تحریک کی کامیابی میں دوسری سیاسی، معاشی اور سماجی قوتوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح سے عوام کا کردار بھی ان تحریکوں میں نمایاں نہیں ہے۔

چونکہ تحریک پاکستان کی ابتدا شمالی ہندوستان سے ہوئی، جب کہ سندھ اور پنجاب اور دوسرے صوبوں کے لوگوں کا اس تحریک میں زیادہ حصہ نہیں تھا، اگر اس حقیقت کو سامنے لایا جاتا تو پنجاب اور سندھ کی لیڈرشپ اس نقطہ نظر سے متاثر ہوتی، کیوں کہ انھوں نے اس تحریک میں ۱۹۴۶ء میں شمولیت کی تھی۔ لہٰذا اس جدید تاریخی تحریک کی ابتدا اور اس کی کامیابی کا سہرا شمالی ہندوستان کے لوگوں کو نہیں دینا تھا۔ اس لیے ان کے کردار کو جدید تاریخ نویسی میں بالکل نظر انداز کر دیا گیا۔ اس طرح پنجاب کی لیڈرشپ نہیں چاہتی تھی کہ پاکستان کے قیام کو صرف محمد علی جناح کے کھاتے میں ڈال دیا جائے۔ اس لیے اس نظریہ کو پھیلایا گیا کہ علامہ اقبال نے پاکستان کا خواب دیکھا یا اس کے تصور کے بارے میں ایک خاکہ پیش کیا۔ جناح نے اس تصور کو عملی جامہ پہنایا۔ اس نقطہ نظر سے اقبال کی پوزیشن اول اور جناح کی ثانوی ہوجاتی ہے۔ مزید یہ کہ اقبال کی شمولیت کی وجہ سے اہل پنجاب کو پاکستان کی سیاست پر قبضہ کرنے کا اخلاقی جواز مل جاتا ہے۔

پاکستان کی جدید تاریخ نویسی میں ایسی کتابوں اور مقالات کی اشاعت ہورہی ہے جن میں ہر صوبہ اس کو ثابت کرنے میں مصروف ہے کہ سب سے زیادہ اس نے تحریک پاکستان میں حصہ لیا۔ صرف یہی نہیں بلکہ معاشرے کے مختلف طبقے بھی اپنی اہمیت ثابت کرنے کے لیے تحریک میں شمولیت کے دعویدار ہیں، جیسے طلبا، عورتیں، صحافی اور دانشور۔ اس سلسلہ میں سب سے زیادہ دلچسپ سیاسی کردار جماعت اسلامی کا ہے جس نے پاکستان کی تحریک کی مخالفت کی تھی۔ مولانا مودودی نے اپنی ایک کتاب 'مسلمانوں کی سیاسی کشمکش' میں اپنی مخالفت کا پوری طرح سے اظہار کیا تھا۔ چونکہ اب جماعت اسلامی پاکستان کی سیاست میں اہم کردار ادا کر رہی ہے، لہٰذا وہ پاکستان کی مخالفت کے داغ کو دھونا چاہتے ہیں۔ چنانچہ جب اس کتاب کا نیا ایڈیشن چھاپا گیا تو اس میں سے وہ سارا مواد حذف کر دیا گیا جو پاکستان کے خلاف تھا۔ اب اس کے بعد کوشش یہ ہورہی ہے کہ مولانا مودودی کو پاکستان بنانے والوں میں شامل کیا جائے۔ جماعت کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ پاکستان کا قیام اس لیے عمل میں آیا تھا کہ یہاں ایک اسلامی ریاست کا قیام ہو، نہ کہ معاشی اور سیاسی مقاصد کی خاطر۔ اس نقطۂ نظر کے تحت اگر مقصد اسلامی ریاست کا قیام تھا، تو جماعت اسلامی سے بڑھ کر اور کون اس کا رہنما ہوسکتا تھا اور آج اس کو عملی جامہ پہنانے کے لیے جماعت کے علاوہ اور کون ہوسکتا ہے۔

نظریۂ پاکستان کا تحفظ

کسی بھی نظریاتی ریاست میں نہ صرف یہ کوشش کی جاتی ہے کہ اس کے نظریہ کا تحفظ کیا جائے، بلکہ یہ پلان بھی ہوتا ہے کہ نظریہ کو کس طرح پھیلایا جائے اور اس کی سچائی کو لوگوں کے دل و دماغ میں بٹھایا جائے۔ اس مقصد کے لیے ریاست ذرائع ابلاغ اور نصاب کو منتخب کرتی ہے۔ خاص طور سے ضیاء الحق نے اس سلسلہ میں خاص اقدامات کیے۔ اس نے 'جغرافیائی اور نظریاتی سرحدوں' کا تصور پیش کیا اور اپنی اور اپنی حکومت کو یہ ذمہ

داری دی کہ وہ ملک کے باہر اور ملک کے اندر نظریاتی دشمنوں کا قلع قمع کر کے اس کا دفاع کرے۔ اس نقطۂ نظر کی وجہ سے پاکستانی معاشرے کے تمام سیکولر ذہن رکھنے والے اور روشن خیال لوگ نظریہ کے دشمن ہو گئے؛ نہ صرف نظریہ کے بلکہ ملک کے دشمن بھی قرار پائے۔ اس تعلق سے حکومت کی یہ ذمہ داری ٹھہری کہ انھیں قرار واقعی سزا دے۔ حکومت کی جانب سے ان حلقوں کو کئی بار تنبیہ کی گئی کہ اگر انھوں نے نظریہ پاکستان کی ذرا بھی مخالفت کی، تو وہ سخت سزا کے مستحق ہوں گے۔

نوجوانوں کو نظریۂ پاکستان سے متعلق باشعور بنانے کے لیے یونیورسٹی گرانٹس کمیشن نے اسلامیات اور مطالعۂ پاکستان کو تمام تعلیمی اداروں میں لازمی قرار دے دیا۔ یہاں تک کہ پروفیشنل اداروں میں، جیسے کہ میڈیکل یا انجینئرنگ کالجوں؛ وہاں بھی طالب علموں کے لیے ان دو مضامین میں امتحان پاس کرنا ضروری ہو گیا۔ ضیاء حکومت نے O لیول اور A لیول کے پاکستانی طالب علموں کے لیے لندن اور کیمبرج یونیورسٹیوں سے کہہ کر ان مضامین کو لازمی کروایا۔

مطالعۂ پاکستان کے مضمون کے ذریعہ سرکاری حلقوں نے اس بات کی شعوری کوشش کی کہ طالب علموں کو اسکول سے لے کر یونیورسٹی تک وہ تاریخ پڑھائی جائے جو سرکاری تاریخ ہے۔ خاص طور سے نظریۂ پاکستان کے بارے میں یہ نقطۂ نظر پیش کیا گیا کہ اس کی وجہ سے پاکستان کی اسلامی ریاست کا قیام عمل میں آسکا۔ [۲۳]

عملی طور پر اسلامیات اور مطالعہ پاکستان، یہ دونوں مضامین طالب علموں میں بے انتہا غیر مقبول ہیں، کیوں کہ ان میں نہ تو کوئی نئی بات ہے اور نہ ہی دلچسپی و علم کے اضافے کا نیا مواد۔ گھسے پٹے خیالات اور دلائل کے ذریعہ ایک ہی بات کو بار بار دہرایا گیا ہے۔

نظریۂ پاکستان کی اس تشہیر اور تبلیغ کے ساتھ ہی حکومت نے اس بات کی بھی کوشش کی کہ اسے تنقید سے بچانے اور اس کا تحفظ کرنے کے لیے قانون بنایا جائے۔ پاکستان پینل کوڈ آرٹیکل اے۔۱۲۳ اور کوڈ ۱۸۶۰ کے تحت اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ یہ قانون ''پاکستان کی تخلیق اور اس کے اقتدار اعلیٰ کو ختم کرنے سے متعلق ہے۔'' ۱۹۹۲ء میں اس میں جو ترامیم کی گئی، ان کے تحت اگر کسی بھی تحریری، زبانی، اشاروں و کنایوں کے ذریعہ نظریۂ پاکستان کے خلاف کچھ کہا جائے یا اس کے اقتدار اعلیٰ پر حملہ کیا جائے، یا تقسیم پاکستان کی مخالفت کی جائے تو اس صورت میں وہ شخص دس سال قید با مشقت اور جرمانہ کی سزا کا مستحق ہوگا۔

نتائج

اپنی شناخت کی تلاش اور اس کو ثابت کرنے کے سلسلہ میں پاکستان مشکل حالات اور تذبذب کا شکار ہے۔ اگر وہ نظریۂ پاکستان سے انکار کرتا ہے تو اس صورت میں ہندوستان سے علیحدگی کے دلائل اور اسباب رد ہو جاتے ہیں اور تقسیم برصغیر بے معنی ٹھہرتی ہے۔ اگر نظریۂ پاکستان اور قومیت کو مذہب کی بنیاد پر تسلیم کرلیا

جائے تو پھر پاکستان کی غیر مسلم اقلیتیں اس قومیت سے خارج ہو کر اپنی اہمیت اور حقوق کھو بیٹھتی ہیں۔

اس پورے تجزیے سے یہ بات واضح ہو کر سامنے آتی ہے کہ نظریۂ پاکستان کو سِول اور ملٹری دونوں حکومتوں نے مضبوط مرکز کے لیے استعمال کیا اور اپنے آپ کو اس کے محافظ کے طور پر پیش کر کے اپنے مفادات کو پورا کیا، لیکن اس کے نتیجہ میں چھوٹے صوبے اپنی خود مختاری اور حقوق سے محروم ہو گئے۔ ان کے نزدیک نظریۂ پاکستان ایک ایسا ہتھیار اور حربہ ہے جسے استعمال کر کے مرکز ان کی صوبائی شناخت اور کلچرل ورثہ کو ختم کر رہا ہے۔ اس صورت حال کو دیکھتے ہوئے کچھ پاکستانی اسکالرز نے یہ دلیل دی ہے کہ پاکستان کو اپنی قومیت کی بنیاد مذہب کے بجائے علاقہ پر رکھنی چاہیے۔ اس سلسلہ میں حمزہ علوی نے لکھا ہے کہ ''صرف اس طریقہ سے ہم نظریۂ پاکستان کے بندھنوں اور پیچیدگیوں سے خود کو آزاد کر سکیں گے اور اس صورت میں اس کنفیوژن سے نجات پا سکیں گے جو نظریہ اور مذہب کے ملاپ نے پیدا کیا ہے، کیوں کہ اس نے سوائے تصادم و کشمکش اور بے چینی کے اور کچھ پیدا نہیں کیا ہے۔''(۲۴)

حوالہ جات:

۱۔ مہاجر، ایم۔او:

Ideology of Pakistan, Radio Pakistan Publication, 1971, p.II

۲۔ آئی۔ایچ۔قریشی:

Ideology of Pakistan In: Ideology of Pakistan, Radio Pakistan Publication, 1971, p.2

۳۔ قریشی: ایضاً؛ ص۵

۴۔ جاوید اقبال؛ ایضاً، ص ۱۷-۱۸

۵۔ شریف المجاہد:

Ideology of Pakistan, Lahore, 1976, p.23

۶۔ منیر:

Report of the Court of Inquiry, Lahore, 1954, p.202

۷۔ ضمیر نیازی:

Press in Chains, Karachi, 1986, p.34-35.

۸۔ منظور احمد:

Pakistan, The Emerging Islamic State, Lahore, 1866, p.100

۹۔ ضمیر نیازی؛ ص۳۶

۱۰۔ ایضاً؛ ص۳۶

۱۱۔ شریف المجاہد:
Jinnah: Studies in Interpretation, Karachi, 1981, p.255-256

۱۲۔ رچرڈ سی منڈ:
Making of Pakistan, Karachi, 1966, p.100-101

۱۳۔ منظور احمد؛ ص ۹۷

۱۴۔ 'ہیرالڈ'، کراچی، فروری ۱۹۹۹ء

۱۵۔ ایضاً

۱۶۔ آئی۔ ایچ۔ قریشی:
Muslim community of the Indo-Pakistan Sub-continent, Karachi, 1977, p.95.

۱۷۔ قریشی، ایضاً، ص ۹۳

۱۸۔ ایس۔ ایم۔ اکرام:
Muslim Rule in India and Pakistan, 1991, p.338-342

۱۹۔ احمد علی:
The Culture of Pakistan, In: Making of Pakistan, Karachi, by R. Symond, Karachi, 1966, p.197.

۲۰۔ احمد علی: ص ۱۹۳

۲۱۔ اعتزاز احسن:
Indus Saga and the Making of Pakistan, OUP, Karachi, 1996, p.8

۲۲۔ احسن؛ ص ۸

۲۳۔ جی۔ ایس۔ سرور
Pakistan Studies, Karachi, 1989, p.23

۲۴۔ حمزہ علوی:
T*he Territorial basis of Pakistan Nationhood*, Lahore 1997, p.21

[بشکریہ 'تاریخ کی تلاش'، تاریخ پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۲ء]

پاکستان: ایک غیر یقینی ریاست

جان۔آر۔شمٹ

ترجمہ: اعزاز باقر

جان۔آر۔شمٹ (John R. Schimdt) واشنگٹن یونیورسٹی میں درس وتدریس کے شعبہ سے منسلک رہ چکے ہیں۔ اسلام آباد میں امریکی سفارت خانے میں وہ 'نائن الیون' تک سیاسی مشیر کے فرائض بھی انجام دے چکے ہیں۔ ان کا زیرِنظر مضمون ان کی معروف تصنیف 'The Unraveling: Pakistan in the age of Jihad' سے ماخوذ ہے۔

پاکستان ایک ایسا ملک ہے جہاں صورت حال ہمیشہ غیر یقینی رہتی ہے۔ ملک پر اس وقت جن لوگوں کا سیاسی اور فوجی تسلط قائم ہے، ان کے آبا واجداد نے پاکستان کے قیام کی جدوجہد میں محض تماشائی کا کردار ادا کیا تھا۔ اس کی تخلیق کی اصل ذمہ دار شخصیات کا تعلق اس سرزمین سے نہیں تھا جس پر اب پاکستان قائم ہے۔ مسلم لیگی رہنما اور قوم کے قائد محمد علی جناح بمبئی سے تعلق رکھنے والے ایک وکیل تھے جو برصغیر کے مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ ملک اس لیے بنانا چاہتے تھے کیوں کہ انھیں خدشہ تھا کہ مسلمان ایک ایسے متحدہ ہندوستان میں دوسرے درجے کے شہری بن کر رہ جائیں گے جہاں ہندوؤں کی اکثریت ہوگی۔ ان کا تصور ایک ایسی ریاست کا تھا جہاں مذہب فرد کا نجی معاملہ ہوگا؛ بالکل وہی تصور جس کی بنیاد پر اسرائیل کا قیام بھی ایک ایسے ملک کے طور پر عمل میں لایا گیا جہاں یہودی ہر طرح کے ظلم و جبر سے آزاد زندگی گزار سکیں۔ لیکن ہمیشہ اس طرح سے نہیں تھا۔ اپنی سیاسی سرگرمیوں کے آغاز کے وقت جناح، گاندھی اور نہرو کی سیاسی جماعت کانگریس کے رکن تھے اور ان کے ساتھ ہندوستان کو برطانیہ سے آزاد کرانے کی جدوجہد میں شریک عمل رہے تھے، تاہم بعد ازاں ایک آزاد ہندوستان کے اندر مسلمانوں کی حیثیت کے حوالے سے نظریاتی اختلاف پیدا ہوجانے کی نتیجے میں انھوں نے اپنے سابقہ ساتھیوں کو حتمی طور الوداع کہہ کر مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کرلی۔ جناح کا خیال تھا کہ

مسلمان اپنی ایک علیحدہ شناخت رکھتے ہیں اوران کے لیے انھوں نے 'قوم' کی اصطلاح استعمال کی جس کی بنیاد پر وہ ہندو اکثریت کے برابر مقام رکھتے تھے، جب کہ کانگریس کا اصرار تھا کہ آزاد ہندوستان ایک ایسی متحدہ ریاست ہوگی جہاں کسی فرقے کو بھی مذہب کی بنیاد پر کوئی خصوصی حیثیت عطا نہیں کی جائے گی۔ یہ ایک ایسا اختلاف تھا جس کے حل کی کوئی صورت نظر نہیں آتی تھی اور ۱۹۴۰ء میں لاہور میں ہونے والے مسلم لیگ کے عظیم الشان عوامی جلسے سے خطاب کرتے ہوئے قائد اعظم نے ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے آزاد ہندوستان میں محض مسلمانوں کے علیحدہ تشخص پر ہی زور نہیں دیا بلکہ فرقہ وارانہ بنیادوں پر ہندوستان کی تقسیم کی تجویز بھی پیش کردی۔

دوسری جنگ عظیم کے اختتام تک یہی صورت حال برقرار رہی۔ اس وقت جنگ کے نتیجے میں شکستہ اور تباہ حال برطانیہ نے برصغیر کی آزادی کے حوالے سے تیزی سے پیش رفت شروع کردی۔ چنانچہ اس حوالے سے بعد میں جس مذاکراتی عمل کا آغاز ہوا، اس میں مسٹر جناح نے اپنی چالیں بڑی احتیاط سے چلیں۔ بعض مورخوں کی دلیل کے مطابق جناح دراصل ایک علیحدہ مسلم ریاست کے حق میں بالکل نہیں تھے بلکہ ریاستوں کا ایک ایسا الحاق (confederation) چاہتے تھے، جس میں مسلمان اکثریت والے علاقوں پر مبنی اکائی کی نمائندگی کرنے والے مسلمانوں کو اسی طرح ہندو اکثریت والے علاقوں پر مبنی اکائی کے نمائندوں کے مساوی حیثیت یا اختیارات حاصل ہوں گے۔ اس تصور کے مطابق پنجاب اور بنگال کو مرکزی حیثیت حاصل ہونی تھی۔ یہ دونوں علاقے مسلمان اکثریت والے علاقوں میں سب سے زیادہ گنجان آباد اور سیاسی لحاظ سے سب سے زیادہ اہمیت کے حامل تھے، اگرچہ ہر ایک صورت حال میں اکثریت کا فرق معمولی نوعیت کا تھا۔ جناح ان دونوں صوبوں کو مسلمان علاقے میں محض اس لیے شامل نہیں رکھنا چاہتے تھے کہ وہ مسلم اکثریت کے علاقے ہیں، بلکہ اس لیے بھی کہ دوسرے مسلم اکثریتی صوبوں کے برعکس یہاں ہندوؤں کی بھی اچھی خاصی آبادی موجود تھی۔ مسلم اکائی کے اندر ہندوؤں کی موجودگی سے یہ یقین دہانی حاصل ہوجانی تھی کہ ہندو اکثریت کے صوبوں میں مسلمانوں کی ان اقلیتی آبادیوں کے ساتھ، جو ان صوبوں کے اندر رہ جانی تھیں، کوئی امتیازی سلوک نہیں کیا جائے گا۔ جناح کسی بھی ایسی تجویز کے سخت مخالف تھے جس کے مطابق پنجاب اور بنگال کو جہاں ہندو اور مسلمان دونوں تقریباً برابر تعداد میں تھے، فرقہ وارانہ بنیادوں پر تقسیم کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ ان کی دلیل کے مطابق اس کا نتیجہ 'ایک مسخ شدہ اور شکستہ حال' مسلم اکائی کی صورت میں نکلے گا جس کا اپنا وجود ہی مشکوک ہوجائے گا۔

کانگریس کو اس سے کسی طرح بھی اتفاق نہیں تھا۔ وہ ایک ایسی مسلم آبادی کو مساوی حیثیت دینے پر کسی طرح آمادہ نہیں تھی، جو کُل ہندو آبادی کا محض ایک چوتھائی تھی اور اس کا اصرار تھا کہ ایک آزاد و خود مختار ہندوستان میں ایک ایسی مضبوط مرکزی حکومت ہونی چاہیے جو تمام ہندوستانیوں کی بلاتفریق مذہب وعقیدہ نمائندگی کرتی ہو۔ تاہم اگر حالات کے دباؤ کے تحت جب برطانوی حکومت نے ان پر ایک علیحدہ مسلم اکائی

مسلط کرنے کا فیصلہ کرلیا تو انھوں نے پنجاب اور بنگال کی تقسیم کا مطالبہ کردیا۔ دونا موافق قسم کے مطالبات کے درمیان انتخاب کی مجبوری کے تحت برطانیہ نے درمیانی راستہ نکالنے کی کوشش کی۔ کانگریس کو اس کی خواہش کے مطابق ایک متحدہ ہندوستان دینے کی بجائے انھوں نے ہندوستان کو فرقہ وارانہ بنیادوں پر تقسیم کرنے کا فیصلہ کیا۔ جناح کو ایک عدد مسلم اکائی مل گئی، مگر ایک مکمل آزاد ریاست کی صورت میں، نہ کہ الگ الگ اکائیوں پر مشتمل وفاقی ہندوستان کے اندر ایک ایسی مساوی اکائی کی صورت میں، جہاں انھیں سارے ہندوستان کے مسلمانوں کے جذبات کی ترجمانی کا موقع مل جاتا۔ جناح کے لیے اتنی ہی تکلیف وہ دوسری حقیقت یہ تھی کہ برطانیہ نے کانگریس کے پُر زور مطالبے کے آگے جھکتے ہوئے پنجاب اور بنگال کی تقسیم پر رضامندی ظاہر کردی اور یوں جناح کے پاس 'مسخ شدہ اور شکستہ حال' ریاست کے سوا کوئی چارہ نہ رہ گیا۔ یہ ریاست دو تقسیم شدہ صوبوں کے بچے کھچے حصوں اور غیر متنازعہ طور پر مسلم اکثریت کے حامل تین دیگر صوبوں پر مشتمل تھی جو سب کے سب برطانوی ہندوستان کی مغربی حدود کی سمت واقع تھے؛ سندھ شمالی مغربی سرحدی صوبہ (اب خیبر پختونخواہ) اور بلوچستان۔ اور یوں ایک نیا ملک اس حالت میں پاکستان کے طور پر وجود میں آگیا۔

اکثریت کی توقعات کے برعکس جو کہ بعد ازاں احمقانہ ثابت ہوئیں، تقسیم ایک خونچکاں واقعہ ثابت ہوئی۔ یہ خاص طور پر پنجاب کے حوالے سے واضح حقیقت تھی جہاں پاکستانی مغرب میں رہنے والے ہندو اور سکھ بھاگ کر مشرقی سمت چلے گئے، جب کہ ہندوستانی مشرق میں رہنے والے مسلمان بھاگ کر مغرب کی طرف آگئے۔ راستے میں ہر ایک فرقے کے لوگوں کا سامنا فسادات کے ایسے ہزاروں انفرادی واقعات کی صورت میں دوسرے فرقے کے لوگوں سے ہوتا رہا جن میں لاکھوں افراد کو اپنی جان سے ہاتھ دھونے پڑے۔ برطانوی ہندوستان کی تقسیم کے نتیجے میں قائم ہونے والی پاکستانی ریاست ایسے نصف مغربی اور مشرقی حصوں پر مشتمل تھی جن کے درمیان ہزاروں میل پر محیط ہندوستانی علاقہ آجاتا تھا۔ جیسا کہ جناح کو علم ہونے کے ساتھ ساتھ شکایت بھی تھی کہ یہ دونوں نصف حصے برطانوی ہندوستان کے انتہائی دور دراز علاقوں پر مشتمل ہونے کے علاوہ نسبتاً پسماندہ بھی تھے۔ جو علاقہ مغربی پاکستان بنا تھا اور بعد ازاں مشرقی پاکستان کے بنگلہ دیش کی صورت میں الگ ہوجانے پر موجودہ پاکستان بن چکا ہے، برطانوی ہندوستان کی حدود میں نسبتاً دیر سے شامل ہوا تھا۔ پنجاب جو کہ دو حصوں میں تقسیم ہونے کے باوجود مغربی پاکستان کے دل کی شکل اختیار کرگیا تھا اور اس کا سب سے گنجان آباد صوبہ بھی تھا، مغلیہ سلطنت کا ایک ناگزیر جز و تھا۔ اس کا دارالحکومت لاہور مغلیہ دور کی بعض عظیم الشان یادگاروں کا منظر پیش کرتا ہے۔ جب اٹھارویں صدی کے شروع میں مغلیہ سلطنت اپنے زوال کی طرف گامزن ہو رہی تھی تو پنجاب ذرا کمتر قسم کے حکمرانوں کے زیر تسلط آنا شروع ہوگیا اور آخر کار ایک ایسی سکھ سلطنت کی مرکزی صورت اختیار کرگیا جو انیسویں صدی کے آغاز میں تشکیل پائی تھی۔ مغربی پاکستان کا حصہ بننے والے دوسرے علاقوں؛ یعنی سندھ، بلوچستان اور صوبہ سرحد (پختونخواہ) کا بھی یہی انجام ہوا، موخر الذکر کا بھی

اچھا خاصہ حصہ سکھوں کے زیرِ انتظام آ گیا تھ۔

اس خطے میں برطانیہ کے عمل دخل کا آغاز انیسویں صدی کے وسط میں کئی عشروں اور بعض صورتوں میں ایک صدی سے زائد عرصے کے بعد اس وقت ہوا، جب وہ برصغیر کے مرکزی یا وسطی علاقوں کو اپنے زیرِ انتظام لا چکے تھے۔ ان کے اس علاقے تک رسائی کا مقصد صرف اپنے جغرافیے کو وسیع کرنا نہیں تھا، بلکہ بعدازاں اس منصوبے کے ایک حصے کے طور پر روس کے خطے میں سرایت کر جانے کے خطرے کے خلاف انھیں روک کے طور پر بھی استعمال کرنا تھا جسے اب 'گریٹ گیم' کہا جاتا ہے۔ سندھ پر قبضہ ۱۸۴۳ء میں عمل میں آیا۔ پنجاب بعد ازاں صوبہ سرحد کہلانے والے علاقے کے بڑے بڑے حصے سکھوں سے ۱۸۴۹ء میں چھین لیے گئے۔ بلوچستان کے اکثر علاقوں کو اس سے اگلے عشرے میں شامل کیا گیا۔ خطے میں برطانیہ کو ہمیشہ آسانی سے راستہ نہیں ملا۔ برطانیہ نے سکھوں سے دو خونی جنگیں لڑیں۔ افغانستان کو فتح کرنے کی کوششیں بری طرح سے ناکام ہوگئیں، اور کابل میں تعینات سارے کے سارے برطانوی فوجی دستے کا ۱۸۴۲ء میں افغان دارالحکومت سے دلدوز قسم کی پسپائی کے دوران پشتون قبائلی مجاہدین کے ہاتھوں ذلت آمیز طریقے سے صفایا دیکھنے میں آیا۔

برطانیہ کے ان علاقوں کو بنیادی طور پر روسی توسیعی منصوبے کے خلاف ایک روک کے طور پر استعمال کرنے کی خواہش دراصل ان کے طرزِ حکومت کی عکاس تھی۔ اگرچہ پورا علاقہ ہی روسی سرایت کے خطرے کے خلاف ایک عظیم فوجی چھاؤنی بن کر رہ گیا تھا، تاہم برطانیہ کے نقشِ قدم یہاں دوسرے علاقوں کی نسبت کم نمایاں تھے۔ پنجاب میں برطانیہ نے مسلم زمیندار اشرافیہ کو، جو خود کو سکھا شاہی دور کے اثرات سے بھی الگ تھلگ رکھنے میں کامیاب ہوگئی تھی، لازمی طور پر ان کے اپنے حال پر ہی چھوڑ دیا تھا۔ بیسویں صدی کے اوائل میں اس کے مغربی سرحدی علاقوں کو جہاں زیادہ پشتون آباد تھے، افغانستان سے چھینے گئے اضافی علاقے سمیت شمال مغربی سرحدی صوبے میں ضم کر دیا گیا اور یوں روک والے علاقوں میں ایک تہہ یا پرت کا اضافہ ہوگیا۔ حتمی روک کے طور پر برطانیہ نے اپنے زیرِ انتظام علاقوں اور افغانستان کے علاقے کے درمیان صوبہ سرحد کے مغرب میں سرحدی قبائلی علاقے قائم کر دیے تھے جن کے حکمران دونوں علاقوں کے درمیان اس سرحد کو تسلیم کرنے کے پابند تھے جسے بعد میں 'ڈیورنڈ لائن' کہا جانے لگا۔ اسی طرح بلوچوں کو بھی خود اپنے معاملات کا نگران رہنے دیا گیا، جب کہ صدی کے زیادہ حصے میں سندھ پر ایک استثنا کے طور پر ہمسائے بمبئی کے ذریعہ حکومت کی گئی۔

فوج کی بڑی تعداد میں موجودگی کے ساتھ ایک روک کا کام کرنے والا یہ زیادہ تر خود مختار علاقہ جو کہ برطانوی راج کی انتہائی مغربی حدوں پر واقع تھا، مرکزی علاقوں کے ان سیاسی ہنگاموں سے بہت دور تھا جن کے نتیجے میں ایک وقت ایسا آیا جب ملک کی آزادی اور تقسیم عمل میں آ گئی۔ بنگال کے برعکس جہاں جناح کی مسلم لیگ کو اچھی طرح مقبولیت حاصل تھی، ان علاقوں میں جو بعد میں مغربی پاکستان بن گئے تھے، مقامی اشرافیہ کا تسلط تھا۔ پنجاب اور سندھ میں مسلم لیگی قیادت دیہی زرعی علاقوں کی ان ممتاز شخصیات کے سپرد کی گئی

تھی جو 'جاگیردار' کے طور پر معروف تھے۔ اس کی سیاست کے اطوار جو کہ طویل عرصے سے رائج مربی-طفیلی رشتے کی عکاسی کرتے تھے، شہری ماحول میں پروان چڑھنے والی مسلم لیگی قیادت کے لیے اجنبی تھے جس کی توجہ کا واحد مرکز یہی مقصد تھا کہ مسلمانوں کے شہری اور سیاسی حقوق کو پروان چڑھایا جائے۔ پنجاب میں مقامی یونینسٹ پارٹی کی سرپرستی میں فعال جاگیردار زمینداروں نے ۱۹۳۷ء میں برطانوی حکومت کی طرف سے تازہ تازہ نافذ کردہ گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے تحت کرائے گئے انتخابات میں مسلم لیگی امیدواروں کو شکست فاش دے دی۔ سندھ میں بھی یہی نتائج سامنے آئے۔ مسلم لیگی قیادت کو کوئی اندازہ نہیں تھا کہ جاگیردارانہ سیاست کے اصول کیا ہوتے ہیں اور نہ ہی انھیں سمجھ آئے گی۔ تاہم دوسری جنگ عظیم کے اختتام پر سر پر منڈلاتے ہوئے آزادی کے بادلوں کے ساتھ ہی انھوں نے ان بااثر مقامی شخصیات کے تعاون میں کامیابی حاصل کر لی، جنھوں نے مسلم لیگی جھنڈے تلے ۱۹۴۶ء کے صوبائی انتخابات میں اسی روایتی طرز کی جاگیردارانہ سیاست کے ذریعے مخالفین کو عبرت ناک شکست دے ڈالی۔

نئی وجود میں آنے والی قوم پر اصل میں راج کرنے والوں کا تعلق ان علاقوں سے نہیں تھا۔ محمد علی جناح کراچی میں پیدا ہوئے تھے مگر ان کی تعلیم 'انز آف کورٹ' لندن میں ہوئی تھی پیشہ ورانہ سرگرمیوں کا مرکز ممبئی تھا۔ مسلم لیگ کی زیادہ تر قیادت اسی پس منظر کی حامل تھی اور ان کا تعلق شمالی اور مغربی ہندوستان کے بڑے بڑے شہروں میں مثلاً نئی دہلی، کلکتہ اور بمبئی سے تھا۔ اور یہی فطری طور پر ان کے سیاسی حلقۂ ہائے انتخاب اور ووٹ بینک تھے۔ تاہم ان کی تعداد میں نسبتاً کم سیاسی حمایتی ایسے تھے جنھوں نے ان کے ساتھ نئے ملک میں جانے کا فیصلہ کر لیا تھا۔ زیادہ تر کے پاس غالباً اتنے وسائل ہی نہیں تھے کہ وہ اتنا طویل سفر کر سکتے یا پھر وہ اجنبی دین کی سرزمین پر نئے سرے سے زندگی بسر کرنے کا خطرہ مول لینے پر تیار نہیں تھے۔ برطانوی ہندوستان میں بسنے والے مسلمانوں کی پوری ایک تہائی تعداد جو کہ کوئی ساڑھے تین کروڑ بنتی تھی، وہیں رہ گئی۔ مغرب کی طرف نقل مکانی کرنے والی ۶ کروڑ سے زائد کی اکثریت کو تقسیم کے وقت ہونے والے دوطرفہ خونی فسادات کے دوران مشرقی سے مغربی پنجاب کی طرف بہت مختصر سفر کرنا پڑا۔ ایسے لوگ بہت تھوڑی تعداد میں تھے، نئی ریاست کی آبادی کا صرف ۳ فیصد، جنھوں نے برطانوی ہندوستان کے مرکزی شہری علاقوں سے نئے قیام میں آنے والے ملک کی طرف ہجرت کی، اور ان میں سے اکثر نے نئے دارالحکومت کراچی میں سکونت اختیار کر لی۔

یہ مہاجرین، جیسا کہ انھیں بعد میں نام دیا گیا، شروع ہی سے باہر کے علاقوں سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کو ایک پہلو سے جو برتری حاصل تھی اور وہ بھی اچھی خاصی؛ وہ یہ تھی کہ ان کی رسائی مسلم لیگ کے بالائی طبقوں اور یوں سِول سروس تک تھی۔ جب تک محمد علی جناح سیاسی منظر چھائے رہے، اس وقت تک ان کی تھوڑی تعداد اور مہاجرانہ حیثیت پر کوئی خاص فرق نہیں پڑا۔ تاہم جناح آزادی کے وقت سے پہلے ہی تپ دق اور موت کے منھ میں جانے سے قبل ہی نیم جاں ہو چکے تھے۔ تقسیم کے بمشکل ایک برس بعد ہی ان کی موت سے ایک ایسا خلا

پیدا ہوگیا جسے ان کے سیاسی وارثوں کے لیے جن میں سے کوئی ان کی قد آور شخصیت سے دور کی مماثلت بھی نہیں رکھتا تھا، پُر کرنا انتہائی مشکل ہوگیا تھا۔ تین برس کے بعد ان کے بااعتماد نائب اور جانشین لیاقت علی خاں کے قتل کے نتیجے میں اقتدار کے سنگھاسن پر نسبتاً غیر اہم قسم کی شخصیات براجمان ہوگئیں۔ خواجہ ناظم الدین، غلام محمد اور اسکندر مرزا جیسے نام تاریخ کے صفحات ہی سے مٹ چکے ہیں، حتیٰ کہ پاکستان کے اندر بھی ان کی کوئی یاد باقی نہیں رہی۔ ایک نئی قوم کی بنیاد رکھنے جیسے کام کی مشکلات کے بوجھ کے ساتھ ہی ریاستی امور کے تجربے کے فقدان کی بنا پر بچی کھچی مسلم لیگی قیادت کا افسر شاہی کے کرتا دھرتا لوگوں پر انحصار بڑھتا چلا گیا، جن میں سے اکثر خود مہاجر تھے اور پاکستان آنے سے پہلے برطانوی نوآبادیاتی انتظامیہ کے تحت خدمات سرانجام دے چکے تھے۔ پاکستان کی سرزمین پر چونکہ ان دونوں گروہوں میں سے کسی کا بھی سیاسی حلقۂ انتخاب موجود نہیں تھا، اس لیے ان میں سے کسی کو بھی ووٹ کی طاقت یا سیاست پر اپنا سکہ جمانے سے کوئی حقیقی دلچسپی نہیں تھی۔

آئین کی تیاری و نفاذ کے لیے ایک عدد آئین ساز اسمبلی موجود تھی جس میں مغربی پاکستان کے اندر اکثریت انھی جاگیرداروں کی تھی جو ۱۹۴۶ء کے صوبائی انتخابات کے دوران مسلم لیگی جھنڈے تلے جمع ہو گئے تھے۔ تاہم اس اسمبلی کو کوئی اہمیت نہ دی گئی اور ۱۹۵۴ء میں اسے برخواست کر دیا گیا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ۱۹۵۶ء سے پہلے کوئی آئین ہی نہیں بنایا گیا اور آزادی کے تقریباً ایک عشرے بعد یہ مقصد ایک نئی تشکیل کردہ اسمبلی کے ذریعے پورا کیا گیا۔ اس سے قبل پارلیمانی نظام کے حامل ملک میں جس چیز پر تقریباً اتفاق رائے ہو چکا تھا، وہ ۱۹۴۹ء میں قرار داد مقاصد کی منظوری تھی جو کہ نصف سے بھی کم صفحہ لیتی ہے۔ یہ صورت حال انتظامیہ میں اکثریت رکھنے والے مہاجر سیاست دانوں اور افسر شاہی کے کارندوں کے لیے موافق تھی، کیوں کہ اس طرح سے وہ ملک کو کم یا زیادہ اپنی مرضی سے چلانے کے قابل ہو گئے تھے۔ تاہم انھیں اس وقت اس امر کا احساس ہوا یا نہیں، مگر یہ ایک حقیقت ہے کہ حکومت کے اہم ترین عہدوں پر ان کا اختیار یا قبضہ ایک تیزی سے تباہ ہوتے ہوئے ورثے کی طرح تھا، کیوں کہ اس کو سنبھالنے یا درست طریقے سے چلانے کے لیے نہ تو ان کے پاس کوئی ذاتی صلاحیت تھی اور نہ ہی سیاسی بنیاد۔ مہاجروں کے مقدر میں پہلے ہی کمتر درجے کی ایک ایسی طاقت بن کر رہ جانا تھا جو گلی محلے کی لڑائیوں کا ذوق رکھنے والے سابقہ شدت پسند طلبا کی قیادت میں کراچی تک محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ تاہم ان کے انجام کا سامان جھگڑالو قسم کے وہ جاگیردار نہیں بننے لگے تھے جو سب سے پہلی قانون ساز اسمبلی میں مغربی پاکستان کی ساری نشستوں پر قابض تھے۔ سیاسی اقتدار تک عروج کے لیے انھیں بنگلہ دیش کی صورت میں مشرقی بازو کی علیحدگی کے بعد سندھی جاگیردار ذوالفقار علی بھٹو کے سیاسی عروج کے ساتھ ہی برسر اقتدار آ جانے کے وقت کا انتظار کرنا تھا۔ تاہم اس میں ابھی ایک عشرے سے زیادہ وقت لگا۔

جس طاقت نے مہاجروں کے اقتدار پر گرفت ختم کرنے کے ساتھ ہی اصل مسلم لیگ کے حتمی زوال کے عمل کو تیزی عطا کی، وہ پاکستانی فوج تھی۔ مہاجروں کے برعکس فوج زیادہ تر ایک مقامی جڑیں رکھنے والی

طاقت تھی۔ شمالی پنجاب میں راولپنڈی، اٹک اور جہلم کی نام نہاد فوجی تکون سے تعلق رکھنے والے پنجابی سپاہی، برطانوی دورِ حکومت میں ہندوستانی فوج میں غالب حیثیت رکھتے تھے۔ تاہم تقسیم کے وقت جناح نے نئی تشکیل کردہ پاکستانی فوج میں برطانوی سینئر افسران سے درخواست کی تھی کہ سینئر عہدوں کو پُر کرنے کے لیے وہ کچھ عرصہ فوج میں رہیں۔ فوج کے پہلے دو سربراہان برطانوی تھے؛ تیسرا سربراہ ایوب خان تھا جو پاکستان کا پہلا فوجی آمر تھا۔ یہ ایوب ہی تھا جس کی تعلیم برطانوی طرز پر سینڈ ہرسٹ میں ہوئی تھی اور جو اپنے اردگرد موجود سیاست دانوں اور سرکاری عہدیداروں کے باہمی تنازعات سے تنگ آیا ہوا تھا جس نے مہاجر زوال سے پیدا ہونے والے خلا کو پُر کرنے کی طرف پیش قدمی کی۔ تاہم اگر انڈیا کے ساتھ کشمیر کے مسئلے پر جو کہ تقسیم کے وقت ہی سے چلا آ رہا تھا، کوئی جھگڑا نہ ہوتا تو شاید اسے کوئی موقع فراہم نہ ہوتا۔

جموں و کشمیر، جیسا کہ اس کا پورا نام ہے، ایک ایسی شاہانہ ریاست تھی جس میں غالب اکثریت والی مسلمان آبادی پر ہندو مہاراجہ کی حکومت تھی۔ برطانوی حکومت کے زیرِ اہتمام ایسی سینکڑوں ریاستیں تھیں، جن میں سے ہر ایک کو نام کی آزادی تو حاصل تھی مگر دراصل وہ پوری طرح حکومت برطانیہ کی فرمانبردار تھیں۔ آزادی کے وقت برطانوی حکومت نے خصوصی حیثیت عطا کرنے کا ڈرامہ جاری رکھتے ہوئے ہر خودمختار شاہانہ ریاست کو انڈیا یا پاکستان کے ساتھ الحاق کرنے کا نام نہاد حق دے دیا تھا۔ تقریباً ہر ایک مثال میں یہ حکمت عملی اس بنیادی اصول کے لیے کسی طرح کے خطرے کا باعث نہیں تھی جس کے مطابق تقسیم کے وقت مسلمان اکثریت کے علاقے پاکستان کے پاس اور ہندو اکثریت کے علاقے ہندوستان کے پاس چلے جانے تھے۔ تاہم اس حوالے سے تین استثنائی صورتیں موجود تھیں۔ دو شاہانہ ریاستوں؛ حیدرآباد اور جوناگڑھ میں اگرچہ ہندوؤں کی بھاری اکثریت تھی مگر ان پر مسلمانوں کی حکومت تھی۔ تیسری ریاست کشمیر تھی۔ جوناگڑھ کے مسلمان حکمران نے پاکستان کے حق میں فیصلہ دیا مگر اسے انڈیا کے دباؤ کے باعث فرار ہونا پڑا۔ اس کے حیدرآبادی ہم منصب نے ایک برس کی مہلت مانگ لی مگر اس سے پہلے ایک انڈین حملے کے نتیجے میں اسے انڈیا کے ساتھ الحاق پر مجبور ہونا پڑا اور یوں سب سے بڑی شاہانہ ریاست بھی انڈیا کے قبضے میں آ گئی۔ تاہم کشمیر کے واقعات نے ذرا مختلف رنگ اختیار کر لیا تھا۔

کشمیر کا راجہ ہری سنگھ ایک ہندو تھا۔ اس شاہانہ ریاست کا مسلم مرکز جو کشمیر کی خوبصورت وادی کے عین وسط میں واقع تھا، صرف ایک صدی تک ہندوؤں کی تحویل میں رہا تھا۔ ہری سنگھ کا مہم جو دادا گلاب سنگھ جو کشمیر کے عین جنوب میں واقع نسبتاً کم ہندو اکثریت کی وادی جموں کا حکمران تھا، برطانوی حکومت کو اس لاگت کی ادائیگی پر رضامند ہو گیا تھا جو انھوں نے کشمیر کی حکمرانی کے حصول میں برطانیہ کو دی جانے والی مدد کے بدلے پہلی سکھ جنگ کے اخراجات کی صورت میں کی تھی۔ یہ وادی اس زمانے میں ابھی تک سکھوں کی اس سلطنت کا حصہ تھی جسے برطانیہ نے تازہ تازہ شکست دی تھی اور ایک ایسے مسلمان گورنر کے زیرِ انتظام تھی جس کی تقرری

اوپر سے کی گئی تھی۔ پیسے کے لیے بے چین برطانوی حکومت نے علاقے میں دس ہزار سپاہی روانہ کر کے گورنر کو وہاں سے چلتا کیا اور تخت گلاب سنگھ کے حوالے کر دیا۔

اس واقعہ کی بدولت، جو 'گریٹ گیم' کی تاریخ میں بظاہر ایک معمولی سا اتفاق نظر آتا ہے، ہری سنگھ کو تقسیم کا وقت آنے پر انڈیا یا پاکستان میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنا تھا۔ اس نے بڑی احتیاط کا مظاہرہ کرتے ہوئے نئی ظہور میں آنے والی پاکستانی حکومت سے ایک مہلت طلب معاہدے کی گفت وشنید شروع کر دی جس کے تحت کشمیر کے محکمہ ڈاک اور مواصلات کے خلاف ایک طرح بے ساختہ تحریک نظر آتی تھی۔ نئی پاکستانی حکومت نے اس خدشے کے پیش نظر کہ کہیں بنا بنایا کھیل بگڑ نہ جائے، کشمیر پر بذریعہ طاقت قبضہ جمانے کے لیے جلد بازی میں صوبہ سرحد سے بے قاعدہ یا عارضی طور پر تعینات پشتون مغربی دستے اس شاہانہ ریاست کی طرف روانہ کر دیے۔ جیسے ہی ان غیر منظّم گنوار قسم کی فوج نے کشمیر کے دارالحکومت سری نگر کی طرف پیش قدمی شروع کی، تو حواس باختہ ہرسنگھ نے فوراً انڈیا سے مدد طلب کی۔ انھوں نے اس شرط پر حامی بھر لی کہ ہری سنگھ انڈیا کے ساتھ الحاق کے معاہدے پر دستخط کر دے اور اس کی طرف سے رضامندی پاتے ہی ہندوستانی فوجیں سری نگر کے ہوائی اڈے پر پہنچنا شروع ہو گئیں۔

ہندوستانی فوجوں نے پشتونوں کے حملے کو نہ صرف ناکام بنانے میں کامیابی حاصل کر لی بلکہ اصل میں انھیں پیچھے دھکیلنا شروع کر دیا۔ جلد ہی پاکستان سے بھی باقاعدہ فوجیوں نے وہاں پہنچنا شروع کر دیا مگر وہ صورت حال کو صرف تعطل کی حد تک ہی لے جا سکے۔ دونئی اور تیزی سے تھکی ہوئی فوجوں کے درمیان ایک برس سے زائد عرصہ تک لڑائی جاری رہنے کے بعد آخر کار دونوں فریق جنگ بندی پر رضامند ہو گئے۔ تاہم اصل چیز یعنی مسلم اکثریتی وادی کشمیر، بدستور انڈیا کے قبضے میں رہی۔ پاکستان کو محض جنوب مغرب میں کشمیر کے علاقے کے اندر چھوٹے سے ٹکڑے پر ہی اکتفا کرنا پڑا جس کا نام اس نے آزاد جموں وکشمیر رکھ دیا اور اس کے ساتھ ہی شمال میں قراقرم کے پہاڑوں کے اندر ایک وسیع مگر کم آباد علاقہ بھی اس کے قبضے میں آ گیا۔ تاہم یہ امر ہونے کے ابھی ابھی دور دور تک بھی امکانات نظر نہیں آ رہے تھے کہ کشمیر پر آخر کس کی حکمرانی ہوگی۔ پاکستان اور انڈیا اس مسئلے کو اقوام متحدہ کے پاس لے جانے کے لیے تیار ہو گئے جس نے استصواب رائے کرانے کا فیصلہ دے دیا۔ اس پر عملدرآمد کی راہ میں ایک بڑی رکاوٹ یہ مطالبہ تھا کہ پاکستان اپنے زیر انتظام آنے والے علاقوں سے فوجیں واپس بلا لے۔ تاہم پاکستان نے اس خدشے کے پیش نظر انکار کر دیا کہ اگر اس نے اپنی فوجیں واپس بلا لیں تو ہندوستان اپنی فوج داخل کر دے گا جو کہ ہندوستانیوں کے خیال میں ان کا حق تھا۔ چنانچہ نتیجہ یہ نکلا کہ استصواب رائے آج تک نہ ہو سکا۔

اس شاہانہ ریاست پر دونوں فریق اپنے اپنے دعوؤں پر ابھی تک برقرار چلے آ رہے ہیں۔ ہندوستان کا موقف ہے کہ ہری سنگھ کی طرف سے الحاق کی دستاویز پر دستخط ہو چکنے کے بعد سارے جموں وکشمیر پر اب اس کا

حق بنتا ہے، جب کہ پاکستان کا دعویٰ ہے کہ اب معاملہ اقوام متحدہ کے پاس چلے جانے اور اس حقیقت کے پیش نظر کہ ہندوستان نے ایک مرتبہ استصواب رائے پر اصولی رضامندی ظاہر کردی تھی، اب اس حق کا کوئی جواز نہیں بنتا۔ تاہم پاکستان کے دعوے قانونی نزاکتوں کو نظرانداز کرتے نظر آتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ تقسیم کے وقت اصولی طور پر طے کرلیا گیا تھا کہ مسلم اکثریت کے علاقے پاکستان کے پاس جائیں گے، اس لیے کشمیر پر ان کا حق بنتا ہے۔ وہ ہندو اکثریت پر مشتمل ریاستوں؛ حیدرآباد اور جوناگڑھ کا اس حقیقت کے باوجود کہ ان کے حکمران مسلمان تھے، ہندوستان کے ساتھ ان کے الحاق اور کشمیر کے حوالے سے یہی حق پاکستان کو دینے سے انکار کی منافقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ بہت سے پاکستانیوں کے نزدیک کشمیر پر انڈیا کا تسلط بالکل واضح اور کھلم کھلا طور پر زمین کے اس ٹکڑے پر ناجائز قبضے کی طرح اور وہ اس ناانصافی کو کبھی بھی دل سے تسلیم نہیں کرسکے۔ اس امر سے قطع نظر کہ کون غلط ہے اور کون صحیح، قانونی یا اخلاقی دونوں پہلوؤں سے اصل حقیقت یہ ہے کہ مسئلہ کشمیر شروع ہی سے انڈیا اور پاکستان کے تعلقات میں زہر گھولتا جارہا ہے۔ اس حقیقت کی بنا پر بھی تعلقات میں بہتری نہ آسکی کہ انڈیا نے تقسیم کے معاہدے کی شرائط کے تحت پاکستان کے حصے میں آنے والے بعض مادی اور مالی اثاثوں کی منتقلی میں تاخیر اور بعض اوقات تو نرا انکار کردیا۔ بہت سے پاکستانی اس نتیجے پر متفق نظر آتے ہیں کہ انڈیا پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا اور انھیں شک ہے کہ اس نے ایک علیحدہ مسلمان ریاست کے وجود کو کبھی دل سے تسلیم نہیں کیا۔ چنانچہ انھیں ہوشیار رہنے کی ضرورت کے ساتھ ہی ایک طاقتور فوج رکھنے پر مجبوری کا سامنا بھی ہے۔

اس کے بعد آگے جا کر ہم دیکھتے ہیں کہ پاکستان کے حصے میں آنے والے چند قلیل وسائل کا اچھا خاصا تناسب فوج کو منتقل ہونا شروع ہوگیا۔ ایوب خان نے، جو پاکستان کا پہلا مقامی چیف آرف آرمی اسٹاف تھا، سیاسی اقتدار کے عروج پر مسٹر جناح اور لیاقت علی خاں کے جانشینوں کے ساتھ جلد ہی اپنی جگہ بنانی شروع کردی۔ مسٹر جناح اور تحریک پاکستان کے دور کے دوسرے رہنماؤں کی طرح ایوب خان بھی غیر مذہبی نظریات اور عزائم رکھتا تھا۔ اپنی سینڈ ہرسٹ کی تعلیم اور اس نظریے کے باوجود کہ فوج کو سیاست سے دور رہنا چاہیے، وہ اپنے سویلین رفقائے کار کے مفاد پرستانہ اور متعصّبانہ طرز عمل سے سخت نالاں رہنے لگا تھا۔ اس کی یادداشتیں ان کی حرام خوری اور ضمیر فروشی کے فسانوں سے بھری پڑی ہیں۔ اس کے تنفر میں اضافہ اس وقت ہوا جب مغربی اور مشرقی پاکستان کے باہم دست و گریبان سیاست دان اپنے تازہ تازہ منظور کردہ ۱۹۵۶ء کے آئین کی شقوں کے تحت قومی انتخابات کروانے کے کسی کلیے پر بھی متفق ہوتے نظر نہ آئے تھے۔ اس نے یقیناً یہ بھی محسوس کرلیا ہوگا کہ اگرچہ اس کے سویلین رفقائے کار 'وزیراعظم' اور 'صدر' جیسے متاثر کن سیاسی خطابات لیے پھرتے تھے مگر وہ سیاسی طور پر مقبول نہیں تھے اور پھر اس کے علاوہ ساری فوج بھی اس کے ماتحت تھی۔ اکتوبر ۱۹۵۸ء میں اس نے صدر اسکندر مرزا کے ساتھ سازش کر کے جو کہ ایک سرکاری عہدیدار تھا، نہ کہ سیاست دان؛ مارشل لاء نافذ کرنے

کا اعلان کر دیا۔ صرف تین ہفتوں کے بعد ہی ایوب نے سکندر مرزا کو برطرف کرتے ہوئے اقتدار پر خود قبضہ جمالیا۔ فوج اب ملک کے سب سے بڑے عہدیدار پر براجمان ہو چکی تھی اور اس کے بعد وہ اس سے کبھی بھی دور نہیں کی گئی۔

ایوب نے ایک مغرب نواز اور کاروباری طبقے کے اس خیر خواہ رہنما کے طور پر حکومت کی، جو ان مہاجرین کی طرح کافی حد تک غیر مذہبی خیالات رکھتا تھا جنھیں اس نے بعد ازاں ایک طرف دھکیل کے رکھ دیا تھا۔ اس کے غیر مذہبی رویے اس حد تک مضبوط تھے کہ ایک مرتبہ تو اس نے ریاست کے سرکاری نام سے لفظ اسلامی بھی خارج کر دینے کی کوشش کی تھی۔ سیاست دانوں سے اس کی بیزاری کی عکاسی اس نئے آئین سے ہوتی تھی جس کے ذریعے اس نے ایک ایسا سیاسی نظام تشکیل کرنے کی کوشش کی تھی جس کو اس نے بنیادی جمہوریتوں کا نام دیا تھا، جس میں براہ راست انتخابات صرف بہت ہی نچلے مقامی حکومت کے اداروں کی سطح پر ہوتے تھے۔ چالیس برس کے بعد جنرل پرویز مشرف جو بالکل ایسا ہی مزاج رکھتا تھا، انھی وجوہات کی بنا پر اسی طرح کے ادارے تشکیل کر رہا تھا۔ ایوب خان کو پاکستان کا کشمیر پر دعویٰ بھی یاد تھا اور اس نے پاکستان کو انڈیا کے ساتھ ایک اور جنگ میں جھونک دیا تھا۔ سابقہ شاہانہ ریاست میں پہلی جنگ عظیم کے اختتام کے وقت سے ہونے والے واقعات کے نتیجے میں ہندوستانی حکومت کے خلاف نفرت میں اضافہ ہوتا جا رہا تھا۔ پہلے پہل جموں و کشمیر کے مسلمانوں کے مانے ہوئے لیڈر شیخ عبداللہ نے ہندوستانی حکمرانوں کے ساتھ تعاون کا مظاہرہ کیا تھا۔ کشمیر کا شیر کہلانے والی یہ شخصیت نہرو کے ساتھ ہی دوستی کا دم بھرتی تھی اور کانگریس کے لیے دل میں نرم گوشہ رکھتی تھی۔ اس کے زرعی اصلاحات کے پروگرام نے اسے اپنے مسلمان ووٹروں میں بے پناہ مقبول کر دیا تھا اور اس نے ہندوستانی آئین کی دفعہ ۳۷۰ کے تحت کشمیر کے لیے تقریباً مکمل ۱۹۵۳ء تک اسے یہ سب کچھ بہت کم محسوس ہونے لگا تھا۔ شاید خود ہی اپنی ہی قائدانہ صلاحیتوں سے ضرورت سے زیادہ متاثر ہو کر اس نے مکمل آزادی کے لیے حمایت کے حصول کی کوششیں کرتے ہوئے یہ تجویز پیش کر دی کہ کشمیر کو اقوام متحدہ کی قرار دادوں کے مطابق انڈیا یا پاکستان سے الحاق کرنے کا حق استعمال کرنے کی آزادی دینے کے ساتھ ہی یہ اختیار حاصل کرنے کی آزادی بھی دی جائے کہ وہ دونوں سے علیحدہ ایک آزاد و خود مختار ریاست بننے کا فیصلہ بھی کر سکتا ہے۔ حالات کو اس رخ پر جاتا دیکھ کر ہندوستانی حکومت کو خطرے کا احساس ہوا تو اس کے بلند عزائم رکھنے والے ماتحت ساتھیوں کے ذریعے اس کا تختہ الٹوا دیا گیا اور بعد ازاں اسے ریاستی وجود کے لیے خطرہ قرار دے کر پابند سلاسل کر دیا گیا۔

ایک اور عشرے تک معاملات یوں ہی چلتے رہے۔ ۱۹۶۳ء کے اواخر میں کشمیر کی سب سے زیادہ مقدس یا متبرک مذہبی یادگار یعنی حضور پاک ؐ کی ریش مبارک کا ایک بال سری نگر کی اس مسجد سے غائب پایا گیا جہاں یہ محفوظ کر کے رکھا گیا تھا۔ اس کے نتیجے میں مسلمان بڑی تعداد میں مشتعل ہو کر گھروں سے باہر نکل آئے اور کشمیر

کے علاوہ ہندوستان کے دیگر شہروں میں بھی ہندوؤں پر حملے شروع ہو گئے۔ حواس باختہ ہندوستانی حکومت نے حالات کو ٹھنڈا کرنے کے لیے شیخ عبداللہ کو جیل سے رہا کر دیا اور حتیٰ کہ اسے ایوب خان سے مل کر بحران کے خاتمے کے حوالے سے تبادلہ خیال کرنے کے پاکستان کے اندر سفر کرنے کی اجازت بھی دے دی۔ آخر کار موئے مبارک کشمیر میں واپس اپنے محفوظ مقام پر آ گیا اور حالات واپس معمول پر آ گئے، جب کہ ندامت سے عاری عبداللہ ہندوستان سے لوٹتے ہی دوبارہ جیل میں چلا گیا۔ تاہم اس واقعہ سے پاکستان نے جو نتائج اخذ کیے، ان کا انجام جلد ہی ایک جنگ کی صورت میں سامنے آیا۔ ایوب اور اس کے ساتھ فوجی ۱۹۶۲ء میں چین کے ساتھ سرحدی جھڑپوں میں ہندوستان کی شکست سے حوصلہ مند اور ۱۹۶۵ء کے اوائل میں 'رن آف کچھ' کے متنازعہ سرحدی علاقوں میں چھوٹی چھوٹی جھڑپوں میں ہندوستانی فوجوں کو مات دینے کی اپنی مہارت پر نازاں دکھائی دیتے تھے۔ انھوں نے ایک تجویز سوچی کہ کشمیر میں غیر رسمی یا بے قاعدہ فوجیں بھیج کر وہاں کے مسلمانوں کو بغاوت پر اکسایا جائے، نوجوان پاکستانی کارجہ ذوالفقار علی بھٹو اس تجویز کے بڑے حامیوں میں سے ایک تھے۔ یہ کوئی نئی تجویز نہیں تھی۔ سابقہ عشرے کے دوران پاکستانی فوج نے کم شدت کی گوریلا لڑائیوں کو ہندوستان میں کشمیر کے خلاف ایک ممکنہ ہتھیار کے طور پر استعمال کرنے کے حوالے سے تحقیق و جائزے کا کام شروع کر دیا تھا۔ اس کی تحریک انھیں دوسری جگہوں، خاص طور پر الجیریا، یوگوسلاویہ، شمالی کوریا اور چین میں ہونے والی بے شمار کامیاب بغاوتوں کے مطالعہ سے حاصل ہوتی تھی۔

تاہم یہ چال بری طرح ناکام ہوگئی۔ بہت سے دراندازوں کو راستے میں ہی دھر لیا گیا اور باقی جو پہنچنے میں کامیاب ہوگئے تھے، وہ کسی بھی قسم کی مسلم بغاوت کی آگ بھڑکانے میں ناکام و نامراد رہے۔ بعد ازاں پاکستان کی سرکاری فوج کی طرف سے کیا جانے والا باقاعدہ حملہ بھی زیادہ کامیابی حاصل نہ کر سکا اور جب ہندوستانی فوج کی طرف سے کیا جانے والا باقاعدہ حملہ بھی زیادہ کامیابی حاصل نہ کر سکا اور جب ہندوستانی فوجوں نے جنوب کی طرف مزید پیش قدمی کرتے ہوئے پنجاب کے دارالحکومت لاہور کے قریب پاکستان پر حملہ کر دیا تو پاکستانی خواب خرگوش کے مزے لے رہے تھے۔ اس کا نتیجہ ایوب کی سیاسی شکست کی صورت میں بر آمد ہوا، جسے امریکہ کی طرف سے اسلحہ کی بندش کے بعد فوج کو فالتو پرزوں کی قلت کا سامنا کرنا پڑ گیا تھا، ایک ذلت آمیز جنگ بندی پر مجبور ہونا پڑا۔ ۱۹۶۵ء کی جنگ انڈیا اور پاکستان کے مابین کشمیر پر لڑی جانے والی دوسری جنگ تھی اور یہ دوسرا موقع تھا جب پاکستان نے متنازعہ علاقے میں غیر رسمی یا بے قاعدہ فوجیں روانہ کی تھیں، جب کہ اس سے قبل ایسا ۱۹۴۷ء میں ہوا تھا جب غیر تربیت یافتہ پشتونوں کو وادی میں دھکیل دیا گیا تھا۔ تاہم ہماری کہانی کے لیے اس کی خاص اہمیت اس حقیقت میں مضمر ہے کہ ایسا پہلی مرتبہ ہوا تھا کہ پاکستان نے کشمیر میں اس کی طرف سے لڑنے والی غیر رسمی فوجوں کے لیے 'مجاہدین' کی اصطلاح استعمال کی تھی۔

اس اصطلاح کا منسوب کیا جانا، جس کا آغاز بھٹو کے ساتھ ہی ہوا تھا، اس لیے بھی اہمیت رکھتا تھا کیوں

کہ یہ مذہبی مفہوم کی حامل تھی۔ اسلامی بول چال میں مجاہدین سے مراد ایسے جنگجو ہیں جو جہاد کے ذریعہ اسلامی نظریات کا فروغ واطلاق چاہتے ہیں۔ تاہم یہ تعریف ۱۹۶۵ء کے واقعات پر بالکل صادق نہیں آتی۔ اس امر کا ثبوت نہیں ملتا کہ کشمیر میں داخل ہونے والی غیر رسمی فوجیں یا دراندازانتہا پسند اسلامی نظریات رکھتی تھیں یا پھر ان کو تحریک دینے والا مذہبی تصور ایوب جیسی غیر مذہبی شخصیت کے تصور سے زیادہ گہرا وسیع تھا۔ زیادہ تر بیانات و شواہد سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ درانداز وہ کشمیری تھے جو اصل جنگ بندی لائن کی پاکستانی سمت رہ رہے تھے اور مذہب کی نسبت اپنی مادر وطن کو دوبارہ متحد کرنے اور اپنے ساتھی کشمیریوں کو انڈیا کے تسلط سے آزاد کرانے کے جذبے سے زیادہ سرشار تھے۔ ہوسکتا ہے کہ انھیں مجاہدین کا خطاب دے کر پاکستانی حکام انھیں جھنڈے کے اسلامی مترادف کی شناخت دے رہے ہوں جس سے ظاہر ہوتا تھا کہ حتیٰ کہ نسبتاً ابتدائی عرصے میں بھی جہادی محرکات کا تقدس اور تحسین کے پہلو سے دیکھا جا رہا تھا۔ یہاں تک کہ ایوب اور بھٹو جیسے لوگ بھی جو کہ ریاستی معاملات کو مذہب سے الگ رکھے ہوئے تھے، جہاد کو تعظیم وستائش کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ چنانچہ اس طرح کا تاثر پیدا کر کے یہ لوگ مذہبی محرکات کی بنا پر خود اپنے طور پر ہی جہاد کر رہے ہیں، ان کو رسمی طور پر تسلیم بھی نہیں کیا جا رہا تھا۔

اگرچہ ۱۹۶۵ء کی جنگ سے ایوب کو زبردست سیاسی دھچکا لگا مگر اس نے ذوالفقار علی بھٹو کی سیاست میں جوش اور ولولہ پیدا کر دیا، جن کی دلیل یہ تھی کہ پاکستان کو ہر حال میں جنگ جاری رکھنی چاہیے تھی۔ اس سے اگلے برس انھوں نے وزیر خارجہ کے عہدے سے استعفیٰ دے دیا اور اس سے ایک برس بعد پاکستان پیپلز پارٹی کی بنیاد رکھ دی۔ ۱۹۶۵ء کی جنگ سے جو اور بڑا نقصان ہوا، وہ مغربی اور مشرقی پاکستان کے درمیان پہلے سے ہی کشیدہ تعلقات میں مزید بگاڑ کا پیدا ہونا تھا۔ ان دونوں اکائیوں یا وحدتوں کے درمیان جو ایک دوسری سے انڈیا جیسے ملک کی چوڑائی کے فاصلے پر تھیں، کوئی قدر مشترک نہیں تھی ماسوائے اس کے کہ دونوں مسلمان اکثریت کے علاقے تھے۔ آزادی سے قبل کا بنگال برطانوی راج کے باقی علاقوں میں سے ایک تھا اور اس کا اہم ترین شہر کلکتہ ۱۹۱۱ء تک برطانوی حکمرانوں کا دارالحکومت بھی رہا تھا۔ جناح کو کلکتہ کی شدید تمنا تھی اور اس کا اظہار انھوں نے ایک موقع پر یہ کہہ کر کیا تھا کہ کلکتہ کے بغیر پاکستان ایسے ہی ہوگا جیسے دل کے بغیر کوئی انسان۔ تاہم برطانیہ نے اسے نصف مغربی بنگال سمیت انڈیا کے حوالے کر دیا تھا؛ اس امر کو تسلیم کرنے کے باوجود کہ اس کا باقی نصف جو کہ ڈھاکہ کے گرد پایا جاتا تھا، ایک 'پسماندہ دیہی علاقے' سے ذرا ہی بہتر ہوگا۔ چنانچہ یہی رویہ نئی تخلیق کردہ پاکستان ریاست میں بھی سرایت کر گیا تھا جہاں سیاسی طاقت تیزی سے مغربی حصے کی طرف مرکوز ہوگئی۔ کچھ حد تک یہ انڈیا کے ان شمالی اور مغربی علاقوں کی جہاں سے مہاجروں نے نقل مکانی کی تھی، مغرب کے بالکل قریب واقع پنجاب اور سندھ کے متصل علاقوں کے ساتھ ثقافتی ہم آہنگی کی عکاسی بھی تھی؛ اور اس صورت حال کی عکاسی آزادی کے بعد فوج اور سول انتظامیہ کے پروان چڑھتے ہوئے شعبوں میں مغربی پاکستان کے

غلبے سے بھی ہوتی تھی۔ حتیٰ کہ خالص پاکستانی تناظر میں بھی مشرقی پاکستان کو پسماندہ علاقہ سمجھا جاتا تھا۔

یہ صورت حال بنگالیوں سے پوشیدہ نہیں تھی۔ وہ کراچی کی حکمران مہاجر اشرافیہ کی طرح سے بنگالی کو اردو کی طرح سرکاری زبان کا درجہ نہ دینے پر پہلے ہی ناخوش تھے۔ چنانچہ ۱۹۵۲ میں ڈھاکہ میں ہڑتالوں اور پُر تشدد مظاہروں کا سلسلہ شروع ہوگیا تھا۔ بنگالیوں کے مفادات کے ترجمان یک نئی سیاسی جماعت ۱۹۵۰ء میں عوامی لیگ کے نام سے منظر عام پر آ گئی تھی جس نے مسلم لیگ کو تیزی سے گمنامی کی سرحدوں کی طرف دھکیل دیا۔ تاہم یہ جماعت مشرقی پاکستان کی اقتصادی حالت سدھارنے میں ناکام رہی، کیوں ایوب دور میں ہونے والی بے پناہ اقتصادی ترقی کے ثمرات سے فائدہ نہ اٹھایا جا سکتا۔ ۱۹۶۵ء میں انڈیا کے ساتھ کشمیر کے مسئلے پر ہونے والی جنگ کے دوران مشرقی پاکستان کو عملی طور پر بغیر کسی دفاع کے یک وتنہا چھوڑ دیا گیا تھا جو ایک ایسی حقیقت تھی جس سے وہ لوگ اچھی طرح باخبر تھے۔ چنانچہ یہ ایک ایسا فیصلہ کن موڑ ثابت ہوا جس نے بنگالیوں کے اندر شدت سے یہ احساس پیدا کر دیا کہ انھیں اپنے معاملات خود چلانے پڑیں گے۔ ان خواہشات کا عملی اظہار ایک برس بعد اس وقت دیکھنے میں آیا جب عوامی لیگ کے رہنما شیخ مجیب الرحمٰن نے اپنا چھ نکاتی منشور پیش کرتے ہوئے مشرقی پاکستان کی مکمل خودمختاری کا مطالبہ کر دیا۔ یہ واقعہ اصل پاکستانی ریاست کی الجھن کے حتمی حل کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔

ہر طرف سے محصور، بیمار اور دل گرفتہ ایوب خان نے آخر کار ۱۹۶۸ء میں استعفیٰ دے دیا اور اس کے ساتھ ہی اس کا بنیادی جمہوریتوں کا محل بھی دھڑام سے نیچے آ گرا۔ اس کی جگہ لینے والے ایک غیر معروف جنرل بنام یحییٰ خان نے قومی سطح کے پہلے عام انتخابات کا اعلان کر کے مشرقی پاکستان کی جلتی ہوئی آگ کو ٹھنڈا کرنے کی کوششوں کا آغاز کر دیا۔ اس نے یہ فیصلہ بھی کیا کہ نئی قومی اسمبلی میں نشستوں کی تقسیم آبادی کی بنیاد پر ہوگی۔ چنانچہ اس طرح بنگالیوں کو اپنے سامنے ایک بھرپور موقع دکھائی دیا، کیوں کہ اس وقت مشرقی پاکستان کی آبادی مغربی پاکستان سے زیادہ تھی۔ چونکہ نئی وجود میں آنے والی اسمبلی کا پہلا اہم فریضہ ایوب کے مسترد کردہ آئین کی جگہ نئے آئین کی تشکیل کرنا تھا، اس لیے بہت سی چیزوں کا انحصار نتائج پر تھا۔ تاہم مشرقی پاکستان کی زیادہ نشستوں کے باوجود یحییٰ خان اور انتخابات میں حصہ لینے والے مغربی پاکستان کے دوسرے سیاست دان جن میں ذوالفقار علی بھٹو پیش پیش تھے، ایسے ملے جلے نتائج کی توقع کر رہے تھے جن کا فائدہ دونوں حصوں میں سے کسی کو بھی نہیں ہوگا، مگر جب آخر کار ۱۹۷۰ء کے آخر میں نتائج سامنے آئے تو مجیب الرحمٰن کی عوامی لیگ نے مشرقی پاکستان سے ماسوائے دو نشستوں کے باقی ساری نشستیں جیت لیں اور یوں اسے نئی اسمبلی میں مطلق اکثریت حاصل ہوگئی۔

چنانچہ مغربی پاکستان نے ہٹ دھرمی کا مظاہرہ کرتے ہوئے نتائج کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ یحییٰ نے بھٹو کو شہ دیتے ہوئے نئی اسمبلی کا اجلاس بلانے سے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ پہلے مجیب اس امر کی یقین دہانی

کروائے کہ وہ نئے آئین میں اپنے چھ نکات داخل نہیں کرے گا۔ مجیب اس کے لیے تیار نہیں تھا اور یہاں سے حالات مزید بگاڑ کی طرف چل پڑے جن کا نتیجہ مشرقی پاکستان میں بغاوت اور فوج کی طرف سے باغیوں کو کچلنے کے لیے ایک خون آشام دھاوے کی صورت میں نکلا۔ چنانچہ اس صورت حال میں مشرقی پاکستان سے بہت سے باشندے سرحد پار کرکے انڈیا فرار ہوگئے۔ مہاجرین کی یلغار سے بوکھلا اٹھنے کے ساتھ ہی اپنے پریشان ہمسائے کو سبق سکھانے کا موقع دیکھتے ہوئے انڈیا نے مداخلت کا فیصلہ کرلیا۔ چنانچہ اس صورت حال کے نتیجے میں ہونے والی جنگ میں جو تقسیم کے بعد دونوں ملکوں کے درمیان تیسری جنگ تھی، انڈیا نے پاکستانی فوج کو شکست سے دوچار کرتے ہوئے نوے ہزار سے زائد پوری کی پوری مورچہ بند فوج کو ہتھیار ڈالنے پر مجبور کردیا۔ انھوں نے کشمیر پر جلد بازی میں کیے جانے والے اس حملے کو بھی ناکام بنادیا جس کا مقصد ہندوستانی فوج کی توجہ مشرقی پاکستان سے ہٹانا تھا۔ ان واقعات کے نتیجے میں بنگلہ دیش کے نام سے ایک نیا ملک وجود میں آ گیا۔ پاکستانی فوج کو اپنا وقار پہلی مرتبہ مجروح ہوتا نظر آیا اور یحیٰی خان کو بطور فوجی سربراہ صدر پاکستانی استعفیٰ دینے پر مجبور ہونا پڑا۔ چنانچہ ایک نئے کٹے پھٹے ملک میں اس خلا کو پُر کرنے کے لیے سب سے نمایاں ومقبول رہنما ذوالفقار علی بھٹو کو آگے آنا پڑا۔

بھٹو، جن کی پیپلز پارٹی نے مغربی پاکستان سے بھاری اکثریت حاصل کی تھی، پاکستان میں سیاسی اقتدار کی بلندی پر پہنچنے والا مقامی جاگیردار اشرافیہ کا پہلا نمائندہ تھا۔ وہ وزارت کارجہ میں وزارت کے ذریعے سرکاری ایوانوں میں داخل ہوا تھا اور تیزی سے ترقی کے مدارج طے کرتا ہوا وزیر خارجہ بننے سے قبل کئی وزارتوں کی سربراہی کرچکا تھا۔ اس کا شہرت کی بلندیوں تک پہنچنا اپنے طبقے کی بحیثیت مجموعی نمائندگی کے مترادف تھا، کیوں کہ اس کے مربی ایوب خان کا اپنی حکومت کے لیے سیاسی جماعت کے حصول کی خاطر مغربی پاکستان کی مقامی شخصیات پر انحصار بڑھتا جارہا تھا۔ کنونشن مسلم لیگ میں بہت سے لوگوں نے شمولیت اختیار کرلی تھی، جو ایوب خان نے قریب المرگ مگر اصل مسلم لیگ کی فوج نواز جانشین کے طور پر تیار کی تھی۔ بھٹو اگرچہ جاگیردار خاندان سے تھا مگر وہ اپنے دور کے تقاضوں سے بخوبی آگاہ تھا۔ جہاں ایوب کاروباری طبقے کا نمائندہ تھا، وہاں بھٹو تیسری دنیا کا سوشلسٹ نمائندہ تھا۔ جہاں ایوب امریکہ نواز تھا، وہاں بھٹو چین نواز تھا اور اس نے پاکستان کو غیر جانب دار تحریک (NAM) میں شامل کردیا تھا۔ ایک کرشماتی مگر بے رحم شخصیت کا مالک اتنا ہی تحکم آمیز مزاج رکھتا تھا جتنا کسی فوجی آمر کا ہوتا ہے۔ اس نے ایک بچے کھچے نئے پاکستان میں طاقت کے دیگر مراکز کو محدود تر کردینے یا اپنے زیر اختیار رکھنے کی شعوری کوشش کی مگر اسے یہ دیکھ کر سخت کوفت ہوئی کہ ان کے بغیر نظام حکومت چلانا آسان نہیں تھا۔ اس نے سِول سروس کی از سرِ نو تنظیم کرکے بہت سے افسران اعلیٰ کو برخواست کرتے ہوئے اس کا حجم کردیا مگر اسے جلد ہی احساس ہوگیا کہ وہ جن صنعتی اور مالیاتی اداروں کو قومیانے پر تلا ہوا تھا، ان کو چلانے کے لیے اسے افسر شاہی کی ضرورت تھی۔ اس نے اپنی پیرا ملٹری فورس بنا کر پہلی سے ہی

شکست خوردہ فوج کا حجم مزید کم کرنے کی کوشش کی، مگر اسے جلد ہی یہ اندازہ ہوگیا کہ بلوچستان میں علیحدگی کی تحریک کو کچلنے کے لیے فوج کی ضرورت تھی۔ یوں اس مداخلت کی بدولت فوج کے اعتماد اور طاقت دونوں میں اضافہ ہوا۔۱۹۷۲ء میں اس نے انڈیا کے ساتھ مقابلہ کرتے ہوئے ایک ایٹمی پروگرام کی بنیاد رکھنے کا نتیجہ خیز فیصلہ کیا اور اگر چہ اس کی سوشلسٹ مقبولیت اداروں کو قومیانے کے جنون نے اسے غریب اور محروم طبقوں کی حمایت سے نوازا، تاہم اس کی اپنی پالیسیوں کی بدولت پاکستانی معیشت کو ایسا نا قابل تلافی نقصان پہنچا کہ وہ آج تک بحالی کی راہ پر گامزن نہیں ہوسکی۔

۱۹۷۷ء میں ہونے والے قومی انتخابات میں جو بھٹو کے برسر اقتدار آنے کے چھ برس بعد ہوئے تھے، پیپلز پارٹی نے نا قابل یقین حد تک بھاری اکثریت حاصل کر لی تھی۔ چنانچہ دھاندلی کے الزامات کی بوچھاڑ میں پورے ملک میں ایک تشدد سے بھر پور احتجاجی تحریک شروع ہوگئی جس میں سارے کے سارے سیاسی مخالفین شامل ہو گئے اور فوج کو قائل کیا گیا کہ اس کی مداخلت ناگزیر ہوگئی ہے۔ بھٹو کو اقتدار سے ہٹا کر جیل میں ڈال دیا گیا اور بعد ازاں بڑی آسانی دریافت کردہ الزامات قتل عائد کر کے اسے پھانسی پر لٹکا دیا گیا۔ اس کے زوال میں اہم کردار جنرل ضیاء الحق نے ادا کیا جو ایسا ناشکرا فوجی تھا جسے بھٹو نے کئی سینئر جرنیلوں کو نظر انداز کر کے فوج کا سربراہ بنایا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ بھٹو نے اس کے خوشامدانہ طرز عمل سے متاثر ہو کر اسے فوج کی سربراہی عنایت کی تھی جو بعد ازاں ایک مہلک غلطی ثابت ہوئی۔ اگر چہ جنرل ضیا پاکستان کو ایک مختلف راستے پر لے گیا مگر بھٹو بھی اپنے پیچھے ایک قابل ذکر ورثہ چھوڑ گئے تھے۔ اگر چہ اس کی سوشلسٹ پالیسیاں اپنے عہد کے تقاضوں سے مطابقت نہیں رکھتی تھیں مگر وہ اپنے جاگیردارانہ پس منظر کے ساتھ اس طرف پہلے ہی بڑی ثابت قدمی سے گامزن ہو چکا تھا۔ ہر طرف سے بڑھتی ہوئی مخالفت میں گھر جانے کے بعد اس نے حمایت و تعاون کے لیے اپنے ساتھی جاگیرداروں سے ہی رجوع کیا جنھوں نے تازہ تازہ قومیائے گئے بنکوں سے بہت سستے قرضے حاصل کر رکھے تھے۔ تیسری دنیا کے دوسرے ممالک کی طرح قومیائی گئی صنعتوں کی بدولت حکومت کے پاس اچھے خاصے وسائل جمع ہو گئے جو سیاسی تعاون حاصل کرنے کا بہترین وسیلہ ثابت ہوئے۔ یوں یہ حکمت عملی بعد ازاں پاکستانی سیاست کا ایک اہم جزو بن کے رہ گئی۔

تاہم بھٹو کا سب سے اہم ورثہ کوئی پالیسی یا پروگرام نہیں بلکہ خود اس کے اپنے سماجی و اقتصادی طبقے کا عروج تھا۔ اس کے دور حکومت میں نہ صرف پنجاب اور سندھ کے روایتی جاگیردار طبقے کی طاقت میں اضافہ دیکھا گیا بلکہ اس کے ساتھ ہی ایک ایسا نیا مالدار شہری صنعتی طبقہ بھی ابھر کر آیا جس کے اندر سے نکلنے والی قیادت اسی روایتی جاگیردارانہ سیاست کی پیروکار بن گئی۔ خود اس کی اپنی سیاسی جماعت نے اس کی بیٹی بے نظیر بھٹو کی قیادت میں اس کے دقیانوسی قسم کے سوشلزم کو مسترد کر دیا اور پاکستانی سیاست میں لاہور کے صنعت کار نواز شریف کی جماعت کے ساتھ، جس نے مسلم لیگ کا نام غصب کر لیا تھا، مرکزی مقام حاصل کر لیا۔ تاہم یہ مسلم

لیگ جناح والی مسلم لیگ نہیں تھی۔ وہ لیگ اور پاکستان جس پر اس کا راج تھا، اب کہیں نہیں پائے جاتے تھے۔ نیا پاکستان جو منظر عام پر آ رہا تھا، برصغیر کے مسلمانوں کا وہ عظیم الشان وطن نہیں تھا جس کا جناح نے خواب دیکھا تھا بلکہ صحیح معنوں میں اس کی تبدیل شدہ شکل، جس پر ان دو سیاسی گروہوں کا قبضہ تھا، جو پہلے ہی سے اپنے میں جڑیں پکڑ چکے تھے۔

ان میں سے ایک تو ان دولت مند زمینداروں اور ان کے صنعتی اہم منصوبوں پر مشتمل سویلین سیاسی جماعت تھی جو ایک ایسی مخصوص طرز کی سیاست کرنے لگی جس کا براہ راست ماخذ ان کا جاگیردارانہ ماضی تھا۔ دوسرا گروہ، یعنی فوج، جس کی قیادت کافی حد تک ایک کمتر وسائل کے مالک طبقے سے ابھری تھی، اس تصوراتی صورت حال کے خلاف، جس کو وہ مشتمل ہندوستانی خطرہ کہتی ہے، قوم کے محافظین کے طور پر اپنے خودساختہ عظیم یا مقدس مقاصد کی پیروی میں مصروف رہتے ہوئے اپنے سے برتر سویلین سیاست دانوں کو لگام ڈال کر رکھنے لگی۔ عزائم میں پُر جوش مگر قوت مشاہدہ سے محروم یہ دو گروہ پاکستان کو جہاد کے دور میں لے جاتے ہیں۔

[بشکریہ 'گرہ کھلتی ہے: جہاد کے دور کا پاکستان'؛ مشعل بکس، لاہور، ۲۰۱۴ء]

پاکستان: اسلام کا قلعہ بنانے کی کوشش

اشتیاق احمد

ترجمہ: ایم وسیم

پاکستانی فوج ساڑھے چھ سال کے جاں گسل سویلین اقتدار کے بعد سیاسی میدان میں داخل ہوئی۔ یہ سویلین اقتدار جمہوری، مقبول، مطلق العنان اور سیاسی انتقام سے بھرپور تھا۔ جب بھٹو اقتدار میں تھے تو صرف ان کی اپنی ذات پورے سیاسی منظرنامے پر حاوی تھی، لیکن پاکستان میں ہندوستان سے متعلق سیاست کو مرکزی حیثیت بدستور حاصل رہی۔ اصل میں بھٹو نے اس نظریے کو تقویت دینے کے لیے کئی اقدامات کیے کہ مشرقی سرحدوں پر کئی گنا بڑے دشمن کے خلاف مضبوط دفاع پاکستان کی بقا کے لیے ضروری ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ یہ سوچ مشرقی پاکستان الگ ہونے کے تناظر میں پروان چڑھی تھی۔ چنانچہ اسٹیبلشمنٹ کو ہندوستان کے عزائم اجاگر کرنے میں نہایت آسانی پیش آئی۔ بہرحال بھٹو جب تک حکومت میں رہے تو پاکستان اور ہندوستان کے درمیان کوئی فوجی تصادم نہ ہوا۔ اس کے برعکس شملہ معاہدے اور جنگی قیدیوں کی واپسی سے کشیدگی کو کم کرنے میں مدد ملی۔ ذوالفقار علی بھٹو اور اندرا گاندھی دونوں داخلی ملکی حالات کی وجہ سے اندرونی محاذ پر توجہ دینے پر مجبور تھے۔

جنرل ضیاء کو ورثے میں انتہائی آتش فشاں پاکستان ملا اور ان کا فوری مقصد سیاسی عمل پر گرفت قائم کرنا تھا۔ انھوں نے ایک منتخب وزیراعظم کا تختہ الٹا جو اگرچہ مارچ ۱۹۷۷ء کے بعد پی این اے کی تحریک سے لرزہ براندام تھا، لیکن اس کی مقبولیت میں اس وقت ڈرامائی انداز میں اضافہ ہو گیا جب اسے رہا کیا گیا اور اس نے ملک گیر جلسے شروع کر دیے۔ ان حالات میں پاکستان ایک انتہائی یک قطبی معاشرہ بن گیا اور جنرل ضیاء کو ایسے ہتھکنڈے اور حکمت عملی اپنانا تھی جس سے فوجی حکومت کا تسلسل جاری رہتا۔ اس کے بعد پاکستان کے کسی بھی حکمران سے زیادہ انھوں نے دو قومی نظریے کو اجاگر کرنے کی مہم شروع کی جس کا مطلب صرف پاکستان کی ہندوستان سے شناخت الگ ہونا نہیں تھا بلکہ وہ اپنے دائیں بازو کے دھڑے میں پُرعزم نظریاتی مجاہد بھی نظر آنا

چاہتے تھے۔ ان مقاصد کے حصول کے لیے ضیاء نے فوج کی ایک ایسی فوج کے طور پر نظریاتی اور ثقافتی تربیت کا آغاز کیا جو ایک اسلامی فوج ہو اور ایسے ہتھیاروں سے لیس ہو جو اسے ہندوستان پر حملہ کرنے اور اس کے خلاف دفاع کے قابل بنا دے۔ یہ اقدامات اسی دوران کیے گئے، جب کہ جنرل ضیاء قوم میں تبدیلی اور ریاست کی تعمیر کے خواہاں تھے۔

فوری سیاسی چیلنج

اپنے کام کا آغاز جنرل ضیاء نے آئین کو ختم کرنے کی بجائے اسے معطل کرنے سے کیا۔ انھوں نے اقتدار میں آنے کے بعد ۹۰ روز کے اندر صاف اور شفاف انتخابات کرانے اور حکومت عوام کے منتخب نمائندوں کے سپرد کرنے کا اعلان کیا۔ پورے ملک میں مارشل لاء نافذ کر دیا گیا۔ چونکہ سیاسی جماعتوں پر پابندی نہیں لگائی گئی تھی، اس لیے انھوں نے الیکشن میں حصہ لینے کی تیاریاں شروع کر دیں لیکن ضیاء الحق نے ارادہ بدلتے ہوئے یہ بہانہ شروع کر دیا کہ پیپلز پارٹی کے دور حکومت میں ہونے والے بے شمار بے ضابطگیاں سامنے آئی ہیں۔ اس موقف سے پی این اے بالخصوص اصغر خان نے اتفاق کیا۔ بھٹو کی عوامی حمایت میں ڈرامائی اضافے کے بعد پی این اے کی قیادت کو یقین ہو گیا کہ صاف اور شفاف انتخابات سے ان کی دال نہیں گلے گی، چنانچہ انھوں نے یک زبان ہو کر یہ راگ الاپنا شروع کر دیا کہ نئے انتخابات سے قبل ایسے عناصر کا راستہ روکا جائے جو اختیارات کے غلط استعمال میں ملوث تھے اور ان کا احتساب کیا جائے۔ (باکسٹر ۳۱:۱۹۹۹ء)

یکم مارچ ۱۹۷۸ء کو حکومت نے ایک قدم اور اٹھاتے ہوئے سیاسی سرگرمیوں پر پابندی لگا دی۔ البتہ سیاسی پارٹیوں پر پابندی نہ لگائی گئی۔ پیپلز پارٹی کے حامی کئی اخبارات بند کر دیے گئے۔ ایسے صحافی جنھوں نے فوجی حکومت پر کڑی تنقید کی، انھیں سخت سزائیں دی گئیں اور کوڑے بھی لگائے گئے۔ ادیبوں، شاعروں اور دانشوروں کے خلاف ظالمانہ انداز میں کارروائیاں کی گئیں۔ (بھٹو: ۲۰۰-۲۰۲، ۲۰۱۰ء) انھی حالات میں حکومت نے اعلان کر دیا کہ عام انتخابات ۱۹۷۹ء میں ہوں گے۔ مسلم لیگ اور جماعت اسلامی سمیت پی این اے کی متعدد جماعتوں کو کابینہ میں شمولیت کی اجازت دے دی گئی۔

جس روز ذوالفقار علی بھٹو کو پھانسی دی گئی، اس روز ان کے صاحبزادے میر مرتضیٰ بھٹو نے بی بی سی سے انٹرویو میں اپنے والد کی موت کا انتقام لینے کا عہد کیا۔ انھوں نے 'الذوالفقار' کے نام سے ایک تنظیم بنائی جس کے ہمسایہ ملک افغانستان میں اڈے قائم کیے گئے۔ ۱۹۸۱ء میں 'الذوالفقار' کے عسکریت پسندوں نے پی آئی اے کا ایک طیارہ اغوا کر لیا اور طیارہ کابل پہنچنے سے پہلے اس میں سوار فوجی افسر میجر شاہد رحیم کو گولی مار کر ہلاک کر دیا گیا۔ اس کے بعد طیارے کو شام جانے کی اجازت دے دی گئی جہاں اس نے حکام کی منظوری سے دبئی ایئرپورٹ پر لینڈنگ کر لی۔ یہ ڈرامہ اس وقت اختتام کو پہنچا جب ۱۵ مارچ کو جنرل ضیا نے جیلوں میں قید پیپلز

پارٹی کے ۵۴ کارکن رہا کرنے پر آمادگی ظاہر کر دی جس کے بعد مغوی طیارہ پاکستان واپس آ گیا۔

اس تنظیم کی طرف سے ضیاء الحق کے قریبی معتمدین اور مارشل لاء لگانے کے منصوبے میں ملوث افراد پر حملے سمیت دہشت گردی کی کئی سرگرمیاں کی گئیں۔ جنرل ضیا پر بھی حملے کی کوششیں کی گئی اور فروری ۱۹۸۲ء کو روسی ساختہ طیارے SAM7 پر بھی فائرنگ کی گئی جس میں جنرل ضیاء الحق سوار تھے۔ پاکستان نے الزام لگایا کہ 'الذوالفقار' نے ہندوستان، لیبیا اور افغانستان میں تربیتی کیمپ قائم کر رکھے اور مبینہ طور پر سوویت یونین اور شام 'الذوالفقار' کی معاونت بھی کر رہے تھے۔

البتہ 'الذوالفقار' پاکستانی معاشرے میں مقبول بنیاد حاصل کرنے میں ناکام رہی اور ایسی مقبول مزاحمتی تحریک بھی شروع نہ کر سکی جس سے معاشرے میں بڑے پیمانے پر اتھل پتھل ہو سکے۔ اس کے علاوہ ۲ صوبوں؛ سرحد اور بلوچستان جن کے مرکز سے ہمیشہ تعلقات خراب رہے، وہاں کی قیادت نے ضیاء الحق کا خیر مقدم کیا، کیوں کہ بھٹو نے جہاں صوبائی قوم پرستوں کو جیل میں ڈالا، وہاں ضیاء الحق نے انھیں رہا کر دیا۔ ستمبر ۱۹۷۹ء میں غیر جماعتی بنیادوں پر مقامی حکومتوں کے انتخابات کرائے گئے۔ یہ ضیاء الحق کے لیے ایک اصول کا مسئلہ بن کر رہ گیا جو سمجھتے تھے کہ سیاسی جماعتیں اسلام کے متفقہ سیاسی نظام کے برعکس قوم کو تقسیم کرتی ہیں۔ (ایضاً: ۲۷۳)

بہرحال اس کے باوجود پیپلز پارٹی کے حمایت یافتہ کئی امیدوار کامیاب ہو گئے۔ اس کے ردعمل میں حکومت نے ۱۷ اور ۲۰ نومبر ۱۹۷۹ء کو طے پانے والے قومی اور صوبائی اسمبلیوں کے الیکشن ملتوی کرنے کا اعلان کر دیا۔ اس بار بھی امن و امان کی صورت حال کو جواز بنایا گیا۔ علاوہ ازیں سیاسی جماعتوں پر بھی پابندی لگا دی گئی۔

بیگم نصرت بھٹو نے مارشل لاء کے نفاذ کے خلاف سپریم کورٹ میں اپیل دائر کی۔ عدالتی بنچ نے فیصلہ دیا کہ مارشل لاء حکومت ایسے تمام اقدامات کرے جو نظریۂ ضرورت کے قانون کی حدود میں آتے ہوں، حتیٰ کہ آئین میں ترمیم بھی کی جا سکتی ہے۔ جہاں ضیاء الحق کے مخالفین نے عدالتی فیصلے کو مارشل لاء حکومت کی حمایت کے مترادف سمجھا، وہاں خود حکومت اس بات پر جز بز تھی کہ کون سا اقدام نظریۂ ضرورت کے قانون کے اندر آتا ہے اور کون سا متصادم ہے۔ اس تناظر میں جنرل ضیاء الحق نے عبوری آئینی حکم نامہ (پی سی او) ۱۹۸۰ء جاری کر دیا؛ جس کے تحت مارشل لاء حکومت کے تمام اقدامات عدالتی دائرۂ اختیار سے باہر ہوں گے۔ مستقبل میں جو قوانین اور آرڈیننس مارشل لاء حکومت نے تیار کیے، ان پر عدالتوں نے نظر ثانی نہیں کی۔ یہ اقدام بلوچستان ہائی کورٹ نے غیر آئینی قرار دے دیا لیکن حکومت نے ۱۹۸۱ء میں ایک اور عبوری حکم نامہ جاری کر دیا جس کے تحت سپریم کورٹ اور ہائی کورٹ کے جج صاحبان کا پی سی او کے تحت حلف اٹھانا ضروری قرار دے دیا گیا۔ اس پر چند ججوں نے احتجاجاً استعفیٰ دے دیا لیکن دیگر نے نئے قانون کو قبول کر لیا۔ اس حکومتی اقدام کا مجموعی حاصل یہ رہا کہ عدالتی نظام مکمل طور پر مارشل لاء نظام کے تابع ہو گیا۔

اگرچہ سیاسی جماعتوں پر پہلے ہی پابندی لگائی جا چکی تھی لیکن پیپلز پارٹی اور کئی چھوٹی جماعتوں نے

تحریک بحالیٔ جمہوریت (ایم آر ڈی) کے نام سے فروری ۱۹۸۱ء میں ایک محاذ قائم کرلیا۔اس تحریک کا بڑا مقصد ملک سے مارشل لاء کا خاتمہ کرنا اور معطل شدہ ۱۹۷۳ء کے آئین کے تحت عام انتخابات کا انعقاد کرانا تھا۔ان دنوں ایم آر ڈی کا زیادہ تر زور سندھ میں تھا لیکن پنجاب میں بھی کسی حد تک سرگرمیاں پائی گئیں۔حکومت نے بھی پوری طاقت سے جواب دیا۔مزدور یونین پر پابندی لگا کر محنت کش رہنماؤں کو گرفتار کرلیا گیا، بالخصوص 'الذوالفقار' کے مشتبہ کارکنوں اور ہمدردوں کو پورے ملک میں نشانہ بنایا گیا۔تشدد کا بے دریغ استعمال کیا گیا۔ چنانچہ ریاستی جبر کے باعث سندھ سمیت ہرجگہ پر اس تحریک کو کچل دیا گیا۔اس دوران پولیس اور فوج کے چھاپوں میں ۳۰۰ سندھی ہلاک ہوگئے۔(کاردار: ۳۱۳،۱۹۹۲ء؛ ۱۶۸-۱۷۰،۱۹۸۳ء) سندھ کے جو علاقے نسبتاً پُرسکون رہے، وہ مہاجروں کے مضبوط مراکز کراچی اور حیدرآباد تھے۔'ایم آر ڈی' کو کچلنے کے بعد جنرل ضیاء الحق نے ۱۹۸۴ء میں پاکستان کے اسلامی تشخص پر ایک ریفرنڈم کا اہتمام کیا۔عوام سے ریفرنڈم میں یہ سوال پوچھا گیا کہ کیا آپ قوانین کو اسلامی بنانے کے لیے حکومتی اقدامات کی حمایت کرتے ہیں؟ حکومت نے دعویٰ کیا کہ ریفرنڈم میں ٹرن آؤٹ ۶۴ فیصد رہا، جس میں ۹۶ فیصد افراد نے جنرل ضیاء کی اصلاحات کے حق میں ووٹ دیا۔البتہ برطانوی نیوز ایجنسی اور اخبار مانچسٹر گارڈین جیسے میڈیا اداروں نے ٹرن آؤٹ کی شرح صرف ۱۰ فیصد بتائی۔(بھٹو: ۲۷۰، ۲۰۰۸ء اے) اس کے بعد جنوری ۱۹۸۵ء میں ضیاء الحق نے غیر جماعتی بنیادوں پر عام انتخابات کا اعلان کردیا۔سیاسی جماعتوں کی عدم موجودگی میں انتخابی اجتماعات کے لیے برادری، نسلی اور لسانی اختلافات بنیاد بن گئے۔(مہدی: ۳۱، ۱۹۸۸ء) مجلس شوریٰ کے لیے جو ارکان منتخب ہوئے، ان میں سے ایک سندھی لیڈر محمد خان جونیجو کو جنرل ضیاء الحق نے وزیراعظم نامزد کردیا۔

جونیجو کو اقتدار سونپنے کے بعد جنرل ضیاء نے مارشل لاء اٹھالیا اور پارلیمنٹ سے کہا کہ وہ ۱۹۷۷ء کی بغاوت سمیت ان کے گزشتہ ۸ برسوں کے اقدامات کی توثیق کرے۔اس سے بڑھ کر اہم یہ تھا کہ انھوں نے آٹھویں ترمیم سمیت کئی ترامیم کے ذریعے خود کو سیاسی نظام پر بالا دست بنالیا۔آئین کے آرٹیکل بی (۲) ۵۸ کے تحت وہ قومی اسمبلی کو برخواست کرسکتے تھے، تاہم سنیٹ تحلیل کرنے کا انھیں اختیار نہیں تھا۔''ان کے بقول اگر ایسی صورت حال پیدا ہوجائے، جس میں حکومت آئین کے مطابق کام نہ کرسکے تو نئے انتخابات کے لیے رجوع کرنا ضروری ہوتا ہے۔''

'ایم کیو ایم' اور 'آئی ایس آئی'

ایسی سیاسی پیش رفت کے باوجود جنرل ضیاء کو سندھ کی آتش فشاں صورت حال پر تشویش بدستور جاری رہی۔اس صوبے میں مقامی سندھیوں اور اردو بولنے والے مہاجروں کے درمیان ۱۹۷۰ء کے عشرے سے اختلافات ابھرنا شروع ہوگئے اور دونوں طرف سے مسلح افراد کی متعدد جھڑپیں بھی ہوئی تھیں۔پاکستان کی

آزادی کے فوراً بعد اگر چہ سندھ میں علیحدگی پسندی کے جذبات پیدا ہونا شروع ہوگئے تھے لیکن ان کی شدت محدود تھی۔سندھی لیڈر ذوالفقار علی بھٹو کی زیر قیادت پیپلز پارٹی کے عروج سے اس شدت میں مزید کمی آ گئی لیکن اس سوچ نے اس وقت پھر سر اٹھایا جب بھٹو کا تختہ الٹ کر انھیں پھانسی پر چڑھا دیا گیا۔سندھیوں میں بنیاد پرستی جڑ پکڑنے پر خدشات کے شکار مہاجروں نے بھی خود کو نسلی بنیاد پر منظّم کرنا شروع کر دیا۔یوں ۱۸ مارچ ۱۹۸۴ء کو الطاف حسین نے مہاجر قومی موومنٹ (ایم کیو ایم) کی بنیاد رکھی۔وہ کوئی عہدہ رکھے بغیر پارٹی کے سپریم لیڈر ہیں۔اب یہ بات کھلا راز ہے کہ ایم کیو ایم دراصل آئی ایس آئی کی تخلیق تھی اور جنرل ضیاء اس کے ماسٹر مائنڈ تھے۔اس بات کی تصدیق سابق آرمی چیف اور جنرل ضیاء کی طیارے کے حادثے میں اچانک موت پر فوج کے سربراہ بننے والے جنرل اسلم بیگ نے کی۔(حسن: ۷، ۲۰۰۷ء) مہاجروں کو شہ دی گئی کہ وہ اپنی الگ قومیت کا اعلان کریں۔اس طرح سندھ کی لسانی بنیادوں پر تقسیم کے امکانات واضح ہوگئے۔مضحکہ خیز بات یہ ہے کہ جنرل ضیاء نے سندھی میں علیحدگی پسندوں کے سرخیل جی ایم سید کی اشک شوئی کی تھی جن سے پیپلز پارٹی نے ۱۹۷۲ء میں قوم پرستی کا علم چھین لیا۔یوں ایم کیو ایم کی حمایت اور سندھی سیاسی دھڑوں میں تقسیم سے سندھی علیحدگی پسند سوچ کو دھچکا لگا اور اس کے ساتھ ساتھ پیپلز پارٹی سے متعلقہ عسکریت پسندی (مراد الذوالفقار وغیرہ) بھی کمزور ہوگئی۔بالخصوص مہاجروں کے اکثریتی آبادی والے شہروں؛ کراچی اور حیدرآباد میں۔بہرحال ضیاء دور کی سیاسی میدان میں ایسی حکمت عملی فوجی اقتدار کو دوام بخشنے کے مجموعی ایجنڈے کا محض ایک حصہ تھی۔

عسکری ریاست کی اسلامائزیشن

ضیاءالحق تبدیلی کا ایک وسیع النظر پروگرام نافذ کرنے میں بھی پُرعزم تھے،جس سے معاشرے کا ہر طبقہ متاثر ہو۔ان کی سرپرستی میں ایک عسکری ریاست؛ ایک ایسا طرز حکومت جس میں فرضی بیرونی اور اندرونی خطرات کے تناظر میں شناخت متعارف کرائی جاتی ہے؛ اس نے ناقابل تغیر اسلامی خدو خال اختیار کر لیے۔ اسٹیفن کوہن نے دعویٰ کیا ہے کہ پاکستانی فوج شروع سے ہی خود کو اسلامی فوج سمجھتی تھی۔فوج کے زیر اہتمام شائع ہونے والے پیشہ ورانہ جرائد فوج کی اسلامائزیشن کے سوال سے متعلق مواد سے بھرے ہیں اور ان سب میں یہ سوال بھی کیا جاتا ہے کہ کس طرح ہندوستان کی روایتی فوج کی جگہ اسلامی اصولوں پر مبنی انداز متعارف کرایا جائے۔(کوہن: ۳۷،۱۹۹۲ء) ضیا دور میں فوجی یونٹوں میں تعینات مولویوں کو ترقی دیتے ہوئے جونیئر کمیشنڈ آفیسر کا رینک دے دیا گیا۔(نائب خطیب،خطیب) جیسا کہ امریکی فوج میں فوجی مذہبی ٹیچر ہوتے ہیں،کوہن یہ بھی لکھتے ہیں کہ مسلح افواج کو اسلام پسندی کی طرف راغب کرنے کے نظریے کی اتنی شدومد سے ترویج غیر ضروری تھی، کیوں کہ 'اسلام فطری طور پر عسکری پیشے کے تصور کی حمایت کرتا ہے۔'' (ایضاً ۱۳۹) کوہن کے

تجزیے سے پتہ چلتا ہے کہ ایسا ذاتی تشخص (self image) اعتدال پسندی سے انتہا پسندی تک متغیر امر ہے لیکن فوج نے ایک مجموعی تنظیمی ڈھانچہ اور روایات کو برقرار رکھا جو اسے نو آبادیاتی دور سے ورثے میں ملا۔ کوہن نے یہ بات واضح نہیں کی کہ اسلام پسند فوج کی نشو ونما کو امریکی رضامندی حاصل تھی، کیوں کہ اس نے افغان جہاد کے دوران پاکستان کا بطور فرنٹ لائن اسٹیٹ کردار تسلیم کیا تھا۔

بہرحال ضیاء الحق دور میں اس کی ترویج اس سے زیادہ جوش وجذبے سے کی گئی، جیسا کہ اسٹیفن کوہن نے دعویٰ کیا ہے۔ اس عمل کا ان بدلتے تناظر کی روشنی میں جائزہ لیا جانا چاہیے جن میں جنرل ضیاء اقتدار میں آئے تھے۔ انگریز دور کی سینڈ ہرسٹ اکیڈمی کے تربیت یافتہ افسروں کی پرانی کھیپ کی جگہ بتدریج مقامی پاکستانی افسروں کی کلاس لے رہی تھی۔ یہ عمل اگرچہ کچھ عرصہ قبل دھیرے دھیرے شروع ہو چکا تھا لیکن ۱۹۴۷–۴۸ء، ۱۹۶۵ء اور ۱۹۷۱ء کی ہندوستان کے ساتھ جنگوں کے بعد کے حالات میں اس میں توسیع پسندانہ تیزی واقع ہوگئی۔ نئے افسروں کا تعلق مڈل کلاس اور لوئر مڈل کلاس سے تھا اور اب ان کا تعلق خالصتاً شمالی پنجاب اور صوبہ سرحد سے باقی نہیں رہا تھا۔ آفیسر میسوں میں پُرتعیش طرز زندگی، جس میں موسیقی، رقص وسرود اور الکوحل جیسا سماجی ماحول شامل تھا، جس سے پہلے ہی بھٹو دور میں جھٹکا لگ چکا تھا جب انھوں نے فوجی میسوں میں شراب کا استعمال ممنوع قرار دے دیا تھا۔ فوج کو اسلام پسند سمت پر گامزن کرنے کے لیے ایک مہمیز کی ضرورت تھی۔ یہ کام بھلا جنرل ضیاء سے بہتر اور کون کر سکتا تھا۔

ضیاء الحق کی طرف سے پاکستانی ریاست اور معاشرے کو اسلام پسند خطوط پر استوار کرنے کا مجموعی عمل ایک ایسی عسکری ریاست کے قیام کا شاخسانہ تھا جس میں بجا طور پر فوج کو ایک نظریاتی ادارے کا مقام حاصل ہو۔ ایسے مخصوص نظریے کو سماجی تشکیل کے بڑے پیمانے پر عمل کے بغیر تسلیم نہیں کیا جا سکتا تھا۔ تاہم جیسا کہ کچھ مصنّفین نے کہا ہے کہ ضیاء کے معاملے میں یہ الزام اس دانش مندانہ تخمینے سے مسخ کیا گیا کہ دراصل مثالی طور پر کیا واقع ہونا چاہیے کی جگہ کیا ممکن ہے۔ اپنے بنیاد پرستانہ رجحان کے برعکس ضیاالحق ایک عملی اور ماڈرن انسان تھے۔ انھوں نے محسوس کیا کہ پاکستان ثقافتی، لسانی اور فرقہ وارانہ طور پر متنوع اور پیچیدہ ملک ہے۔ اس لیے بڑے پیمانے پر ایرانی یا سعودی ماڈل کا پاکستان میں نفاذ ممکن نہیں۔ چنانچہ انھوں نے ایک ایسی عسکری ریاست کے قیام کی ٹھان لی جو اسلام کے پھیلاؤ کے سنہرے دور کی تصویر ہو اور جس میں اسلام کے ابتدائی دور کا منصفانہ سماجی نظام رائج ہو۔

اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ پاکستان میں تمام حکومتوں نے ایک ایسے مثالی طرز حکومت کا عزم کیا جو انصاف، ترقی کے اسلامی نظریات یا زیادہ بنیاد پرست اقسام پر مبنی ہو۔ یہ نعرہ تمام حکومتوں کا سرکاری نعرہ رہا۔ البتہ ماضی کی کسی حکومت نے ایسی قومی شناخت کے احیا کے ضروری اور کافی اقدامات نہیں کیے جو اسلامی ریاست کے تصور کی جامع عکاسی کرتی ہو۔ اس کی بجائے ضیاء الحق کے برسر اقتدار آنے سے پہلے مضحکہ خیز اور

ایڈ ہاک اقدامات کیے گئے۔

اب تک جدت پسند اشرافیہ جمہوریت اور سیاسی اسلام میں کسی ایک کا انتخاب کرنے میں گومگو کا شکار رہی تھی۔ یہ تضاد اب ضیاء الحق کے یکسو ذہن سے بالکل غائب تھا جو اینٹی لبرل، جمہوریت مخالف، اقلیت مخالف اور خواتین مخالف ایجنڈے پر کاربند تھا۔ وہ ایک ایسا سماجی نظام قائم کرنا چاہتے تھے جس میں انتظامیہ، عدلیہ، بینکاری، تجارت، تعلیم، زراعت، صنعت اور خارجہ امور سمیت زندگی کے تمام شعبے اسلامی اصولوں سے ہم آہنگ ہوں۔ (نعمان: ۱۴۱، ۱۹۸۸ء) اسی تناظر میں پاکستان میں ایک اسلام پسند عسکری ریاست کی بالا دستی یقینی بنانے کے لیے متعدد 'اصلاحات' کا عمل شروع کیا گیا۔

جنرل یحییٰ خان نے بطور مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر جو لیگل فریم ورک آرڈر جاری کیا تھا، اس میں انھوں نے 'نظریۂ پاکستان' کا ذکر کیا۔ بھٹو دور میں اسلام پسندی کا پھیلاؤ شروع ہوا لیکن یہ صرف ضیاء الحق تھے جنھوں نے مناسب طریقے سے یہ عمل مکمل کیا۔ انھوں نے اگر چہ کئی علما سے مشاورت کی لیکن جماعت اسلامی کے امیر سید ابوالاعلیٰ مودودی کا نظریہ اس کامل اور بے داغ اسلامی طرز حکومت پر استوار تھا جس کی بنیاد حضور اکرمؐ نے رکھی اور ان کے خلفائے راشدین بالخصوص پہلے دو خلفا؛ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ نے اسے آگے بڑھایا۔ اس دور کے قوانین اور ثقافتی روایات میں مردوں اور خواتین میں واضح تفریق کی گئی اور جزیہ ادا کرنے والے غیر مسلموں کو نسل در نسل جزیہ کی ادائیگی کا پابند بنایا گیا۔ (مودودی: ۱۹۷۹ء ے؛ ۱۹۷۹ء بی؛ ۱۹۸۰ء) اس کے علاوہ مولانا مودودی نے بنیاد پرست کتاب 'الجہاد فی الاسلام' بھی لکھی، جس میں انھوں نے اسلام کے ابتدائی دور کے ماہرین فقہ کے بیان کردہ نظریات کی روشنی میں دنیا کو دارالسلام اور دارالحرب میں تقسیم کیا۔ اس نظریے کے مطابق اسلامی ممالک اور غیر مسلموں میں امن صرف عارضی طور پر قائم ہوسکتا ہے، کیوں کہ غیر مسلم دنیا مسلسل حالت جنگ میں ہے۔ اسلام اور اسلامی کمیونٹی کو لاحق خطرات میں جہاد کو جائز قرار دینے کی پُر پیچ دلیلیں دینے کے ساتھ انھوں نے ایسی صورت میں جہاد کو جائز قرار دیا ہے جب غیر مسلم اسلام قبول نہ کریں۔ وہ غلاموں اور کنیزوں کے نظام میں بھی کوئی عار محسوس نہیں کرتے۔ (مودودی: ۱۹۸۱ء)

مولانا مودودی کے نظریات مصر کی اخوان المسلمون کے رہنما سید قطب کے خیالات سے انتہائی ملتے جلتے ہیں، جب کہ شیعہ مکتبہ فکر کے رہنما امام خمینی کی طے کردہ تفصیل سے محض دیکھنے کی حد تک مختلف ہیں۔ مودودی، سید قطب اور خمینی کے بین الاقوامی تعلقات کے بارے میں خیالات میں کافی یکسانیت پائی جاتیi ہے۔ فقہی شریعت میں امن کی تعریف اقوام متحدہ کے چارٹر میں ممالک کی علاقائی سلیت اور خودمختاری کے احترام پر مبنی تعریف سے مختلف ہے۔ (۱۹۴۵ء) جہاں تک جنرل ضیاء کے ذاتی عقیدے اور مذہبی رسومات کی ادائیگی کا تعلق تھا تو ان کے بارے میں خیال ہے کہ وہ بنیاد پرست دیوبند مکتبہ فکر کے پیروکار تھے۔ جو لوگ انھیں نجی طور پر جانتے ہیں، وہ بتاتے ہیں کہ جنرل ضیاء مختلف مزاروں بالخصوص داتا گنج بخش (لاہور) کے مزار پر

گھنٹوں قیام کرتے تھے۔ اگر یہ بات درست ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ بظاہر وہ وسیع الذہن انسان تھے جنھوں نے بنیاد پرست اسلام کو تصوف والے بریلوی مکتبہ فکر سے باہم ملا دیا۔ ستم ظریفی ملاحظہ کریں کہ جنرل ضیاء الحق کو ہندوستانی سپر اسٹار شتروگھن سنہا کو اپنے گھر مدعو کرنے اور اپنی ذہنی طور پر معذور بیٹی زین ضیاء سے ملاقات کرانے میں کوئی عار محسوس نہیں ہوتا تھا، جو ہندوستانی فلم اسٹارز بالخصوص شتروگھن سنہا کی زبردست مداح تھی۔ شتروگھن سنہا، ضیاء خاندان کے فیملی فرینڈ بن گئے اور بار بار پاکستان آتے جاتے۔ یہ تعلق جنرل ضیاء کی موت کے بعد بھی جاری رہا۔ (دی ٹریبون: ۴ اگست ۲۰۰۵ء)

قانونی اصلاحات

اس سے پہلے ضیاء الحق کئی جرائم کی قرآن میں دی گئی سزاؤں کے نفاذ کا اعلان کر چکے تھے۔ طویل تیاریوں اور اسلامی اسکالروں سے مشاورت کے بعد بالآخر حکومت نے ۱۹۷۹ء میں حدود آرڈیننس کا اجرا کر دیا، جس میں زنا کی سزا سنگسار کرنا، ایک سو کوڑے زنا کے جھوٹے الزام کی سزا ۸۰ کوڑے، شراب نوشی کی سزا ۸۰ کوڑے، چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا، رہزنی کی سزا ہاتھ اور پاؤں کاٹنا، ڈکیتی قتل کی سزا پھانسی یا سر قلم کرنا مقرر کی گئی۔ (منیر ۱۹۸۰ء؛ ۱۲۴-۳۲)

۱۹۸۰ء میں حدود مقدمات کی سماعت کے لیے وفاقی شریعت کورٹ قائم کی گئی۔ اس عدالت کے فیصلوں کے خلاف سپریم کورٹ کے ۳ مسلمان ججوں پر مشتمل شریعت اپیلٹ بنچ بھی تشکیل دیا گیا۔ (عثمانی ۱۹۹۹ء؛ ۶۸-۷۱) اگرچہ کافی لوگوں کے خلاف حدود آرڈیننس کے تحت مقدمات چلا کر ہاتھ کاٹنے اور سنگسار کرنے کی سزائیں سنائیں گئیں، تاہم اپیلٹ بنچ میں سزاؤں کو قید میں تبدیل کر دیا گیا۔ بین الاقوامی برادری کے دباؤ اور تعلیم یافتہ طبقوں پر مشتمل این جی اوز کے احتجاج نے اعلیٰ عدلیہ کا ذہن تبدیل کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ دوسری طرف شروع شروع میں کئی مجرموں کو ہجوم کے سامنے سرعام کوڑے مارے گئے۔ تاہم بعد ازاں یہ کام عوامی مقامات کی بجائے جیلوں کے اندر کیا گیا۔ البتہ فوجی حکومت خواتین اور غیر مسلموں سے امتیازی سلوک کو ادارہ جاتی شکل دینے پر ڈٹی رہی تاکہ ایک خالص اسلامی قوم وجود میں آسکے۔

خواتین

۱۹۸۰ء میں حکومت کی طرف سے تمام سرکاری دفاتر کو ایک سرکلر جاری کیا گیا، جن میں خواتین ملازمین کے لیے اسلامی طرز لباس پر عملدرآمد یقینی بنانے کی ہدایت کی گئی۔ خواتین کے لیے چادر اوڑھنا لازمی قرار دے دیا گیا۔ فحاشی اور عریانی کی روک تھام کی مہم چلانے کا بھی اعلان کیا گیا۔ تاہم یہ دراصل خواتین کی کھلی آزادی اوران کے مساوی حقوق کے خلاف مہم بن گئی۔ خواتین پر پابندیوں کو جائز قرار دینے کے لیے سرکاری ٹی وی پر

ممتاز شعلہ بیان خواتین اسکالروں کو بلایا گیا۔ اس کے علاوہ حدود آرڈیننس اور شرعی عدالتوں سے اس کی تشریحات کے باعث خواتین کے حقوق اوران کی قانونی حیثیت پر زبردست زد پڑی۔ مثال کے طور پر خاتون سے زبردستی زیادتی کا قرآن میں ذکر نہیں لیکن مسلمان فقہانے اسے زنا بالجبر قرار دیا۔ نوآبادیاتی دور کے اینگلو محمڈن کوڈز، جو پاکستان کو ورثے میں ملے، میں بھی زیادتی کے مقدمات میں متاثرہ خاتون کے ثبوت کو تسلیم کیا گیا تھا، جب کہ ضیاء الحق کے آرڈیننس کے تحت متاثرہ خاتون سمیت کسی عورت کی گواہی قابل قبول نہیں۔ زیادتی کی شکار یا زنا کی مرتکب خواتین کو الزام ثابت کرنے کے لیے چار مرد گواہ پیش کرنا لازمی قرار دیا گیا۔ اس کے علاوہ قبل ازیں رائج پاکستان پینل کوڈ (ضابطہ فوجداری) کی دفعہ ۳۷۵ کے تحت ۱۴ سال سے کم بچیوں کو یہ تحفظ دیا گیا تھا کہ ان کی مرضی کے ساتھ جنسی فعل ہونے کے باوجود اسے زیادتی قرار دیا جائے گا، تاہم یہ تحفظ آرڈیننس میں شامل نہیں۔ (مہدی: ۱۹۹۴ء، ۱۲۳) ۱۹۸۴ء میں ایک نیا قانون شہادت منظور کیا گیا، جس کے تحت عدالت میں مالیاتی لین دین کے مقدمات میں خاتون کی گواہی نصف قرار دی گئی۔ (ایضاً ۲۳۱-۲۳۲؛ وائس ۱۹۸۶ء) ایسے اقدامات کے مضر اثرات یہ مرتب ہوئے کہ خواتین کی قانونی اور سماجی حیثیت انتہائی کمزور ہوگئی۔

حقوق نسواں کی ممتاز علمبردار عاصمہ جہانگیر اور حنا جیلانی بتاتی ہیں کہ ضیاء دور کی ایسی قانون سازی کا نتیجہ یہ نکلا کہ الٹا ان خواتین کو سخت سزائیں دی گئیں جو یہ ثابت کرنے کے لیے مرد گواہ نہ پیش کر سکیں کہ ان کے سامنے دخول کیا گیا تھا۔ (عاصمہ اور حنا جیلانی: ۲۰۰۳ء) ہیومن رائٹس کمیشن آف پاکستان کہتی ہیں کہ ضیا دور کے اسی قانونی اور سماجی جبر کے نتیجے میں خواتین کی ان کے رشتہ داروں یا کرائے کے قاتلوں کے ذریعے ہلاکتوں کے واقعات میں زبردست اضافہ ہوا۔ (انسانی حقوق کی صورت حال: ۱۹۹۱ء-۲۰۰۶ء) جس وقت خواتین کی عمومی حالت بدترین کیفیت میں تھی، اس وقت لاہور، کراچی اور اسلام آباد جیسے بڑے شہروں سے تعلق رکھنے والی تعلیم یافتہ خواتین نے مظاہرے کیے اور خواتین کے خلاف مہم بند کرنے کا مطالبہ کیا۔ خواتین کی ان کوششوں کا کم ہی اثر پڑا۔ (ممتاز اینڈ شہید: ۱۹۸۷ء)

غیر مسلم

۱۹۸۲ء میں ضیاء الحق کی طرف سے توہین مذہب قانون نافذ کرنے کے بعد پاکستان میں غیر مسلموں کے خلاف ماحول ڈرامائی انداز میں جارحانہ ہوگیا۔ اس قانون کے تحت رسول اکرم حضرت محمدؐ یا اسلام کے خلاف توہین آمیز اقدام کو بڑا جرم قرار دیا گیا۔ اس جرم کی زیادہ سے زیادہ سزا عمر قید مقرر ہوئی۔ ۱۹۸۶ء میں سزا کو مزید سخت کرتے ہوئے سزائے موت میں تبدیل کر دیا گیا۔ ضابطہ فوجداری کی دفعہ ۲۹۵ سی میں قرار دیا گیا کہ:

حضور اکرمؐ کی شان اقدس میں زبانی، تحریری، اشاروں کنایوں، بالواسطہ یا بلاواسطہ گستاخی اور حضرت محمدؐ کے مقدس نام کی بے حرمتی کی سزا موت، عمر قید ہوگی اور جرمانہ بھی ہوگا۔ (احمد: ۲۰۳، ۲۰۰۵ء)

اس کے بعد آنے والے برسوں میں مبینہ ملزموں، جن کی اکثریت عیسائیوں کی تھی، کے خلاف اس قانون کا کئی بار استعمال کیا گیا۔ اس کیس کی سماعت کا طریقہ کار نہایت غیر محفوظ اور خامیوں سے بھرپور تھا۔ تقریباً ہر کیس میں ماتحت عدلیہ نے ملزموں کو سخت سزائیں سنائیں۔ البتہ پاکستان کی انسانی حقوق کی تنظیموں، دیگر این جی اوز، مغربی ممالک، اقوام متحدہ اور ایمنسٹی انٹرنیشنل کے احتجاج کے باعث اعلیٰ عدالتوں نے یا تو تکنیکی سقم کی بنیاد پر ملزموں کو بری کر دیا یا انھیں مغربی ملکوں میں پناہ لینے کا موقع فراہم کیا۔ بعض اوقات توہین مذہب یا توہین رسالت کے ملزموں کو بے دردی سے قتل کر دیا گیا۔ ماورائے عدالت ایسی ہلاکتوں کے مقدمات میں صرف ۲ ملزموں کو سزائیں ملیں۔ چرچوں کو نذرآتش کرنے یا بموں کا نشانہ بنانے کے کئی واقعات ہو چکے ہیں اور عیسائیوں (بالخصوص خواتین) کو جبراً تبدیلیٔ مذہب پر مجبور بھی کیا گیا۔

۱۹۷۴ء میں احمدیوں کو غیر مسلم قرار دینے سے پاکستان کے مذہبی تعصب کا کردار مزید نمایاں ہو گیا۔ ۱۹۸۳-۸۴ء میں احمدی کمیونٹی پر مزید پابندیاں عائد کر دی گئیں۔ ان کو عبادت گاہوں کے لیے اسلامی نام استعمال کرنے سے روک دیا گیا۔ اس کے نتیجے میں احمدیوں کی عبادت گاہوں پر حملوں میں تیزی آ گئی۔ اس کے بعد آنے والے برسوں میں احمدیوں کے خلاف قانون سازی کے نتیجے میں مہلک حملے تیز ہوئے جن میں سینکڑوں اموات واقع ہوئیں۔

۱۹۸۵ء میں اقلیتوں کے لیے جداگانہ طرز انتخاب متعارف کرایا گیا۔ غیر مسلموں کے لیے عام نشستوں پر کھڑے مسلمان امیدواروں کو ووٹ ڈالنے سے روک دیا گیا۔ وہ صرف غیر مسلم امیدواروں کو منتخب کر سکتے تھے۔ اس بارے میں جنرل ضیاء نے یہ عذر تراشا کہ اس طرز انتخاب سے غیر مسلموں کا انتخاب زیادہ بہتر طریقہ سے ہوگا اور وہ زیادہ مؤثر انداز میں قانون سازی کے عمل میں حصہ لے سکیں گے، کیوں کہ عام نشستوں سے الیکشن لڑنے کی صورت میں ان کی کامیابی کے امکانات نہ ہونے کے برابر ہوں گے۔ اس کے برعکس حقیقت یہ تھی کہ سماجی طور پر اس فیصلے کے نتیجے میں پہلے ہی تنہائی کا شکار اقلیتیں مرکزی دھارے کی مسلم قوم سے سیاسی طور پر مزید الگ ہو گئیں۔ ایک مسیحی رہنما اور ۱۹۶۵ء کی جنگ کے ہیرو اور ایئر فورس کے گروپ کیپٹن سیسل چودھری نے اقلیت مخالف کھلے عام قانون پر 'ڈیفنس جرنل' کے جون ۲۰۰۱ء کے شمارے میں 'اپنے ہیروز کی یاد' کے عنوان سے مایوسی کا اظہار کیا۔ انھوں نے لکھا کہ:

پاکستان میں ہمارا سیاسی نظام جداگانہ طرز انتخاب کے مذہبی تقسیم کی بنیاد پر استوار ہے...... یہ نظام ضیاءالحق نے ۱۹۸۵ء میں قوم پر مسلط کیا اور پورے ملک کو پانچ مذاہب میں تقسیم کر دیا اور ان میں

سے کسی دو مذہبی دھڑوں میں سیاسی تعلقات کار کی اجازت نہیں دی گئی۔قومی اور صوبائی اسمبلیوں کی نشستوں کی تقسیم اس طرح سے کی گئی کہ مسلمان، مسیحی، ہندو، احمدی اور دیگر مذہبی اقلیتیں صرف اپنے ہم مذہب امیدوار کو ووٹ دے سکتی تھیں یا خود الیکشن لڑسکتی تھیں۔اس طرز انتخاب سے معاشرتی ہم آہنگی مکمل طور پر ٹوٹ پھوٹ گئی اور یوں فرقہ واریت کی راہ ہموار ہوگئی......ایسا سیاسی نظام جس کی جڑیں گہرائی تک مذہب میں پیوست ہوں، اسے پنپنے کی اجازت دی جائے گی تو لازمی بات ہے کہ اس سے ہر گروپ کے درمیان تقسیم بڑھے گی اور مذہبی انتہا پسندی کو تقویت ملے گی، بلکہ مذہب کے نام پر دہشت گردی کو بھی ہوا ملے گی۔ غیر مسلم شہریوں نے جاری لوکل گورنمنٹ کے الیکشن کے پہلے دو مرحلوں کا بائیکاٹ کر کے ثابت کیا ہے کہ وہ جداگانہ طرز انتخاب نہیں چاہتے...... مجھے یہ کہنے دیں کہ ہندوستان میں انتہا پسند ہندو زیادہ تر عیسائی کمیونٹی کو نشانہ بنا رہے ہیں۔ مجھے یقین ہے کہ یہ صورت حال زیادہ دیر نہیں چلے گی اور ہم دیکھ سکتے ہیں کہ ہندوستان میں بھی معاملات میں بہتری آتی جا رہی ہے......نہایت افسوس کے ساتھ میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ یہاں کوئی موازنہ نہیں کیا جا سکتا۔ ہندوستان نے خود کو سیکولر ملک ثابت کیا ہے اور وہاں پاکستان کے مقابلے میں مذہبی برداشت اور مساوات کی صورت حال کہیں بہتر ہے......اگر موجودہ حکومت نچلی سطح پر فرقہ واریت کی موجودہ صورت حال برقرار رکھتی ہے تو ہم بطور قوم تباہ ہو جائیں گے۔(امین، ۲۰۰۱ء)

سیسل چودھری ذاتی طور پر یہ بھی سمجھتے ہیں کہ انھیں ایئر فورس میں ضیاء دور میں گروپ کیپٹن سے آگے محض اس لیے ترقی نہ دی گئی، کیوں کہ وہ عیسائی تھے۔ بحیثیت مجموعی یہ کہا جا سکتا ہے کہ ضیاء الحق نے اسلامائزیشن کا ایک جامع عمل متعارف کرایا۔ یہ تمام نظریاتی سوچ اور ثقافتی ماحول بنیادی طور پر مذہبی اقلیتوں کے خلاف متعصّبانہ ثابت ہوا۔اس کے علاوہ انھوں نے اسلامائزیشن کے جو اقدامات متعارف کرائے، ان سے ادارہ جاتی امتیازی سلوک کی اساس فراہم ہوئی۔ یہ رجحان آج تک برقرار ہے، کیوں کہ آنے والی کسی حکومت نے ضیا کے بنائے قوانین تبدیل کرنے کی جرأت نہیں کی۔

فرقہ وارانہ قطبیت

اس وقت تک نہ صرف تمام فرقوں کے سنی بلکہ اثنا عشری شیعہ مکتب فکر کے افراد کو بھی بلا تفریق مسلمان سمجھا جاتا تھا، لیکن ضیاء دور میں کیے گئے اقدامات کے نتیجے میں اس گروہ بندی کی شکستہ صورت حال ابھر کر سامنے آگئی، کیوں کہ نظریاتی اعتبار سے ضیاء الحق نے دیوبندی فرقے، جب کہ سیاسی طور پر جماعت اسلامی کی سرپرستی کی۔ اس سے دیگر سنی فرقوں اور اہل تشیع میں یہ تشویش پھیل گئی کہ انھیں محروم رکھا جائے گا؛ نہ صرف شیعوں نے اعتراض کیا بلکہ دیوبندی اسکالروں کی حیثیت میں اضافے پر سنی فرقوں نے بھی تحفظات کا اظہار

کیا۔ معاشی میدان میں بنکاری کے شعبے میں اصلاحات متعارف کرائی گئیں، چنانچہ 'سود' کی جگہ 'منافع' نے لے لی۔ (احمد: ۲۳۱، ۱۹۹۹ء) مسلمان بنک کھاتہ داروں سے لازمی زکوٰۃ کی کٹوتی شروع کر دی گئی۔ البتہ اہل تشیع نے ضیاء الحق کی حکومت کی سنی نواز ہیئت کے باعث زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا۔ شرع میں حکومت نے مطالبہ مسترد کر دیا لیکن اہل تشیع نے ملک گیر احتجاجی مظاہرے شروع کر دیے۔ وہ ہزاروں کی تعداد میں اسلام آباد پہنچ گئے اور وفاقی دارالحکومت کو مفلوج کرنے کی دھمکی دی۔ مظاہرین اور پولیس کے درمیان کئی مقامات پر جھڑپیں ہوئیں، جس سے امن وامان کی صورت حال پیدا ہو گئی۔ ہمسایہ ملک ایران میں آیت اللہ صاحبان کی زیر قیادت ملائیت پر مبنی حکومت کی موجودگی میں انھیں سنی جبر کے خلاف مزاحمت کرنے کا حوصلہ ملا۔ مظاہرین نے پولیس کا سامنا کرنا شروع کر دیا۔ مزاحمت کی اس تحریک سے حکومت اپنی پالیسی تبدیل کرنے مجبور ہو گئی اور اہل تشیع کو زکوٰۃ کٹوتی سے مستثنیٰ قرار دے دیا گیا۔ ایک لحاظ سے شیعوں کے باغیانہ رویے سے حادثاتی طور پر پاکستانی ریاست میں سنی شناخت اجاگر کرنے میں مدد کی۔ پاکستان کے آئین میں شیعہ اور سنی کی کوئی تفریق نہیں اور دونوں کو سکہ بند مسلمان قرار دیا گیا ہے، لیکن شیعہ مسلمانوں کی طرف سے زکوٰۃ کٹوتی، جو دراصل غریبوں کی مدد کے لیے ہوتی ہے، کے معاملے کو سیاسی رنگ دینے سے شیعہ سنی خلیج مزید وسیع ہو گئی۔

ایسی سوچ کو ایران اور سعودی عرب کی طرف سے اسلامی دنیا کی قیادت سنبھالنے کی دوڑ سے مزید تقویت ملی۔ دونوں کے پاس تیل کے باعث دولت کی ریل پیل تھی، چنانچہ انھوں نے اپنے اپنے نظریے کی ترویج کے لیے پوری دنیا میں کوششیں شروع کر دیں۔ پاکستان میں ایسے مقابلے کے نتیجے میں ۱۹۹۰ء کے عشرے میں ملیشیا گروپوں کے درمیان درپردہ جنگ شروع ہو گئی۔ ان گروپوں کو اسلامی بنیاد پرستی کے دونوں بڑے مراکز سے نہ صرف فنڈ بلکہ پروپیگنڈے کا مواد بھی ملا۔ (احمد: ۱۷۶-۷۸، ۱۹۹۸ء)

تعلیمی اصلاحات

پاکستان میں تعلیم کی 'نظریاتی اساس' کی تلاش کا کام پہلے ہی ۱۹۴۷ء سے شروع ہو چکا تھا۔ اس ضمن میں تعلیم کے شعبے کو اسلامی روپ دینے پر زور دیا گیا، اگرچہ اس وقت اس کی تشریح بنیاد پرستی کی بجائے سماجی جمہوری کلچر کے فروغ کے طور پر کی گئی۔ مذہبی تعلیم کو ترجیح دی گئی۔ اسلام پر زور دینے کا مطلب صوبائیت اور لسانی قوم پرستی کو ناجائز قرار دینا تھا۔ البتہ ضیاء الحق کے برسراقتدار آنے پر اسلامائزیشن کو بنیاد پرستی کے معنوں میں نہیں لیا گیا۔ (رحمان: ۷-۱۷، ۲۰۰۴ء)

اقتدار پر جنرل ضیاء الحق کے طویل عرصے تک براجمان رہنے کے دوران ٹھوس اقدامات کے ساتھ تعلیمی نظام کے ذریعے معاشرے کی گہری نظریاتی تعلیم کے لیے طویل المدت عمل شروع کیا گیا۔ مقصد یہ تھا کہ اسلامی اقدار اور ثقافت کی ترویج کی جائے تاکہ طلبا خود کو اسلامی امہ کا حصہ سمجھیں اور انھیں پوری طرح آگاہی ہو کہ

قیام پاکستان کا مقصد آخر کیا تھا اور انھیں اسلام اور پاکستان کا پوری طرح وفادار بنایا جائے۔ (ایضاً ۱۷) چنانچہ پرائمری اسکول سے یونیورسٹی تک درسی نصاب کو مکمل طور پر بنیاد پرست خطوط پر اسلامی رنگ دیا گیا۔ پاکستانی درسی نصاب پر اولین تصنیف 'دی مرڈر آف ہسٹری' (۱۹۹۳ء) میں پاکستان کے ممتاز مورخ کے۔ کے۔ عزیز نے تاریخ، معاشرتی علوم اور مطالعہ پاکستان کے موضوعات پر پرائمری سے یونیورسٹی تک ۶۶ درسی کتابوں کا جائزہ لیتے ہوئے بتایا ہے کہ کس طرح حقائق کو مسخ اور نظریات کو توڑا مروڑا گیا ہے۔ جہاں مسلمان حملہ آوروں اور فاتحین کو مثبت انداز میں پیش کیا گیا، وہاں ہندو مذہب کو ہدف تنقید بنایا گیا۔ اس کے علاوہ پاکستانی فوج کو فاتحانہ روپ دینے پر انتہائی توجہ مرکوز کی گئی۔ یہ دعویٰ کیا گیا کہ ۱۹۶۵ء کی جنگ میں ہندوستانی فوج پاکستان کے ہاتھوں شکست کے دہانے پر تھی اور اس نے اقوام متحدہ سے درخواست کی کہ سیز فائر کرائی جائے۔ (ایضاً: ۱۵۳)

پاکستان دولخت ہونے کی بابت درسی کتابوں میں بنگالیوں کو مورد الزام ٹھہرایا گیا، جب کہ واقعے میں ہندوستان کو بطور ولن پیش کیا گیا۔ اس کے علاوہ جنرل ضیاء الحق کی اسلامائزیشن پالیسی کو قائد اعظم کی طرف سے اسلامی ریاست کے قیام کے مبینہ وعدے کی تکمیل کی مخلصانہ کوشش کے طور پر بھی سراہا گیا۔ (ایضاً ۱۵۸) کے۔ کے۔ عزیز نے لاس ویل کی اس سوچ سے مماثل زبان استعمال کی ہے جس میں 'کنٹرولڈ شہریت' کی بات کی گئی ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ:

> ایسا لگتا ہے کہ اس کا مقصد ایسی نسل تیار کرنا تھا جس میں یہ خوبیاں ہوں؛ بے ضرر سوالات نہ کرنے والی، اپنی خواہشات کے مطابق خوش کن واہموں کی حامل، آنکھوں پر پٹیاں باندھنے میں فخر محسوس کرنے والی، اوپر سے ہدایات قبول کرنے کی خواہاں، کسی کے حکم پر پسند یا ناپسند میں خوشی محسوس کرنے والی، اپنے علم میں سقم نظر انداز کرنے کی سوچ کی حامل، تصوراتی عقیدہ بنانے سے لطف اندوز ہونے والی، سچ ماننے کی اونچی قدر پر ایمان۔ (ایضاً: ۱۸۸)

کے۔ کے۔ عزیز کے مطابق، درسی کتابوں کے مواد میں پائے جانے والی بنیادی خواص میں یہ بھی شامل تھا؛ فوج کی حمایت، جنگ میں فتح، ہندوستان سے نفرت۔ (ایضاً: ۹۰-۹۳) عزیز کے دلائل کا لب لباب یہ تھا کہ پاکستانی طلبا کو نفرت کے مذہب سے ہم آہنگ عسکری نظریے religio-militarist ideology سے روشناس کرایا جائے۔ کے۔ کے۔ عزیز نے ۱۹۹۶ء میں مجھے لندن میں بتایا کہ انھیں کئی بار دھمکیاں دی گئیں اور انھیں محسوس ہوا کہ ان کی زندگی خطرے میں ہے۔ کے۔ کے۔ عزیز کے نقش قدم پر چلتے ہوئے کئی اور دانشوروں اور ماہرین تعلیم نے رویوں اور اقدار کی تشکیل کے لیے ایسے نصاب تعلیم کے مضمرات کو اجاگر کیا۔ روبینہ سہگل نے 'تاریخ، معاشرتی علوم اور شہری علوم اور تخلیق دشمناں' کے عنوان سے اپنے مضمون میں بالخصوص درسی کتب میں قومی شناخت کے حوالے سے منفی مضمرات کا احاطہ کیا۔ بیرونی مسلمان حملہ آوروں کی فتوحات اور ہندوستانی مسلمانوں میں علیحدگی پسندی کی تحریک کے عروج کی تاریخ جو بنیادی طور پر ہندو ازم، ہندوؤں اور ہندوستان کو

لتاڑنے پر مشتمل تھی۔ انھوں نے لکھا ہے کہ:

> پاکستان کی شناخت کی تعبیر کی وجہ بالعموم ہندوستانی عناصر اور بالخصوص ہندو ہیں۔ چونکہ پاکستان دو قومی نظریے کی سیاسی سوچ کی بنا پر وجود میں آیا، جو یہ قرار دیتا ہے کہ ہندو اور مسلمان دو ناقابل مصالحت قومیں ہیں، اس لیے درسی کتابوں کی شناخت زیادہ تر دو قوموں کی کہانی کے گرد گھومتی ہے۔ مؤخر الذکر سوچ نے ہندوؤں کو مطعون کرنے میں بڑا کردار ادا کیا ہے۔ (سہگل: ۱۶۳، ۲۰۰۳ء)

آگے چل کر وہ لکھتی ہیں کہ سیاسی اسلام کے پاکستانی قومی شناخت میں ادغام سے ایک جارحانہ اور مشکوک قسم کی سوچ نے جنم لیا جس میں اسلام اور پاکستان کے اندرونی اور بیرونی دشمنوں کا سراغ لگایا گیا ہے۔ چنانچہ نہ صرف ہندوستان بلکہ مغربی اقوام اور اسرائیل بھی دشمنوں میں شامل ہیں لیکن بہرحال ہندوازم اور ہندوستان ہی مسلمانوں اور پاکستان کے بڑے دشمن اور ان کے لیے خطرہ سمجھے گئے۔ ان درسی کتابوں کے ذریعے جو پیغام دیا جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ پاکستان کسی بھی حالات میں ہندوستان کے ساتھ معمول کے تعلقات قائم نہیں کرسکتا۔ (ایضاً: ۱۶۶-۱۶۷) مصنفہ سمجھتی ہیں کہ ضیاء کے بعد کے دور میں پاکستان کی فتح یابی کی جارحانہ سوچ اس خوف میں تبدیل ہوگئی کہ ہندوستان ایک بڑا اور زیادہ بہتر مسلح دشمن ہے جو ہمیشہ پاکستان کو نقصان پہنچانے کے درپے رہتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسے درسی نصاب کے اثرات گہرے اور دور رس ثابت ہوئے۔ یوں مثال کے طور پر اسلام آباد کے 'تھنک ٹینک' ایس ڈی پی آئی سے تعلق رکھنے والے اے ایچ نیر اور احمد سلیم نے ۲۰۰۴ء میں تعلیمی ہائے نصاب پر ایک اہم رپورٹ شائع کی جس کا عنوان تھا، ''ذہانت آمیز نظام شکنی: پاکستان میں نصاب اور درسی کتب کی صورت حال۔' ان دونوں کے 'جنگ اور فوج کو فتوحات سے ہمکنار کرنا' کے عنوان سے مشترکہ مضمون میں انھوں نے درسی کتابوں میں جہاد، شہادت، غازی، شہید اور دیگر بے شمار الفاظ کی نشان دہی کی ہے۔ (نیر اور سلیم: ۹۷-۹۰، ۲۰۰۴ء)

اس کے بعد ایک ٹی وی مذاکرے کے دوران دائیں بازو سے تعلق رکھنے والے مخالفین نے اے ایچ نیر کو 'قتال' پر تنقید کرنے پر آڑے ہاتھوں لیا۔ ان مخالفین میں سے ایک عطاالحق قاسمی کا مؤقف یہ تھا کہ اگر طلبا میں جہاد اور شہادت کے جذبات پیدا کرنے کی ضرورت نہیں تو پھر قرآن، حدیث اور علامہ اقبال کے افکار شامل کرنے کی بھی ضرورت نہیں۔ بالفاظ دیگر وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہتھیار اٹھانے پر تیار رہنا اسلام کے پیغام کی بنیادی روح ہے۔ ڈشکا سید (Dushka Saiyid) نے بھی اس سے ملتا جلتا نقطۂ نظر اختیار کرتے ہوئے کہا کہ ''بچوں کو جہاد کی تعلیم دینے میں کوئی برائی نہیں۔ اسلام کوئی مسیحیت تو نہیں جس میں درس دیا گیا تھا کہ تھپڑ مارنے والے کی طرف دوسرا گال آگے کردو۔'' انھوں نے اس بات پر حیرت کا اظہار کیا کہ جہاد اگر امریکیوں

کے خلاف ہوتو وہ کیسے غلط ہوسکتا ہے؟ اور یہ کہ کیا پاکستانی، ہندوستان کے سامنے لیٹ جائیں؟ انھوں نے کہا کہ مسلمانوں کی تاریخ جہاد سے بھری پڑی ہے اور نبی اکرمؐ نے خود بھی جہاد میں شرکت فرمائی۔ (احمد: ۲۰۰۴ء)

درسی نصاب کے غیر جذباتی تجزیے سے انکشاف ہوتا ہے کہ کے۔ کے۔ عزیز، ایچ نیئر اور احمد سلیم تعلیم کا مقصد ایک متوازن اور منطق آمیز ذہن تیار کرنا سمجھتے ہیں، جس میں طلبا ایک لبرل اور کثیر المذاہب معاشرے کا بہترین اور ذمہ دار شہری بن جائیں۔ دوسرے الفاظ میں وہ لوگ جنھوں نے کتابیں تصنیف کیں، ان کا مقصد درسی کتابوں کو استعمال کر کے دوقومی نظریے پر بنیادی منطق کے حوالے سے ذہن کو مزید مستقل بنانا تھا۔ اس نظریے میں جہاں ہندوؤں اور مسلمانوں کو دو الگ قومیں قرار دیا گیا ہے بلکہ اس بات کی نفی کی جاتی ہے کہ ہندوستان تمام مذاہب کا وطن ہے۔ بانئ پاکستان نے خود بھی ہندوؤں اور مسلمانوں میں 'ہم اور وہ' کی خصوصی سوچ کی بنیاد رکھی اور جدوجہد آزادی میں اس مؤقف پر تسلسل کے ساتھ عمل بھی کیا۔ ۱۹۴۰ء میں لاہور میں مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس میں صدارتی خطاب میں بھی محمد علی جناح نے نہایت شد و مد کے ساتھ ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان عدم مصالحت کا ذکر کیا۔ (جناح کی تقریریں: ۱۵۱-۱۷۲، ۱۹۶۷ء) اور درسی کتابوں میں ایسی سوچ میں سکہ بند طریقے سے عسکریت شامل کی گئی ہے۔

اسلام پسند سوچ

جنرل ضیاء نے یقیناً محسوس کرلیا تھا کہ ریاست کے دیگر شعبوں میں اسلامائزیشن کا عمل جاری تھا اور فوج کو اسلام پسند ادارے میں تبدیل کیے بغیر معاشرہ نامکمل ہوگا۔ درحقیقت اسلام پسند عسکری ریاست کو یکجا کرنے کا بنیادی ادارہ فوج کو ہونا چاہیے۔ اس ضمن میں بریگیڈیئر ایس۔ کے۔ ملک نے 'جنگ کا قرآنی تصور' (۱۹۷۹ء) کے عنوان سے کتاب لکھی جس میں جنگ اور مسلم تصادم کے فلسفے پر توجہ مرکوز کی گئی ہے جو پاکستان کے فوجی حکمران اپنے جوانوں کو اسلام پسند جنگجو بنانے کے لیے ان میں پیدا کرنے کے خواہاں تھے۔ کتاب میں جنرل ضیاالحق نے چشم کشا پیش لفظ تحریر کیا ہے، جس کے مطابق:

> میں نے یہ چند سطور بریگیڈیئر ایس۔ کے۔ ملک کی کتاب 'جنگ کا قرآنی تصور' کی تعریف کے لیے لکھی ہیں جو فوجیوں اور سویلین افراد کے لیے یکساں اہم ہے۔ جہاد فی سبیل اللہ صرف پیشہ ور فوجی کا مخصوص شعبہ نہیں اور نہ صرف فوج پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔
>
> اس کتاب میں اختصار، سادگی اور واضح انداز میں فوجی طاقت یعنی جہاد کے اطلاق پر قرآنی فلسفے کو بیان کیا گیا ہے۔ مسلم فوج میں پیشہ ور فوجی جو مسلمان ریاست کے مقاصد پر چل رہا ہوتا ہے، وہ اس وقت تک 'پیشہ ور' نہیں بن سکتا جب تک وہ اپنی سرگرمیوں کو اللہ کے رنگ میں نہیں رنگ لیتا۔ (ملک: ۱۹۷۹ء)

مصنف نے یہ نکتہ ثابت کرنے کے لیے کئی دلائل دیے ہیں کہ جنگ انسانی فطرت کا خاصہ ہے۔اس لیے پوری تاریخ انسانی میں معاشروں کا حصہ رہا ہے۔البتہ قرآن کے تصور جنگ میں علاقے ،قومی یا ذاتی مفاد کے لیے لڑائی کی کوئی گنجائش نہیں۔مولانا مودودی کے مشہور فلسفے کہ دنیا دارالاسلام ہے یا دارالحرب ہے، سے متاثر ہوکر بریگیڈئیر ملک نے زور دیا ہے کہ مسلمانوں کا فرض ہے کہ وہ غیر مسلم دشمنوں کو شکست دیں۔انھوں نے قرآن کی اس آیت مبارکہ کا حوالہ دیا ہے کہ؛''ان کے ساتھ اس وقت تک لڑو جب تک فتنہ یا جبر کا خاتمہ نہ ہوجائے اور انصاف اور اللہ پر ایمان کا ہر طرف بول بالا نہ ہوجائے۔'' (۲۸، ۱۹۷۹ء) انھوں نے تسلیم کیا کہ مشرکین کے ساتھ معاہدے سے امن عارضی طور پر قائم کیا جا سکتا ہے لیکن معاہدے کی خلاف ورزی پر البتہ جنگ کی جاسکتی ہے۔اس کے علاوہ یہ کہ مشرکین کی طرف سے چاہے معاہدے کی خلاف ورزی نہ کی جائے لیکن اگر اسلامی ریاست کو شبہ ہو کہ کفار غداری کررہے ہیں تو وہ معاہدہ توڑ سکتی ہے۔(ایضاً ۳۰) ایسے یہودی اور نصرانی جو جزیہ دینے آمادہ ہوں، وہ اسلامی ریاست کی حفاظت میں آسکتے ہیں۔منافقین کے خلاف لڑائی بھی جائز ہے۔مصنف نے قرآن کے نظریۂ جہاد کو ان الفاظ میں مختصراً بیان کیا ہے کہ؛''قصہ مختصر قرآن کے نقطۂ نظر سے جنگ کا مقصد امن، انصاف اور عقیدے کا ماحول پیدا کرنا ہے۔اس کے لیے ضروری ہے کہ جبر و استبداد کی قوتوں کو کچل دیا جائے۔'' (ملک: ۳۵، ۱۹۷۹ء)

ایسی گنجلک منطق سے یہ بات اخذ کرنا مشکل نہیں کہ مصنف 'امن، انصاف اور عقیدے' کے ماحول کے لیے ضروری سمجھتا ہے کہ پوری دنیا میں اسلامی قانون رائج ہو۔انھوں نے قرآنی 'اخلاقیات جنگ' کا جائزہ لیتے ہوئے یہ کہا ہے کہ طاقت کے استعمال پر جو پابندیاں اور کنٹرول قرآن مجید نے لگائی ہیں، ان کا کوئی ثانی نہیں۔(ایضاً ۴۹) ایک اور مقام پر انھوں نے قرآن کی جنگی حکمت عملی کا جائزہ لیتے ہوئے کہا ہے، اگر جنگ پورے جذبے کے ساتھ لڑی جائے تو ہزاروں فرشتوں کی مدد کی شکل میں خدائی امداد یقینی ہے۔(ایضاً: ۵۵) حضرت محمدؐ کی سپہ سالاری میں لڑی جانے والی دو غزوات کے حوالے دیتے ہوئے بریگیڈیئر ملک کہتے ہیں کہ ''ان تمام مواقع پر ہم دیکھتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ اپنے دشمنوں پر غلبہ پانا چاہتا ہو تو وہ ان کے دلوں میں دہشت پیدا کر کے ایسا کرتا ہے۔'' (ایضاً: ۵۷) چنانچہ وہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ:

> قرآن کی عسکری حکمت عملی ہم سے اس بات کی متقاضی ہے کہ خود کو دشمن کی دہشت سے بچا کر ہم جنگ کے لیے تیار رہیں تا کہ اپنے ظاہری یا پوشیدہ دشمنوں کے دلوں میں دہشت پیدا کر سکیں...... دشمنوں کے دلوں میں خوف پیدا کرنے کا صرف ایک مطلب نہیں بلکہ یہی اپنے اندر انجام ہے۔ جیسے ہی دشمن کے دل میں دہشت پیدا ہونے کا ماحول حاصل کرلیا جائے تو پھر شاید ہی کسی اور مقصد کے حصول کی ضرورت باقی رہ جاتی ہو۔ یہ وہ مقام ہے جہاں مقاصد اور انجام باہم ملتے اور مدغم ہوتے ہیں۔ دہشت کا مطلب صرف دشمن پر فیصلے مسلط کرنا نہیں بلکہ یہ وہ دہشت ہے جو ہم ان پر

مسلط کرنا چاہتے ہیں۔(ایضاً: ۵۸-۵۹)

دشمن کے دلوں میں دہشت پیدا کرنے کے جہاں فوجی میدان میں تیاری کرنا ضروری ہے، وہاں نظریاتی محاذ پر تیاری بھی ضروری ہے۔نظریاتی تیاری کا مطلب ہے کہ اسلام بالخصوص جہاد پر غیر متزلزل ایمان۔ میدان جنگ یا اسلام کی سر بلندی کے کسی مشن کی تکمیل کے دوران جان قربان ہونے کا کوئی خوف نہیں، کیوں کہ اللہ نے اس شہادت پر جنت الفردوس میں مقام عطا کرنے کا وعدہ فرمایا ہے۔قرآنی آیات مبارکہ کا حوالہ دیتے ہوئے بریگیڈیئر ملک نے اسے اللہ اور مجاہدین کے درمیان ایک 'بارگین' قرار دیا ہے۔(ایضاً ۱۴۱) اس کتاب کا اختتام جہاد سے متعلق کئی قرآنی آیات پر ہوا ہے۔(ایضاً: ۱۴۷-۱۵۰)

اس کتاب کے لکھنے کا بظاہر مقصد 'منصفانہ جنگ کا قرآنی نظریہ' پیش کرنا ہے۔اس کے مطابق مسئلہ یہ ہے کہ جنگ کو ایک جارح کو شکست دینے کے عارضی مظہر کی بجائے غلطی سے ایک مستقل اور مسلسل مظہر کے طور پر سمجھا گیا ہے۔جنگ کا یہ عمل اسی صورت میں ختم ہوگا جب تمام غیر اسلامی قوتوں کا خاتمہ ہوگا اور اسلامی قانون کے مطابق امن وانصاف پر مبنی عالمگیر نظام قائم ہوگا۔انھوں نے یہ اہم نکتہ بتایا ہے کہ جنگ کا جو تصور قرآن نے پیش کیا، وہ زیادہ انسانیت دوست اور بامعنی ہے، کیوں جنگ میں خواتین، بچوں، خادمین اور جنگ میں اپنے آقاؤں کے ساتھ آنے والے غلاموں کی بھی جاں بخشی کا حکم دیا گیا ہے۔اسی طرح نابینا افراد، بھکشوؤں، راہبوں، بوڑھوں، ذہنی اور جسمانی طور پر معذور افراد کو بھی مارنے سے منع فرمایا گیا ہے۔(ایضاً: ۴۷) ایسی چرب زبانی اور غلط بیانی کی مثالیں پوری کتاب میں جگہ جگہ ملتی ہیں۔یہ ایک مخصوص اور بے لچک نظریے کو تشویش سے مسخ کر کے شیطانی قوتوں کو شکست دینے اور ان کا صفایا کرنے کے لیے لازمی 'برائی' کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔یہ عصر حاضر میں ایک متروک نظریہ ہوسکتا ہے، کیوں کہ کتاب میں کسی ایک جگہ پر بھی اقوام متحدہ کے چارٹر یا جنیوا کنونشنوں کا حوالہ نہیں دیا گیا۔اس کے برعکس اس میں بار بار جہاد کی آڑ میں ہتھیار اٹھانے کی بات کی گئی ہے۔

قرآن کے نظریۂ جنگ کو پاکستانی فوج کا باضابطہ فلسفہ کبھی نہیں قرار دیا گیا۔البتہ کمانڈ اینڈ اسٹاف کالج کوئٹہ اور نیشنل ڈیفنس کالج (اب یونیورسٹی) اسلام آباد میں فوجی افسروں کے نصاب میں ایسا مواد پڑھنے کی زبردست سفارش کی جاتی ہے، چونکہ جنرل ضیاء الحق نے بریگیڈیئر ملک کی اس کتاب کی خود توثیق کی تھی، اس لیے اس کو نہایت سنجیدگی سے لینا چاہیے۔یہ اندازہ لگانا مشکل ہے کہ کیا یہ ایک ٹھوس فرد جرم ہے یا ہلکی پھلکی منطق کا اظہار ہے۔یہ کتاب اس دور میں شائع ہوئی جب افغان جہاد شروع ہوا ہی چاہتا تھا اور یقیناً ان عوامل میں سے ایک ہوگا جس کے تحت جہاد کے امریکی اور سعودی اسپانسروں کو بآسانی قائل کیا گیا کہ سوویت یونین کے خلاف مہم میں پاکستانی فوج بڑا آپریشنل چینل ثابت ہوسکتی ہے۔فوج کو اسلامیانے کے اقدامات سے اختلاف کرنے والی آوازوں کا نیچے ذکر کیا جارہا ہے۔۱۹۶۵ء اور ۱۹۷۱ء کی جنگ میں پاکستان کے خلاف لڑنے والے

ہندوستانی فوج کے تاثرات بھی نیچے دیے گئے ہیں۔

میجر (ر) آغا ہمایوں امین

میں نے پاکستان ملٹری اکیڈمی کاکول میں ۳ مئی ۱۹۸۱ء کو بطور کیڈٹ شمولیت اختیار کی تھی اور تربیت مکمل کرنے پر مجھے ۱۷ مارچ ۱۹۸۳ء کو ۱۱ کیولری میں کمیشن دیا گیا۔ اس وقت اکیڈمی میں عربی کا مضمون لازمی قرار دیا جا چکا تھا۔ اکیڈمی میں جن مقررین کو مدعو کیا جاتا تھا، وہ مذہب پر کافی انتہا پسند خیالات رکھتے تھے۔ نماز پڑھنا بھی لازمی تھا۔ مجھے بتایا گیا کہ ۱۹۸۳ء میں جب جنرل ایم ملک اکیڈمی کے کمانڈنٹ تھے تو مذہبی تعلیمات اپنے عروج پر پہنچ گئیں۔ بریگیڈیئر ایس۔ کے۔ ملک کی کتاب 'Islamic Concept of War' اسٹاف کالج کوئٹہ کے کورس کے شرکا کو پڑھنے کی زبردست سفارش کی جاتی تھی۔ کیریئر کے لحاظ سے سنیئر افسروں کے ساتھ نماز پڑھنے کو اچھی سرمایہ کاری سمجھا جاتا تھا۔ اکثر افسر اپنے سینئر افسروں کو خوش کرنے کے لیے نماز پڑھا کرتے تھے۔ مجھے یاد ہے کہ کئی آزاد خیال افراد بھی اپنی ترقی کو ذہن نشین رکھتے ہوئے شراب نوشی کے ساتھ ساتھ ایسا طرزِ عمل اختیار کرتے تھے۔ ۱۹۸۶ء میں نظم الصلوٰۃ مہم کا آغاز کیا گیا۔ اس کا مطلب یہ تھا کئی فوجی یونٹوں کو گھر گھر تبلیغ کے لیے بھیجا گیا۔ ایسی نیکوکاری کے برعکس دسمبر ۱۹۸۶ء میں فوجی یونٹوں کو جنرل ضیاالحق کے اقتدار کے حق میں ریفرنڈم میں 'ہاں' کا ووٹ دلوانے کی ذمہ داری بھی سونپی گئی۔ بحیثیت مجموعی نام نہاد اسلامائزیشن کے عمل سے صرف فوج کا پیشہ ورانہ معیار متاثر ہوا۔ اس کا آغاز کیڈٹوں کی بھرتی کے ساتھ ہی شروع ہو جاتا۔ ضیاالحق نے اہم سول عہدوں پر فوجی افسر لگائے۔ مثال کے طور پر ایڈمرل شریف کو پبلک سروس کمیشن کا چیئرمین لگایا گیا، جن کا مختلف آسامیوں پر بھرتی کے لیے آنے والے امیدواروں سے انٹرویو میں زیادہ زور صرف مذہب پر ہوتا تھا۔ وہ امیدواروں سے کہتے کہ دعائے قنوت سناؤ۔ انھوں نے ٹاپ کرنے والے امیدوار ظفر بخاری کو محض اس لیے ان فِٹ قرار دے دیا کہ انھوں نے بائیں بازو کے فیض احمد فیض کو اپنا پسندیدہ شاعر لکھ دیا تھا۔

ایک اور فوجی افسر جو اپنا نام صیغہ راز میں رکھنا چاہتا تھا، اس نے مجھے (کتاب کے مصنف) آفیسر میسوں کی اندرونی صورت حال بتائی کہ کس طرح وہاں خوشگوار اور مساوات والے ماحول کی جگہ مذہبی روایات کو فروغ دیا گیا:

بھٹو دور میں آرمی میس کا خشک ماحول بنانے سے پہلے آفیسر میس میں ایسی جگہ ہوتی تھیں جہاں جونیئر اور سینئر فوج افسر آزادانہ طور پر ملتے اور باتیں کرتے تھے۔ لطیفے سنائے جاتے اور شراب نوشی

کی جاتی۔ ہم کسی مشکل کے بغیر اپنے سینئر افسروں سے مختلف امور پر اختلاف رائے کرتے اور آزادانہ انداز میں مباحثے ہوتے۔ ڈانس اور موسیقی بھی عام تھے۔ یہ ایک زندگی سے بھرپور ماحول ہوتا جس میں ہم سوشل طریقے سے رہتے تھے۔ یقیناً مذہب کا بھی عمل دخل ہوتا تھا لیکن عمومی قاعدہ یہ تھا کہ مذہب فرد کا انفرادی عمل ہے اور یہ فرد کی اپنی مرضی ہے کہ وہ اپنے طرز زندگی کا انتخاب کرے اور اخلاقیات اور اقدار کو عسکری رنگ دینے کو ناپسند کیا جاتا۔ یہ سب ماحول اسلام پسند تجربات سے صفر ہو کر رہ گیا۔ اب آفیسر میسوں کی دیواریں اور راہداریاں آیات قرآنی سے مزین ہو گئیں اور ہر ہر شخص سے یہ توقع کی جانے لگی کہ وہ ہائی کمان کے حاوی نظریے کے عین مطابق اپنے معاملات چلائے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ پہلے جہاں گرم جوشی اور بے تکلفی کی فضا پائی جاتی تھی، اس کی جگہ تکلف اور اصلاح پسندی نے لے لی۔ بحث ومباحثے کا رجحان عنقا ہو گیا اور اس کی جگہ نفس پر قابو پانے کے طویل خطبوں نے لے لی۔ فوج کے اندر ایسے اقدامات کو امریکیوں کی طرف سے بھرپور پذیرائی ملی۔ نام نہاد افغان جہاد میں جنرل ضیاء اور ان کے مشیروں نے فوج کو اسلام پسند رنگ مزید گہرا کرنے کا کام تیز کر دیا۔ اس دور میں 'نیوز ویک' اور 'ٹائم میگزین' کے سرورق پر جنرل ضیاء کی تصویر شائع کی گئی۔ اس وقت تک امریکہ کی شدید خواہش تھی کہ پاک فوج جہادی ادارے میں تبدیل ہو جائے۔ افسروں سے امید کی جاتی کہ وہ نمازوں کے دوران صفوں میں شامل ہوں۔ ہوسکتا ہے کہ یہ سب بظاہر مساوات کے اصول پر عمل درآمد محسوس ہوتا ہو لیکن حقیقتاً ایسا ہرگز نہیں تھا۔ ایک ساتھ کھڑے ہونے سے عہدے اور مرتبے پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس کے برعکس افسروں کو ماتحتوں کے لیے اخلاقیات کی مثال بننا ہوتا ہے۔ اس صورت حال میں حقیقی تقوے کی بجائے منافقانہ رویے نے جگہ لے لی۔

اس سے پہلے مسلح افواج میں مسیحی افراد کو بھی آگے بڑھنے کے مواقع میسر تھے اور انھیں اچھے جنگجو اور محبّ وطن پاکستانی سمجھا جاتا تھا لیکن اسلامائزیشن کے عمل نے ان کی میسوں میں آنے کی حوصلہ شکنی کی اور پھر ایک وقت آیا کہ انھیں فوج میں کیریئر بنانے سے بالکل روک دیا گیا۔ ہاں البتہ ضیاء الحق نے فوج میں شیعہ اور سنی کی تفریق کرنے کی حوصلہ افزائی کی جرأت نہ کی۔ بہرحال پاکستانی فوج اسلام پسند لڑاکا فورس بن کر ابھری۔ جہاد افغانستان اسلام پسند قوتوں کی خوش حالی کا ذریعہ بنا جنھیں پھر اسلامی طریقۂ جنگ کے مطابق پنپنے کا موقع فراہم کیا گیا۔ یہ دراصل کوئی اسلامی طریقہ تھا ہی نہیں لیکن اسے چیف اور ان کے حواریوں کی زبردست سرپرستی حاصل ہوئی۔

حد سے زیادہ ہندوستان مخالف رویہ پہلے ہی پاکستان آرمی کی تربیت کا مرکزی نقطہ تھا لیکن جب جنرل ضیاء الحق آرمی چیف اور مارشل لاء ایڈمنسٹریٹر اور صدر بنے تو اسے اسلام کی سربلندی کے لیے

لڑنے والی فوج کی تیاری کا جزو لازم سمجھا گیا۔ حقیقت یہ تھی کہ ایسے حالات میں بھی پاکستان اور ہندوستان کی سرحدوں پر تعینات فوجی آپس میں تعلق واسطہ رکھتے تھے۔ ان میں سے کئی فوجیوں کا تعلق انگریز دور کی ایک ہی رجمنٹ سے تھا اور کوئی کوئی ایک ہی گاؤں کے باسی نکل آتے۔ کبھی کبھار تو یہ تعلق اتنا قریب ہو جاتا کہ وہ سرحد کے دوسری طرف گاؤں میں چلا بھی جاتا۔ مجھے یاد ہے کہ ہندوستان کے کچھ فوجی افسر لاہور کی مشہور 'ہیرا منڈی' جانے کے خواہاں تھے اور ہم انھیں مجرا دکھانے وہاں لے گئے۔ اس طرح ہمارے کئی فوجی امرتسر یا قرب و جوار جا کر شراب پیتے اور یہ بھی درست ہے کہ دونوں ایک دم سے ایک دوسرے پر گولیاں چلانا بھی شروع کر دیتے تھے۔ یہ سچ ہے۔

بریگیڈیئر (ر) وجے نائر

اس بات کی تصدیق ہندوستانی فوج کے بریگیڈیئر وجے نائیر نے میرے ساتھ طویل انٹرویو میں کیا۔ انھوں نے بتایا کہ 'ہمارے خاندان کا بنیادی طور پر تعلق گجرات کے علاقے کنجاہ سے تھا، میں نے ۱۹۶۵ء اور ۱۹۷۱ء میں پاکستان کے خلاف لڑائی میں حصہ لیا۔ معمول کے حالات میں سرحد پر تعینات دونوں طرف کے فوجیوں کے ایک دوسرے کے ساتھ اچھے تعلقات ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کا احترام بھی کیا جاتا ہے۔ ہم ایک دوسرے کو اہم مواقع پر مبارک باد بھی دیتے ہیں اور سماجی طور پر منسلک بھی ہوتے ہیں۔ جنگ لڑنا ایک پیشہ ورانہ فرض ہوتا ہے اور ہر کوئی اپنی بہترین عسکری صلاحیتوں کے ساتھ لڑتا ہے۔

[بشکریہ 'پاکستان: عسکری ریاست'، مشعل بکس، لاہور، ۲۰۱۶]

مذہبی انتہا پسندی، عدم رواداری اور مطالعۂ پاکستان

سید جعفر احمد

ڈاکٹر سید جعفر احمد پاکستان کے سماجی علوم کے ایک ممتاز اسکالر ہیں۔ وہ ۱۹۸۴ء سے جنوری ۲۰۱۷ء تک پاکستان اسٹڈی سنٹر، جامعہ کراچی سے وابستہ رہے۔ اس طویل رفاقت کے آخری سترہ برسوں میں وہ ادارے کے ڈائریکٹر کے فرائض بھی انجام دیتے رہے۔ ڈاکٹر سید جعفر احمد نے جامعہ کراچی سے سیاسیات میں ایم اے، مطالعۂ پاکستان میں ایم فل اور برطانیہ کی کیمبرج یونیورسٹی سے سماجی و سیاسی علوم میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ انھوں نے تاریخ، سیاسیات اور ادب پر مجموعی طور پچیس کتابیں تصنیف اور مرتب کی ہیں۔ انگریزی اور اردو میں شائع ہونے والی ان کی کتابیں اپنی معروضیت اور سائنسی طرزِ فکر کے حوالے سے ایک نمایاں پہچان رکھتی ہیں۔ ڈاکٹر سید جعفر احمد اپنے علمی اور تحقیقی کاموں کے حوالے سے کئی بین الاقوامی اور ملکی سطح پر منعقد ہونے والی کانفرنسوں میں اپنے مقالات پیش کر چکے ہیں۔

مذہبی انتہا پسندی سے مراد اپنے مذہبی عقائد، اپنے مسلک اور نظامِ عبادات سے مختلف دیگر عقائد و مسالک اور طرز ہائے عبادت کو حقیر تصور کرنا، ان کے پیروکاروں کو خود سے کمتر سمجھنا اور اپنے مسلک کے مطابق زندگی گزارنے کے ان کے حق کی نفی کرنا ہے۔ مذہبی انتہا پسند افراد نہ صرف دوسرے مذاہب و مسالک اور ان کے پیروکاروں کو تحقیر کی نظر سے دیکھتے ہیں بلکہ ان کی خواہش ہوتی ہے کہ دوسروں پر اپنی بالادستی قائم کریں، ان کو بہر طور اپنے مذہبی و مسلکی دائرے میں لائیں، بصورت دیگر ان کو مجبور کریں کہ وہ دوسرے درجے کے شہری بن کر رہیں۔ مذہبی انتہا پسند دنیا کو اپنے فہمِ مذہب کے مطابق ڈھال دینا چاہتے ہیں اور اس کو اپنے لیے دنیاوی اور اُخروی نجات کا وسیلہ تصور کرتے ہیں۔ سوچ اور فکر کا یہ انداز عدم رواداری اور عدم برداشت کا سبب بنتا ہے اور معاشرے کو مستقل طور پر فساد اور مبارز آرائی کی نذر کر دیتا ہے۔ بدقسمتی سے عدم رواداری کا یہ رجحان آج

ہمارے معاشرے کا ایک بہت بڑا روگ بن چکا ہے۔

(ا)

عدم رواداری کا رجحان خواہ وہ مذہبی حلقوں میں پایا جاتا ہو یا بین النسلی تعلقات میں کارفرما ہو، وہ مختلف ثقافتوں کے مابین نفرت کا زہر گھول رہا ہو یا سیاسی عناصر کے درمیان آویزش کا وسیلہ بن رہا ہو؛ یہ رجحان ایک سماجی عارضہ ہے جس کی گہری تاریخی، فکری اور سیاسی وجوہات ہیں جن کا ادراک اس رجحان کے تدارک کی راہیں تلاش کرنے والوں کے لیے ضروری ہے۔ اس مضمون میں ہم عدم رواداری کی صرف اس شکل سے گفتگو کو محدود رکھیں گے جو مذہب کے حوالے سے ہمارے معاشرے میں پائی جاتی ہے۔ عدم رواداری کی دیگر شکلیں مثلاً سیاسی عدم رواداری، علاقائی اور طبقاتی عدم رواداری وغیرہ فی الوقت اس مضمون میں زیر بحث نہیں ہیں۔ پاکستانی معاشرے کے تناظر میں عدم رواداری کی بنیادی وجوہات کا مطالعہ کرنے کی کوشش کی جائے تو جو اہم ترین حقائق ہمارے سامنے آتے ہیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں:

(ا) مذہبی عدم رواداری کا ایک سبب تو خود ہمارے مذہبی فکری نظام کے اندر پوشیدہ ہے۔ ابتدائی زمانے میں اسلام میں تعبیر وتشریح کو معیوب نہیں سمجھا جاتا تھا بلکہ ایک خاص دائرے میں رہتے ہوئے قرآنی تعلیمات کی تشریح آزادانہ انداز میں ہوتی تھی۔ یونانی افکار سے مسلم معاشروں کے متعارف ہونے کے بعد اس عمل کو اور بھی مہمیز ملی اور نت نئے افکار نے مسلم معاشروں میں جنم لیا لیکن ابتدائی صدیوں کی ان فکری سرگرمیوں کے بعد مسلم فکر جمود کا شکار ہوتی چلی گئی۔ اسی جمود کا نتیجہ ہے کہ ابتدائی ادوار میں جو فقہ ہمارے ہاں وجود میں آئے، خود ان کے پیروکار اپنے فکر اور مسلک سے باہر دیکھنے کو کفر تصور کرنے لگے۔ دوسرے فقہ اور مسلک کے لیے ان کے ہاں فراخ دلی تو کیا، برداشت کا جذبہ بھی پیدا نہ ہوسکا۔

(۲) عدم رواداری کا ایک اہم سبب ہمارے مذہبی حلقوں میں برتری کے زعم اور بالا دستی کی خواہش کی شکل میں دیکھا جا سکتا ہے۔ ہمارا مروجہ مذہبی تصور بھی اقتدار کے تصور کے بغیر مکمل نہیں ہوتا اور اقتدار بھی کسی ایک ملک پر نہیں بلکہ ساری دنیا پر۔ ہم نے فرض کرلیا ہے کہ کوئی دور ایسا گزرا تھا جب مسلمانوں کا ساری دنیا پر قبضہ تھا اور یہی مسلمانوں کا دور عروج تھا، حالاں کہ ایسا کوئی دور تاریخ میں نہیں گزرا۔ دنیا پر غلبہ حاصل کرنے کا ہمارا رومانس ہم کو آج کی دنیا میں اپنی حقیقت اور اہمیت کا تعین کرنے سے باز رکھتا ہے۔ ہماری خواہش ہے کہ ہم ساری دنیا پر ایک بار پھر قابض ہوجائیں۔ اسی کو ہمارے اکثر مذہبی دانشور اسلام کی نشاۃ ثانیہ قرار دیتے ہیں۔ ہم کیوں دنیا پر قابض ہونا چاہتے ہیں؟ اس کا جواب ہمارے ذہنوں میں یہ بٹھا دیا گیا ہے کہ ایک تو ہم دوسروں سے برتر ہیں اور جملہ اخلاقی اور تہذیبی

خوبیاں ہم ہی میں پائی جاتی ہیں۔ باقی دنیا بے راہ رو ہے، اس کی اخلاقی اقدار نہیں ہیں، وہ بھٹک چکی ہے اور اس کو راہ راست پر لانا ہمارا فرض ہے۔ اگر کوئی غیر مسلم دنیا کی خوبیوں کی نشاندہی کرتا ہے، مثلاً مغرب میں سائنس اور سائنسی ایجادات اور دیگر شعبہ ہائے زندگی میں حاصل کی گئی کامیابیوں کی طرف ہماری توجہ مرکوز کی جاتی ہے تو ہم کو یہ جواب دینے میں دیر نہیں لگتی کہ یہ سب کامیابیاں اور خوبیاں بھی اصل میں ہماری ہی تھیں جو مغرب نے ہم سے حاصل کر لی ہیں۔ ہم ساری دنیا میں اپنے مذہب کے غلبے کو یقینی بنانے کے لیے ممکنہ رکاوٹوں اور مزاحمتوں کو یا تو خاطر میں نہیں لاتے یا پھر ان کو بزور شمشیر ختم کر دینے پر آمادہ رہتے ہیں۔ ہمارے مذہبی طبقے نے عام فہم اور سادہ لوح مسلمانوں کے ذہنوں میں یہ بات راسخ کرنے کی کوشش کی ہے کہ جہاد کا واحد مفہوم غیر مسلموں کے خلاف جنگ کرنا اور ان کو مغلوب کرنا ہے۔

(۳) عدم رواداری کا تیسرا سبب یہ ہے کہ ہمارے معاشرے میں اتحاد (unity) کا ایک یکسر غلط تصور ایک عرصے سے پایا جاتا ہے۔ ہمارے ہاں جس چیز کو اتحاد گردانا جاتا ہے، وہ دراصل یکسانیت (uniformity) ہے۔ یقیناً اتحاد ایک مثبت قدر ہے لیکن یہ یکسانیت کے ہم معنی نہیں۔ ہم اس حقیقت کا ادراک نہیں کر سکے ہیں کہ سوچ وفکر کی یکسانیت اول تو ہے ہی ناممکن الحصول اور اگر اس ناممکن کو کسی طرح ممکن بنا بھی دیا جائے تو یہ بڑی حد تک مصنوعی اور غیر فطری ہی رہے گی۔ انسانی معاشرہ ہمیشہ تنوع کا حامل رہا ہے اور اس تنوع کی حوصلہ افزائی ہی سے معاشرہ آگے بڑھتا ہے۔ معاشرے میں اتحاد اس تنوع کے اقرار کے بعد اور اس کی بنیاد پر ہی قائم کیا جا سکتا ہے۔ ہمارے نظام فکر کی یہ کجی ہے کہ یہ نظام فکر بحیثیت مجموعی تکثیریت یا pluralism کو قبول نہیں کر سکا ہے۔ تہذیب نام ہی تنوع کا ہے اور وہی معاشرے تاریخ میں پنپ پاتے ہیں جو تکثیریت کو قبول کرنے پر آمادہ رہے ہیں۔ اس تکثیریت کو قبول کرنا اور اس کا فروغ ہی معاشرے کو آگے بڑھانے کا وسیلہ بنتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ کوئی تصور خواہ وہ ایک خاص وقت میں کتنا ہی درست اور صائب کیوں نہ ہو، ہر عہد میں اور ہر مقام پر موزوں ترین تصور نہیں ثابت ہوتا۔ زمان ومکاں کی تبدیلی کے ساتھ خیالات میں بہتری کی گنجائش بھی پیدا ہوتی رہتی ہے اور ہر وہ خیال جو بدلتی ہوئی صورت حال میں اپنے اندر بہتری نہیں کر پاتا، جلد دور از کار ہو جاتا ہے۔ خیالات اور فکر میں ارتقا نہ ہو تو وہ جمود کا شکار ہو جاتے ہیں اور ان پر اصرار کرنے والا دلیل کی زبان میں بات کرنے کے لائق نہیں رہتا۔ اپنی بقا کے لیے یا اپنے مؤقف کی اصابت کو ثابت کرنے کے لیے وہ طاقت کا استعمال کرنے پر مجبور ہوتا ہے اور یوں انتہا پسندی کی راہ پر قدم رکھ دیتا ہے۔

(۴) تاریخی اعتبار سے دیکھیں تو ہمارے معاشرے نے ملوکیتوں کے زیر سایہ اپنا بیشتر سفر طے کیا ہے۔ ان

ملوکیتوں کے خاتمے پر ہمارے معاشرے کی طنابیں ایک ایسے استعمار کے ہاتھوں میں چلی گئیں جو اپنے یہاں تو عہد وسطیٰ کا طوق جمود توڑ کر آزاد خیالی اور جمہوریت کی شاہراہ پر قدم بڑھا رہا تھا مگر ہمارے ہاں اس نے اسی قدر اصول نمائندگی، سیلف رُول اور خود مختاری کی اجازت دی جتنی ایک غلام قوم کو تہہ دام رکھنے کے لیے اس کو مطلوب تھی۔ یہی نہیں بلکہ ہمارے ہاں اس استعمار نے ایک ایسی دیہی اور شہری اشرافیہ کی تخلیق کی اور وہ انتظامی و انضباطی ادارے تشکیل دیے جنھوں نے نو آبادیاتی نظام کے تسلسل کو یقینی بنایا۔ یہی اشرافیہ اور سول اور ملٹری بیوروکریسی کے ادارے آزادی کے بعد ہمارے معاشرے کے کرتا دھرتا بنے۔ انھوں نے ہی ریاستی اداروں میں تفوق حاصل کیا اور یہی ریاستی پالیسیوں کے محرک بنے۔ جب ریاستی ادارے خود جمہوریت کی روح سے عاری ہوں بلکہ جمہوریت سے خائف اور اس کے خلاف ہر حد تک جانے پر آمادہ ہوں تو وہ معاشرے میں آزادئ خیال اور افکار کی رنگا رنگی کی حوصلہ افزائی کس طرح کر سکتے ہیں۔ پاکستان میں آزادئ فکر و نظر اور آزادئ اظہار پر اکثر و بیشتر قدغنیں لگی رہی ہیں لیکن اس سلسلے میں جنرل ضیاءالحق کی گیارہ سالہ دور اقتدار میں جبر کے جن ذرائع کو استعمال کیا گیا، ان کی مثال اس سے پہلے کے ادوار میں بھی مفقود تھی۔ ضیاءالحق نے آمرانہ فوجی اقتدار کو استحکام فراہم کرنے (legitimisation) کے لیے اسلام کے نعرے پر انحصار کیا اور پاکستانی قوم کو مذہب کے حوالے سے تقسیم در تقسیم کے اس عمل سے دوچار کیا جس نے بعد کے برسوں میں ہمارے قومی وجود کو لرزہ براندام کر کے رکھ دیا۔ ملک میں فرقہ پرستی کو فروغ حاصل ہوا، مذہبی اور فرقہ پرست جماعتیں جدید ترین اسلحے سے لیس ہوئیں، انھوں نے اپنے پریس لگائے اور نفرت کو فروغ دینے والے لٹریچر کی بھرمار کر دی گئی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ان تشدد پسند تنظیموں نے پورے معاشرے کو یرغمال بنا لیا۔ وہ بڑے دھڑلے کے ساتھ ایک دوسرے کے لیڈروں کو قتل کرتی رہیں، ایک دوسرے کی مذہبی عبادت گاہوں پر حملہ آور ہوتی رہیں۔ غرض انھوں نے ریاست کے اندر اپنی ایک ریاست بنا لی۔

آج پاکستان میں جس متعصب اور متشدد مذہبیت کا دور دورہ ہے، ماضی قریب میں اس کا اہم ترین سبب جنرل ضیاءالحق کے دور اقتدار کی پالیسیوں میں دیکھا جا سکتا ہے۔

(۵) پاکستان کے حوالے سے ایک اضافی وجہ عدم رواداری کی یہ ہے کہ ہمارا قومی وجود تقسیم ہند کا مرہون منت ہے۔ تقسیم سے قبل ہمارا مؤقف یہ تھا کہ ہم ہندوؤں کے مقابل ایک علیحدہ قوم ہیں، لہٰذا ہم ایک الگ ملک حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ قیام پاکستان سے قبل کی تاریخ کا معروضی نظر سے جائزہ لیں تو صاف نظر آتا ہے کہ قائد اعظم اور مسلم لیگ تقریباً آخر وقت تک ایک ایسے آئینی دروبست کے لیے کوشاں رہے جس میں ہندوستان کے مسلمانوں کو قابل اعتبار تحفظات حاصل ہوتے، مسلمان

ایک مستقل اقلیت (Perennial Minority) بن کر ہندو اکثریت کے رحم و کرم پر رہنے پر مجبور نہ ہو جاتے اور مسلم اکثریتی صوبوں کو قابل ذکر خود مختاری حاصل ہوتی۔ مسلم لیگ اور قائد اعظم کی ان کوششوں کو کانگریس کی بلا شرکت غیرے بالا دستی کی خواہش، اس کے مضبوط مرکز سے ہندوستان کو کنٹرول کرنے کے ارادے اور اقلیتوں کو موزوں ترین تحفظات فراہم کرنے پر آمادہ نہ ہونے کی وجہ سے ناکامی سے دوچار ہونا پڑا اور تقسیم ہند کے مطالبے کے علاوہ مسلمانوں کے لیے کوئی راستہ باقی نہ بچا۔ اس تناظر میں دوقومی نظریہ دراصل مسلمان اقلیت کا اپنے سیاسی حقوق کے تحفظ کا نظریہ تھا جو متحدہ ہندوستان میں ثمر بار نہ ہوسکا تو علیحدہ وطن کے قیام کا جواز قرار پایا۔ قائد اعظم اور مسلم لیگ کے لیے دوقومی نظریہ کوئی مذہبی تصور یا ایمانیات کا حصہ نہیں تھا بلکہ یہ ان کے نزدیک ہندوستان کے مخصوص حالات کے تناظر میں ایک سیاسی نظریہ اور سیاسی تدبیر کی حیثیت رکھتا تھا۔ قیام پاکستان پر اس سیاسی نظریے کی بھی تکمیل ہوگئی۔ قیام پاکستان کے بعد اس نظریے پر اصرار کا مطلب یہ ہوتا کہ ہم اپنے ملک میں ایک قوم کی نشوونما کے بجائے ازسرنو ایک سے زائد قوموں کی تخم ریزی کرتے جو مستقل آویزش اور ممکنہ طور پر تقسیم در تقسیم پر منتج ہوتی۔ قائد اعظم نے اپنی گیارہ اگست ۱۹۴۷ء کی تقریر میں اسی امکان کے سد باب کے لیے پاکستان میں ایک ایسی متحدہ قوم کو وجود میں لانے کے عزم کا اظہار کیا جو اپنے انفرادی مذہبی میلانات سے قطع نظر ریاست اور قانون کی نظروں میں یکساں حقوق کی حامل ہوتی۔

(۶) مذہبی عدم رواداری کو ہمارے سماجی نظام کے تضادات اور ہمارے طبقاتی نظام نے بھی فروغ دیا ہے۔ دیہی علاقوں کے پسماندہ لوگ غربت اور بے روزگاری کے ہاتھوں تنگ آ کر شہروں کا رخ کرتے ہیں۔ شہروں کی تیز رفتار زندگی سے نامانوس ہونے اور میڈیا کے ذریعے پھیلنے والے غیر ملکی کلچر کے مقابل وہ خود کو اجنبی اور احساس بیگانگی سے دوچار پاتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ معاشرے کے متمول طبقات سے وابستہ افراد ان پسماندہ لوگوں کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ ان عوامل کے نتیجے میں یہ لوگ اپنے روایتی خیالات اور مسلک میں پناہ لیتے ہیں۔ ہمارے ہاں یہ رجحان نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ یہ دیہی علاقوں سے اکھڑے ہوئے لوگ ہی ہیں جو بالعموم فرقہ پرست تنظیموں کے لیے اثاثہ ثابت ہوتے ہیں۔

(۲)

مندرجہ بالا اسباب کے زیر اثر ہمارے ہاں مذہبی عصبیت، عدم رواداری اور فرقہ وارانہ ذہنیت کو فروغ دینے کے لیے جن عناصر نے وسیلے کا کردار ادا کیا ہے، ان میں ہمارے پریس کا ایک بڑا حصہ، ہمارے بیشتر

مذہبی لیڈر، فرقہ پرست تنظیمیں، ریاستی ادارے اور شاید سب سے افسوس ناک طور پر ہمارا نظام تعلیم شامل ہیں۔

نظام تعلیم میں کلیدی حیثیت نصاب کو حاصل ہوتی ہے۔ بدقسمتی سے ہمارا نصاف ارفع انسانی اقدار سے محروم ہے۔ بجائے طالب علموں کو مثبت، تعمیری اور روشن خیال 'ورلڈ ویؤ دینے کے، ہمارا نصاب ان کو رجعت پسند بنانے کا موجب بن رہا ہے۔ خاص طور سے مذہبی حوالے سے ہمارا نصاب اسلام کی روشن خیال، انسان دوست اور صلح کل کی اقدار کو طالب علموں سے پوشیدہ رکھ کر ان کو ایک جھوٹے احساس تفاخر اور ایک جارحیت پسندانہ ذہن فراہم کرنے کا ذریعہ بن رہا ہے۔ جن مضامین کے ذریعے یہ سوچ زیادہ بھرپور طور پر راسخ کی جاتی ہے، وہ معاشرتی علوم، تاریخ، اسلامیات اور مطالعۂ پاکستان کے مضامین ہیں۔ یہاں ہم مطالعۂ پاکستان کے نصاب کے اہم تر رجحانات کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے۔

پاکستان کے مطالعے پر مشتمل ایک نئے مضمون کی ضرورت کا احساس ۱۹۷۰ء کے عشرے میں ہوا۔ سقوط مشرقی پاکستان کے بعد پاکستان کے قیام اور تشخص کے حوالے سے ملک اور بیرون ملک علمی اور صحافتی حلقوں میں ایک بحث کا آغاز ہوا جس کے بعد ہماری حکومت کے عمائدین نے پاکستان کی تاریخی اساس اور اس کے ہم عصر سماجی واقتصادی اور سیاسی رجحانات کو اجاگر کرنے کے لیے ایک علیحدہ مضمون کی حیثیت سے 'مطالعۂ پاکستان' کو متعارف کرانے کا ارادہ کیا۔ ۱۹۷۶ء میں پارلیمنٹ نے پاکستان اسٹڈی سینٹرز کے قیام کا ایکٹ منظور کیا جس کا مقصد جامعات میں مطالعۂ پاکستان کے تحقیقی مراکز قائم کرنا تھا۔ ۱۹۸۰ء میں جنرل ضیاء الحق کی حکومت نے مطالعۂ پاکستان کو نویں جماعت سے گریجویشن کی سطح تک ایک لازمی مضمون کی حیثیت دے دی۔ اس سے قبل ایوب خان کے زمانے میں تاریخ کے مضمونوں کو اسکولوں میں ختم کرکے معاشرتی علوم کا مضمون متعارف کیا گیا تھا۔ مطالعۂ پاکستان کے متعارف ہونے کے بعد پہلی جماعت سے آٹھویں جماعت تک مشرقی علوم اور نویں سے گریجویشن تک مطالعۂ پاکستان لازمی مضامین کے طور پر پڑھائے جاتے ہیں۔ دونوں مضامین میں موضوعات کی غیر معمولی تکرار پائی جاتی ہے۔

دیگر مضامین کی طرح مطالعۂ پاکستان کا نصاب بھی سرکاری سطح پر طے کیا جاتا ہے۔ وفاقی حکومت میں وزارت تعلیم کا ایک علیحدہ شعبہ کریکیولرونگ کے نام سے کام کرتا ہے جو نصاب کو کنٹرول کرتا ہے، جب کہ چاروں صوبوں میں ٹیکسٹ بک بورڈ بھی موجود ہیں جن کا کام بظاہر نصاب کی تدوین ہی ہے مگر یہ بورڈ مرکزی حکومت کی ہدایات ہی کی روشنی میں نصاب کو مرتب کرتے ہیں۔ کیوں کہ نصاب سازی کا بنیادی کام مرکز میں ہوتا ہے، لہٰذا صوبائی ٹیکسٹ بک بورڈ کی حیثیت بڑی حد تک نصابی کتابیں چھاپنے والے پبلشر سے زیادہ کی نہیں ہے۔ گریجویشن کی سطح کا نصاب مرکزی حکومت کی ہدایات کی روشنی میں مختلف یونیورسٹیاں تیار کرتی ہیں۔ اس عمل میں یونیورسٹی گرانٹس کمیشن بھی ہدایت کنندہ کی حیثیت سے ایک کردار کا حامل رہا ہے۔

دنیا کے مختلف ممالک میں یونیورسٹیوں کی سطح پر ایریا اسٹڈی سینٹرز کام کرتے ہیں جو دنیا کے مختلف

خطوں اور ممالک کے بارے میں تحقیقات کا اختصاص رکھتے ہیں۔ ان سینٹرز میں متعلقہ خطوں اور ممالک کے اقتصادی و سیاسی نظاموں، ان کے سماجی درو بست، ثقافت، زبانوں، آرٹ اور ادب کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ ان سینٹرز کی تحقیقات اپنی گہرائی اور گیرائی کی وجہ سے پالیسی سازوں کے لیے بنیادی مواد کی حیثیت رکھتی ہیں۔ مطالعۂ پاکستان کا مضمون بھی اگر ایک ہمہ گیر (multi-disciplinary) مضمون کی حیثیت سے تیار کیا جاتا ہے اور اس میں پاکستان کے قیام کی معروضی تاریخ کے علاوہ آزادی کے بعد کی سیاسی تاریخ، معاشرتی ارتقا، اقتصادی نظام، ثقافت، تہذیب وادب اور زبانوں کے اشتراک سے ایک مربوط مضمون تیار کیا جاتا تو یہ کارآمد مضمون ثابت ہوتا۔ ابتدائی جماعتوں میں اس مضمون کی تدریس کے بعد اعلیٰ مدارج میں اس مضمون میں تخصیص (specialisation) طالب علم کو پاکستان کے مختلف شعبہ ہائے زندگی میں مؤثر طور پر کوئی کردار ادا کرنے کا اہل بنا سکتی تھی مگر ایسا نہیں ہوسکا اور پاکستان اسٹڈیز ایک بہت ہی محدود، بے روح اور تکرار کا حامل مضمون بن کر رہ گیا جس میں طالب علم کے لیے دلچسپی کا کوئی سامان نہیں پایا جاتا اور طالب علم بالعموم اس مضمون کو ایک ناگزیر مصیبت کے طور پر پڑھتے ہیں، کیوں کہ لازمی مضمون ہونے کے ناتے اس میں پاس ہونا ان کے لیے ضروری ہوتا ہے۔

(۳)

نویں جماعت سے گریجویشن کی سطح تک چھ برسوں میں طالب علم کو جو مطالعۂ پاکستان پڑھایا جاتا ہے، اس میں چند مخصوص موضوعات پر زیادہ زور (thrust) نمایاں طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ اسی طرح اس نصاب کا تانا بانا چند ایسے داعیوں (claims) کے ذریعے بنا گیا ہے جو محلِ نظر ہیں اور عقلِ سلیم اور تاریخ جن کی توثیق نہیں کرتی۔ ذیل میں ہم مطالعۂ پاکستان کے ان پہلوؤں کو بیان کرتے ہیں:

(۱) مطالعۂ پاکستان کا بڑا حصہ ہم عصر پاکستانی زندگی اور مسائل کے بجائے قیامِ پاکستان کی تاریخ پر مشتمل ہے۔ یہ تاریخ بھی کسی اعتبار سے معروضی تاریخ نہیں ہے اور اس میں تقسیم ہند سے قبل کی سیاسی اور آئینی جدوجہد کے اصل تناظر کو بیان نہیں کیا جاتا۔ اس کے برعکس یہ انتہائی یک طرفہ، ناقابل دفاع اور غیر معروضی انداز میں مرتب کردہ تاریخ ہے۔ مطالعۂ پاکستان میں اس مخصوص تاریخ کو سب سے زیادہ جگہ دی گئی ہے۔ اس ضمن میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ نویں سے بارہویں جماعت تک کے مطالعۂ پاکستان کے نصاب میں موضوعات کے حوالے سے پھر کسی حد تک توازن پایا جاتا ہے اور تاریخ کے علاوہ پاکستان کے کلچر، زبانوں، اقتصادی منصوبہ بندی اور عالمی برادری سے پاکستان کے تعلقات کے بارے میں بُرے بھلے چند ابواب ضرور شامل نصاب ہیں لیکن گریجویشن کی سطح پر یونیورسٹیوں کے منظور کردہ نصاب کی روشنی میں لکھی گئی بیسیوں کتابوں کے اندر جو موضوعات جگہ

پاتے ہیں، وہ غیر معمولی طور پر غیر متوازن ہیں۔ مثلاً ڈگری کلاسوں کے لیے لکھی گئی ایک کتاب میں ۹ میں سے پانچ ابواب قیام پاکستان سے قبل کی تاریخ پر مشتمل ہیں، ایک باب قیام پاکستان کے وقت کے مسائل کا احاطہ کرتا ہے، ایک باب پاکستان میں اسلامی نظام کے قیام کے اقدامات کی تفصیلات بتاتا ہے، ایک باب میں پاکستان کی علاقائی خصوصیات، جب کہ ایک اور باب میں مسلم دنیا کے ساتھ پاکستان کے تعلقات کا ذکر کیا گیا ہے۔[1] اس طرح اس کتاب میں یا تو قیام پاکستان سے قبل کی تاریخ یا قیام پاکستان کے بعد ملک میں اسلامی نظام اور عالم اسلام سے پاکستان کے تعلق کو موضوع بنایا گیا ہے۔ پوری کتاب میں پاکستان کی ۵۴ سالہ سیاسی تاریخ کا کوئی ذکر نہیں ہے اور اگر کوئی ذکر ہے تو وہ ایک اسلامی دستور بنانے کی کوششوں یا مختلف دساتیر کی اسلامی دفعات کے ذکر تک محدود ہے۔

(۲) مطالعۂ پاکستان میں قیام پاکستان سے قبل کی تاریخ جس پیرائے میں بیان کی گئی ہے، وہ بھی تاریخ نویسی کے اصولوں سے انحراف کی آئینہ دار ہے اور تاریخ سے زیادہ ایک نظریاتی مقدمے کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس تاریخ کا آغاز محمد بن قاسم سے ہوتا ہے اور محمد بن قاسم سے قبل پاکستانی علاقوں میں کیا سماجی اور سیاسی رجحانات تھے، کس قسم کی ثقافت کا دور دورہ تھا، عام باشندوں کے طرز فکر و احساس کی کیا صورت تھی، ان تمام امور سے نصاب کے مرتبین کو کوئی دلچسپی نہیں۔ محمد بن قاسم کے بعد بھی یہ تاریخ قائداعظم محمد علی جناح تک کسی ناقدانہ نقطۂ نظر سے حالات و واقعات کو نہیں دیکھتی بلکہ اس نے اس پورے عرصے کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے؛ ایک مسلمان اور دوسرا ہندو۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ تمام مسلمان معروف شخصیات کی صف میں بادشاہ، علما، مشائخ، شاعر، ادیب، مصلح، سیاست دان؛ غرض سب بغیر کسی تخصیص کے ایک نکتے پر مرتکز نظر آتے ہیں اور وہ مسلم قومیت کا نکتہ ہے اور پھر کم و بیش سب افراد تحریک پاکستان کے نظریاتی اور عملی رہنماؤں میں شامل دکھائے گئے ہیں۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ، شاہ عبدالعزیز، مولانا اشرف علی تھانوی، احمد رضا بریلوی؛ سب کے سب تحریک پاکستان کے فکری رہنماؤں کی صف میں کھڑے نظر آتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ بی ایڈ کی تدریس مطالعۂ پاکستان کی کتاب مولانا الطاف حسین حالی کے حوالے سے لکھتی ہے؛ ''تیسرے دور کے علما میں جو تحریک پاکستان میں نمایاں کردار ادا کرنے میں تخصیص رکھتے ہیں، ان میں اولین نام مولانا الطاف حسین حالی کا کہا جا سکتا ہے۔''[۲] دلچسپ بات یہ ہے کہ حالی سے متعلق اس بیان کے بعد مصنف نے کہیں بھی حالی کی تحریک پاکستان میں خدمات کے بارے میں ایک جملہ تک درج نہیں کیا۔ وہ ایسا کر بھی کیسے سکتے تھے، جب کہ مولانا حالی تحریک پاکستان سے برسہا برس پہلے وفات پا چکے تھے۔ اسی طرح اسی کتاب میں مولانا اشرف علی تھانوی کو بھی تحریک پاکستان کے علما اور مشائخ میں شامل کیا گیا ہے

لیکن مصنف اس ضمن میں جو زیادہ سے زیادہ بات کہہ سکے ہیں وہ یہ ہے کہ؛''۱۹۲۸ء میں مولانا عبدالماجد دریا آبادی نے تھانہ بھون میں مولانا تھانوی سے ملاقات کی اور وہاں ان سے جو گفتگو سنی، اس کی روشنی میں مولانا دریا آبادی نے یہ رائے قائم کی کہ مولانا اشرف علی تھانوی ایک خطہ میں اسلامی حکومت کے قیام کے خواہش مند تھے جہاں احکام شریعت کی پابندی ہو، نظام زکوٰۃ جاری ہو اور شرعی عدالتیں ہوں۔[۳] اس بیان سے یہ نتیجہ کیوں کر اخذ کیا جا سکتا ہے کہ مولانا تھانوی پاکستان کی تحریک میں شامل تھے جو مذکورہ گفتگو کے برسوں بعد شروع ہوئی؟

(۳) مطالعۂ پاکستان میں پیش کردہ تقسیم سے قبل کی تاریخ کا ایک اہم دعویٰ یہ ہے کہ مسلمان ایک برتر قوم ہیں اور ہندو ایک کمتر قوم۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کا موازنہ کچھ اس طرح سے کیا جاتا ہے کہ ایک جانب ہندو معاشرے کی خرابیاں، خاص طور سے اس میں ذات پات کے نظام کی نشاندہی کی جاتی ہے اور پھر اس کا موازنہ اسلام کے ارفع اصولوں سے کیا جاتا ہے۔ گویا موازنہ ایک قوم کے افراد کا دوسری قوم کے مذہب کے ساتھ کر کے نتائج اخذ کیے جاتے ہیں۔ اس تاریخ میں کہیں بھی ہندو معاشرے کا موازنہ مسلم معاشرے کے ساتھ نہیں کیا جاتا، کیوں کہ اگر ایسا کیا جائے تو مسلمان معاشرے کی بے شمار قباحتیں اور اس کے تضادات بھی سامنے آسکتے ہیں۔ خود ہندوستان کے اندر مسلمانوں میں ایرانی اور غیر ایرانی کی کشمکش، شیعہ سنی اختلافات اور علاقائی تضادات، مسلمانوں کی سیاسی تاریخ کے قابل ذکر عوامل رہے ہیں۔ مگر مسلم معاشرے کا کوئی تنقیدی جائزہ ہمارے تاریخ کے نصاب میں نظر نہیں آتا۔

(۴) مطالعۂ پاکستان میں پیش کردہ نصاب میں مسلمانوں کے زوال کا اہم سبب ہندوؤں سے ان کے میل جول کو بتایا گیا ہے۔ میل جول یا social interaction کے بارے میں کوئی بھی صائب الذہن شخص یہی کہے گا کہ یہ ایک مثبت عمل ہے جس سے افکار و خیالات کی تطہیر ہوتی ہے۔ ردوقبول کے نتیجے میں خیالات نکھرتے ہیں، افراد کو ایک دوسرے سے استفادے کا موقع ملتا ہے اور یوں معاشرے میں بہتری کی صورت پیدا ہوتی ہے لیکن ہمارے تاریخ نویس مسلمانوں کے دوسرے لوگوں کے ساتھ روابط کو ان کے زوال کا سبب تصور کرتے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ اس ارتباط کے نتیجے میں مسلمان اپنے جوہر خاص (purity) سے محروم ہو گئے، چنانچہ ڈگری کلاسوں کے مطالعۂ پاکستان کی ایک کتاب میں ہم کو یہ عبارت پڑھنے کو ملتی ہے:

> دراصل ہندوستان میں مسلم معاشرے کے زوال کا سبب آسمانی ضابطۂ حیات سے انحراف کرنا ہے۔
> مسلمانوں کی رہنمائی اسلام کے ہاتھ میں ہے، اس رہنمائی سے انحراف تباہی و ہلاکت کا سبب ہے۔
> اس ضمن میں اکبر نے نہایت غلط راستہ اختیار کیا، اس نے ہندومت اور اسلام کے اصولوں کو یکجا

> کر کے دین الٰہی کا ڈھونگ رچایا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندووانہ رسم و رواج اسلامی طریقوں اور رسوم میں داخل ہو گیا۔ مثلاً اکبر نے عورتوں کو آزادی دی اور پردے کا رواج ختم کر دیا۔ مسلمانوں کو ہندوؤں کی عورتوں سے شادی کرنے کی عام اجازت دے دی گئی، اس طرح مسلمان صراط مستقیم سے ہٹتے چلے گئے۔ ان میں ذوق ایمانی اور ذوق قرآنی نہ رہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے اخلاق پست ہو گئے اور رقص و سرود میں اس قدر محو ہوئے کہ ان پر زوال کے گھٹا ٹوپ اندھیرے چھا گئے۔ (۴)

یہ تو ہندوؤں کے مسلمانوں پر اثر انداز ہونے کا دعویٰ اور اس سے اخذ کردہ نتیجہ تھا؛ مطالعۂ پاکستان کی ایک اور کتاب میں اسلام کے ہندوؤں پر اثر انداز ہونے کو بھی مسلمانوں کے لیے نقصان کا باعث قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ بی ایڈ کی کتاب کے مصنف لکھتے ہیں:

> اسلام کے ورود کے بعد ہندوؤں کے ہاں مذہبی افکار میں بعض ایسی نمایاں تبدیلیاں ہوئیں جو براہ راست اسلام کے اثرات کا نتیجہ دکھائی دیتی ہیں۔ مسلمانوں کے ہاتھوں شمالی ہند کی تسخیر کے بعد یہ اثرات گہرے ہوتے گئے جس کا اظہار مسلمانوں کے مذہبی افکار کی بدولت ہندوؤں کے مذہبی افکار میں از سر نو تازگی پیدا ہونے کی صورت میں ہوا۔ علاوہ ازیں اس کا اظہار ایسے ہندو مفکرین اور فرقوں کی نمود سے بھی ہوا جو مختلف درجوں میں اسلام کے قریب ہوئے۔ اس چیز نے مقامی آبادی کے قبول اسلام کی رفتار کو بھی بری طرح متاثر کیا، کیوں کہ اسلام کی جو خصوصیات عوام کو اس کی طرف کھینچ سکتی تھیں، وہ ان فرقوں نے اپنے اندر سمو لیں۔ وحدت پرستی، غیر طبقاتی معاشرے کا قیام اور ایک ذات معین پر ایمان ایسی امتیازی صفات تھیں جن کی تبلیغ ہندو مذہبی ریفارمر بھی کرتے تھے۔ ان تصورات کو جس حد تک (ہندو معاشرے نے) اپنے اندر جذب کیا اور اس کا بڑی شد و مد کے ساتھ اظہار کیا گیا کہ ہندومت اور اسلام میں کوئی فرق نہیں ہے۔ مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے سوچ کا یہ انداز بہت خطرناک تھا، کیوں کہ اس کے ماننے سے اسلام کی یکسانیت کو نقصان پہنچتا تھا اور ہندومت میں مسلمانوں کے جذب ہونے کا راستہ ہموار ہوتا تھا۔ اس تصور کی کامیابی کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ بعض ہندو لوگوں کے چیلوں میں مسلمان بھی شامل ہو گئے۔ اکبر کا دین الٰہی بھی انھی تصورات کی پیداوار تھا۔ دوسرے نتائج کے علاوہ اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا کہ مسلمانوں کے اندر اپنے دینی شعائر پر عمل کرنے کے بارے میں سستی پیدا ہو گئی۔ (۵)

(۵) مطالعۂ پاکستان کی کم و بیش سبھی کتابوں میں مسلمانوں کے زوال کا اہم سبب ہندوؤں اور انگریزوں کی ان کے خلاف سازشوں کو قرار دیا گیا ہے مگر کسی کتاب میں کسی ایک سازش کی بھی واضح تفصیلات اور ٹھوس ثبوت فراہم نہیں کیے گئے ہیں، محض واقعات کی تعبیروں اور تشریحوں کے ذریعے مبینہ سازشوں کا مؤقف وضع کر لیا گیا ہے۔ چنانچہ ڈگری کلاسوں کی پاکستان اسٹڈیز کی ایک کتاب میں یہ دعویٰ کیا

گیا ہے:

'After the War of Independence, 1857, the Muslims were the target of despise, hatred and evil designs by the Hindus and their paymasters, the British.' (6)

[ترجمہ: ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد مسلمان، ہندوؤں اور ان کے برطانوی آقاؤں کی عداوت، نفرت اور معاندانہ عزائم کا ہدف بن گئے۔]

اسی طرح ایک دوسری کتاب میں ہندوؤں اور مرہٹوں اور سکھوں کی مبینہ سازشوں کا ذکر ہے جو مصنف کے خیال میں مسلمانوں کے زوال کا سبب بنیں۔ مصنف ایک جگہ لکھتے ہیں:

ہندوستان میں ہندوؤں، مرہٹوں اور سکھوں نے ہمیشہ مسلمانوں کے خلاف کام کیا۔ ان پر مسلمانوں کی رواداری، حسن سلوک اور نوازش و اکرام کا کوئی اثر نہ ہوا۔ وہ ہر وقت موقع کی تلاش میں رہتے تھے اور مواقع پاتے ہی سازشیں شروع کر دیتے تھے۔

پنجاب میں سکھ ریشہ دوانیوں میں مصروف رہے، جس کے نتیجے میں راجہ رنجیت سنگھ اپنی حکومت بنانے میں کامیاب ہو گیا۔ اس کے علاوہ مغلیہ دور میں ہندوؤں کو بڑے بڑے عہدے دیے گئے۔ اس طرح ہندو سلطنت کے راز سے واقف رہے اور وقت آنے پر وہ بیدار ہو گئے۔ پس اس طرح ہندوستان میں مسلم معاشرہ دم توڑتا رہا۔ (۷)

یہی مصنف آگے چل کر لکھتے ہیں:

سلطنت بنگال اور سلطنت میسور کو ختم کرنے کے بعد انگریزوں نے پنجاب، سندھ اور شمالی ہندوستان میں سازشیں شروع کیں اور رفتہ رفتہ تمام علاقوں کو مفلوج کر کے رکھ دیا۔ (۸)

ایک اور مقام پر مصنف 'انگریز اور ہندوؤں کی ساز باز' کے عنوان سے لکھتے ہیں:

مغلیہ دور میں ہندوؤں کو اعلیٰ عہدے دیے گئے۔ اکبر نے ہندو عورتوں سے شادی کا رواج ڈال دیا، اس طرح ہندو مسلمان حکمرانوں کے رازوں سے واقف ہوتے گئے اور مسلمان حکمران کی کمزوریاں ان پر عیاں ہوتی رہیں۔ انگریز چونکہ بڑے شاطر و عیار تھے، انھوں نے ہندوؤں سے ساز باز کر لی تا کہ وہ ہندوستان میں برطانوی راج کے قیام کو یقینی بنا سکیں۔ ہندو بھی مسلمانوں سے خائف تھے ...... ہندوؤں نے ہندوستان میں برطانوی راج کے قیام میں بھرپور تعاون کیا۔ (۹)

(٦) مسلمانوں کے زوال کا ایک اور سبب ہمارے نصاب کی کتابوں میں مسلمانوں میں جذبۂ جہاد کے ختم ہو جانے کو قرار دیا گیا ہے۔ یہاں جذبۂ جہاد سے ہمارے مصنّفین کی مراد اپنے نفس کے منفی میلانات کے خلاف جدوجہد نہیں ہے، نہ ہی اس سے ان کی مراد معاشرے میں موجود انسانیت سوز رویوں اور

انسانیت کش نظاموں کے خلاف آواز اٹھانا ہے بلکہ جہاد سے ان کی مراد غیر مسلموں کے خلاف مسلمانوں کی عسکری کارروائیوں سے ہے، چنانچہ نویں اور دسویں جماعتوں کے لیے شائع کردہ سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ کی مطالعۂ پاکستان کی کتاب اس ضمن میں یہ پیغام دیتی ہے:

جذبۂ جہاد جو مسلم حکومتوں کی طاقت کا اصل سرچشمہ تھا، ختم ہوگیا، لہٰذا فوجی طاقت ختم ہوگئی، کاہلی اور آرام طلبی نے فوجی صلاحیتوں کو مات کردیا تھا۔ (۱۰)

(۷) مطالعۂ پاکستان کی کتابوں میں جس تاریخ نویسی کا مظاہرہ کیا گیا ہے، اس کی رو سے تحریک آزادی صرف مسلمانوں نے چلائی تھی اور اس میں دوسرے مذاہب کے ماننے والوں کا کوئی کردار نہیں تھا۔ یہی نہیں، بلکہ ایک عمومی تاثر جو اس نصاب میں دیا جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ دیگر مذاہب کے ماننے والے سب کے سب انگریز کے ہم نوا تھے۔ چنانچہ ۱۸۵۷ء کا واقعہ ہو یا جلیانوالہ باغ کا المیہ، یا پھر ہندوستان میں آئینی اصلاحات کے لیے کی جانے والی طویل جدوجہد، ان سب میں مسلمانوں کے علاوہ جن دیگر لوگوں نے حصہ لیا، ان سب کے کردار کا اعتراف مطالعۂ پاکستان کے مصنّفین کے یہاں نہیں پایا جاتا اور اگر بامر مجبوری کسی ایک آدھ واقعے میں کسی غیر مسلم کے کردار کا اعتراف کرنا بھی پڑے تو اس کو بھی بالعموم بدظنی کی نظروں کے ساتھ دیکھا جاتا ہے۔ انگریزی اقتدار کے زمانے میں مسلمانوں کے علاوہ ہزاروں لاکھوں ہندوؤں، سکھوں اور دیگر مذاہب کے ماننے والوں پر عرصۂ حیات تنگ کیا گیا، ان کو جو سزائیں دی گئیں، ان سب کا احاطہ بھی ہمارے نصاب میں نہیں کیا جاتا۔

(۸) مطالعۂ پاکستان کا نصاب خود تحریک پاکستان کو بھی ایک ارتقائی عمل کے طور پر پیش کرنے کے بجائے پہلے سے طے شدہ ایک منزل کی طرف سفر کے طور پر پیش کرتا ہے، جس کی رو سے ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو پاکستان کا قیام گویا آغاز ہی سے طے شدہ تھا اور مسلم لیگ اور قائداعظم کی ساری مساعی اس ہدف تک پہنچنے کی مساعی تھیں۔ اس طرز فکر کو اختیار کرنے کا نتیجہ ہے کہ قیام پاکستان سے قبل کا سارا سیاسی و آئینی ارتقا بے معنی ٹھہرتا ہے اور ہمارے رہنماؤں کی کاوشیں ثانوی حیثیت کی حامل قرار پاتی ہیں، کیوں کہ اس طرز فکر کی رو سے ان رہنماؤں کا ہونا یا نہ ہونا برابر تھا اور پاکستان کو تو بہرحال ایک خاص تاریخ کو وجود میں آنا ہی تھا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ تاریخ پاکستان کے حوالے سے اس قسم کی موشگافیاں چند انفرادی کوششوں کی حیثیت نہیں رکھتیں بلکہ باقاعدہ طور پر حکومتی سطح پر تسلیم کردہ نصابی کتابوں میں ان کو جگہ دی جاتی ہے۔

(۹) تاریخ کے بعد جو دوسرا اہم حصہ مطالعۂ پاکستان کے نصاب میں شامل ہے، وہ دراصل اسلامیات یا اس سے متعلق موضوعات ہیں۔ مثلاً نویں اور دسویں جماعت کے لیے سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ کی شائع کردہ مطالعۂ پاکستان کی کتاب میں جو پہلا باب 'اساس پاکستان' کے نام سے درج ہے، اس

کے ذیلی موضوعات یہ ہیں:

مسلم معاشرے کی اساس، اسلام میں حاکمیت کا اعلیٰ تصور، اسلامی طرز زندگی کے رہنما اصول (توحید، رسالت، نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، عقیدہ آخرت، جہاد) وغیرہ وغیرہ۔

اسی طرح انٹرمیڈیٹ اور سینئر کیمبرج کے لیے لکھی گئی محمد اکرام ربانی اور منور علی سید کی کتاب An Introduction to Pakistan Studies کی رو سے قیام پاکستان کے مقاصد حسب ذیل تھے:

(۱) اللہ تعالیٰ کے اقتدار اعلیٰ کا نفاذ

(۲) اسلامی جمہوریت کا قیام

(۳) مسلمانوں کے امیج اور شناخت کی بحالی وغیرہ وغیرہ۔(۱۱)

اسی کتاب میں ایک باب حکومت کی اسلامائزیشن کی کوششوں پر ہے جس میں حدود آرڈیننس، قذف آرڈیننس، زکوٰۃ وعشر آرڈیننس وغیرہ کے علاوہ دیگر ان اقدامات کا ذکر ہے جو ضیاء حکومت نے کیے۔(۱۲)

ایک اور مصنف اپنی مرتب کردہ مطالعۂ پاکستان کی کتاب میں جنرل ضیاء الحق کے نفاذ اسلام کے اقدامات کا یوں تذکرہ کرتے ہیں:

> Despite the objectives as re-layed by the Objective Resolution and the bodies of succeeding Constitution of Pakistan, no serious attempt was made by any Government, Civil or Military, to carry out or implement those objectives or to convert them into substance or reality. It fell to the lot of General Mohammad Zia-ul-Haq not only to start the process of Islamisation in the country after three decades of its establishment but also to push it up with incredible speed and his reward is that he is succeeding on the path which others were afraid or wary to tread.(13)

> [ترجمہ: قرارداد مقاصد اور بعد میں آنے والے دساتیر میں مقاصد کے طے کر دیے جانے کے باوجود کسی بھی سول یا ملٹری حکومت نے ان کی تکمیل اور ان مقاصد کو حقیقت کا جامہ پہنانے کے لیے کوئی سنجیدہ کوشش نہیں کی۔ یہ اعزاز جنرل محمد ضیا الحق کے حصے میں آیا کہ انھوں نے نہ صرف ملک کے قیام کے تین عشروں کے بعد اسلامائزیشن کا عمل شروع کیا بلکہ اس کو زبردست رفتار کے ساتھ آگے بڑھایا اور ان کا انعام یہ ہے کہ وہ اس راہ پر کامیابی سے گزر رہے ہیں جس پر دوسرے چلتے ہوئے گھبراتے ہوئے یا متذبذب رہتے تھے۔)

یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ مطالعۂ پاکستان میں اسلام سے متعلق جو طویل حصے شامل کیے گئے ہیں،

وہ بھی زیادہ تر اسلامی حکومت کے قیام، اس ضمن میں عوام کی ذمہ داریوں اور مختلف حکومتوں کے اقدامات ہی کا احاطہ کرتے ہیں۔ ان میں اسلام کے ان پہلوؤں کا تذکرہ یا تو آتا ہی نہیں ہے یا پھر بہت سرسری طور پر آتا ہے جن کا تعلق حقوق سے ہے، جن میں ظالم حکمرانوں کے خلاف مزاحمت کا پیغام دیا گیا ہے، حقوق العباد کی تعلیم ہے یا رواداری اور دوسرے مذاہب کے ماننے والوں کو 'تم کو تمھاری راہ، ہم کو ہماری راہ' کا پیغام دیا گیا ہے۔

(۱۰) مطالعۂ پاکستان کی کتابوں میں اسلام کا جو تصور پیش کیا گیا ہے، وہ بھی بڑی حد تک ملوکیتوں کا ہم نوا اور فوجی آمریتوں کا حدی خواں ہے۔ اس میں ایک آدھ کے سوا ہر وہ حکمران محترم قرار پاتا ہے جو مسلمان تھا۔ ان حکمرانوں کی ایک دوسرے کے خلاف سازشیں، ان کی جاہ طلبی، محلاتی ریشہ دوانیاں، ان کی رعایا کے ساتھ بدسلوکیاں، اقتدار میں آنے کے لیے ہر جائز و ناجائز حربے کا استعمال، یہ تمام پہلو ہمارے مصنّفین کو غور و فکر پر مجبور نہیں کرتے بلکہ وہ ملوکیتوں کو ان کے مسلم تشخص کی رو سے سراہتے بھی ہیں اور ان کا ذکر پاکستان کے نظریاتی اثاثے کے طور پر کرتے ہیں۔ بعض مصنّفین اس ملوکیتی عہد کے اس قدر اسیر ہیں کہ وہ خود اپنے عہد کے سب سے غالب رجحان یعنی جمہوریت اور جمہور کے حق حکمرانی کو ذرہ برابر اہمیت نہیں دیتے بلکہ بعض صورتوں میں تو اس کی مذمت بھی کرتے ہیں۔ چنانچہ بی ایڈ کی سطح پر پڑھائی جانے والی مطالعۂ پاکستان کی کتاب میں جمہوریت کی بابت یہ رائے قائم کی گئی ہے کہ:

> اسلام کے نظام شورائیت اور مغرب کی جمہوریت میں ایک اور بنیادی اختلاف یہ ہے کہ اسلام کے نظام شورائیت میں صرف صاحب رائے اور متقی لوگوں سے رائے لی جائے گی، جب کہ مغرب کے نظام میں 'One Man One Vote' کے اصول کے تحت تمام لوگوں سے بلاتمیز کردار و علم کے رائے لی جائے گی اور ہر شخص کی رائے کا وزن برابر ہوتا ہے۔ یہ چیز انصاف کے اصولوں کے برعکس ہے، کیوں کہ اس طرح معاشرہ میں اگر جہلا اور غنڈوں کی اکثریت ہے تو ان کی مرضی شرفا اور علما پر حاوی ہو جاتی ہے۔ (۱۴)

(۱۱) مطالعۂ پاکستان کے مختلف اسباق کا جائزہ لیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ پاکستان کوئی ایسا ملک ہے جو ۷۱۲ء سے ۱۹۴۷ء تک کے ایک طویل اسلامی جہاد کے بعد وجود میں آیا اور پھر ۱۹۴۷ء کے بعد اس ملک کو اسلام کا قلعہ بنانے کے لیے چند نیک اطوار حکومتوں نے بھرپور کوششیں کیں اور اس کو ایسا قلعہ بنا بھی دیا۔ اس پورے مطالعے میں ماضی مسخ شدہ ہے اور حال غائب۔ گزشتہ ۵۴ برسوں میں پاکستان جن سیاسی مراحل سے گزرا ہے، ہمارے ہاں کس کس طرح حکومتیں بنتی اور ٹوٹتی رہی ہیں، سیاسی عمل کس طرح رک رک کر چلتا اور چل چل کر رکتا رہا ہے، فوجی آمریتیں کس طرح ملک کی تاریخ کے آدھے سے زیادہ عرصے میں اقتدار پر قابض رہی ہیں، پاکستان کے شہری کن دشواریوں سے دو چار ہیں،

ملک میں صوبائی حقوق کی صورت حال کیا ہے، گزشتہ ۵۴ برسوں میں مختلف صوبوں میں اپنے حقوق کے لیے کوئی تحریکیں اٹھی ہیں یا نہیں، پاکستان کا ایک عام شہری اپنی بقا کے لیے کس طور جد و جہد کر رہا ہے، ملک میں گزشتہ پانچ عشروں میں کیا سماجی تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں، پاکستان میں شہری و دیہی زندگی کا تفاوت کیا معنی رکھتا ہے، ہمارے ہاں ادب، شاعری اور فنون میں کیا تجربے ہوئے ہیں، پاکستان کی موسیقی میں کس طور اظہار ذات ہوا ہے، یہ تمام موضوعات نویں سے بی اے تک کے مطالعۂ پاکستان کے نصاب میں شاید ہی نظر آئیں۔ اس نصاب میں حقائق پر پردہ ڈالنے کی جو حکمت عملی اختیار کی گئی ہے، اس کا نتیجہ ہے کہ آج پاکستان میں وہ نسل بھی پروان چڑھ چکی ہے جس کو ۱۹۷۱ء میں مشرقی بنگال کی پاکستان سے علیحدگی اور ۱۹۰۵ء میں تقسیم بنگال کا فرق معلوم نہیں ہے۔ سقوط مشرقی پاکستان کا واقعہ ہمارے ہاں بی اے کے طالب علم بھی بھول سکتے ہیں، اگر مطالعۂ پاکستان کی کتاب کی ورق گردانی کرتے وقت وہ چار پانچ سطریں ان کی نظر سے اوجھل ہو جائیں جن میں اس واقعے کا ذکر کیا گیا ہے۔ بی ایڈ کا نصاب ان اساتذہ کے لیے تیار کیا جاتا ہے جنھوں نے بعد میں اسکولوں میں تدریس کے فرائض سر انجام دینے ہوتے ہیں لیکن خود ایک بی ایڈ کے طالب علم کو سقوط مشرقی پاکستان کے متعلق کیا تعلیم دی جاتی ہے، اس کا اندازہ اس جماعت کے لیے شائع کردہ مطالعۂ پاکستان کے اس اقتباس سے ہو سکتا ہے:

> مشرقی پاکستان کے لوگ پہلے ہی مغربی پاکستان کے خلاف نفرت کے جذبات رکھتے تھے اور یحییٰ خان کے اس اعلان (تین مارچ کو قومی اسمبلی کے طلب کردہ اجلاس کی منسوخی) نے جلتی پر تیل کا کام کیا۔ چنانچہ اس اعلان کے فوراً بعد مشرقی پاکستان میں ہنگامہ آرائی شروع ہو گئی ...... یہ صورت حال شر پسند عناصر کے لیے مددگار تھی، انھوں نے عوام کو مغربی پاکستان کے خلاف خوب بھڑکایا...... حالات قابو سے باہر ہو گئے تو یحییٰ خان نے فوج کو کارروائی کرنے کا حکم دیا۔ فوج نے ایک ماہ کے مختصر عرصے میں مشرقی پاکستان کے ہر حصے کو باغیوں اور تخریب کاروں سے تقریباً صاف کر دیا۔ اس کارروائی کے دوران بہت سے ہندو بھارت چلے گئے ...... بھارت نے پچاس ہزار گوریلوں کو تربیت دے کر مکتی باہنی قائم کر دی ...... بالآخر نومبر ۱۹۷۱ء میں بھارتی فوج نے مشرقی پاکستان پر بھرپور حملہ کر دیا اور ۱۶ دسمبر کو مشرقی پاکستان بھارت کے قبضے میں چلا گیا۔[۱۵]

اس اقتباس کو پڑھ کر ان نام نہاد ماہرین تعلیم اور اساتذہ کرام جنھوں نے اس کتاب کو مدون کیا ہے، ان کی دیدہ دلیری کی داد دیے بغیر نہیں رہا جا سکتا کہ انھوں نے چند سطروں میں ایک عظیم المیے کو کس طرح سے نمٹا دیا ہے اور وہ بھی اس طرح کہ اس کی ایک ایک سطر میں غلط بیانی اور جھوٹ چھپا ہوا ہے۔ اس میں مشرقی پاکستان کے بحران کو بہت ہی سادہ سی چیز بنا کر پیش کیا گیا ہے اور آغاز ہی اس بات سے کیا جا رہا ہے کہ مشرقی

پاکستان کے لوگ پہلے ہی سے مغربی پاکستان کے لوگوں سے نفرت رکھتے تھے۔ گویا وہ کوئی پاگل لوگ تھے جن کو بلاوجہ مغربی پاکستان سے نفرت ہوگئی تھی۔ مشرقی پاکستانی عوام تحریک پاکستان میں پیش پیش تھے اور انھوں نے آزادی کے لیے کسی سے کم قربانیاں نہیں دی تھیں۔ اگر اس کے باوجود قیام پاکستان کے بعد مشرقی پاکستان میں رائے عامہ مغربی پاکستان کے خلاف ہوتی چلی گئی تو یقیناً اس کے کچھ اسباب ہوں گے مگر اس نفرت کے پیچھے کوئی اسباب وعوامل کتاب کے فاضل مدیروں کو نظر نہیں آتے۔ مصنّفین کے خیال میں یحییٰ خان کا ۳ مارچ کا اعلان بھی ایسی ہی کوئی معمولی سی چیز تھا جو بجائے خود اتنی بھی اہمیت کا حامل نہیں تھا کہ مصنّفین اس کی وضاحت کی زحمت گوارا کرتے۔ اس 'بیچارے معمولی سے' اعلان نے البتہ ان کے خیال میں جلتی پر تیل کا کام کر دیا اور مشرقی پاکستان میں ہنگامہ آرائی شروع ہوگئی۔ مصنّفین میں اتنی اخلاقی جرأت نہیں تھی کہ وہ واضح طور سے لکھتے کہ دسمبر ۱۹۷۰ء کے انتخابات میں مشرقی پاکستان کی عوامی لیگ نے دستور ساز اسمبلی (جسے بعد میں قانون ساز اسمبلی بن جانا تھا) کی تین سو میں سے ایک سو باسٹھ نشستیں جیت کو واضح اکثریت حاصل کر لی تھی اور یہ کہ جنرل یحییٰ خان نے بہت تاخیر کے بعد قومی اسمبلی کا اجلاس ۳ مارچ کو طلب کیا تھا اور پھر یہ کہ اکثریتی جماعت سے پوچھے بغیر اس اجلاس کو بھی غیر معینہ مدت کے لیے ملتوی کر دیا گیا۔ مصنّفین کو یہ تو نظر آتا ہے کہ اس اعلان کے نتیجے میں مشرقی پاکستان میں ہنگامے پھوٹ پڑے مگر وہ یہ نہیں بتاتے کہ ان ہنگاموں کے اسباب کس نے پیدا کیے؟ مصنّفین کو شکایت ہے کہ شرپسندوں نے ان حالات سے فائدہ اٹھایا اور عوام کو مغربی پاکستان کے خلاف خوب بھڑکایا جیسے مشرقی پاکستان عوام خود تو کچھ نہیں دیکھ رہے تھے اور مغربی پاکستانی سول اور ملٹری بیوروکریسی ان کے خلاف جن ریشہ دوانیوں میں تئیس چوبیس سال سے مصروف تھی، وہ بھی ان کی نظروں سے اوجھل تھیں۔ ان کو تو بس چند شرپسندوں نے ورغلا دیا اور پھر حالات اتنے خراب کروا دیے کہ 'بیچارے' جنرل یحییٰ خان کو فوجی کارروائی کرنے کا حکم دینا پڑا اور فوج نے ''ایک ماہ کی مختصر مدت میں مشرقی پاکستان کے ہر حصے کو باغیوں اور تخریب کاروں سے تقریباً صاف کر دیا۔'' یہ جملہ پڑھتے وقت تو یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ سقوط مشرقی پاکستان کے تیس سال بعد نصاب کی کتاب میں درج ہونے والا ایک جملہ نہیں ہے بلکہ ۱۹۷۱ء کے پاکستانی ریڈیو کے کسی نیوز بلیٹن کا ایک جملہ ہے۔ مصنّفین کا یہ خیال تو اور بھی ہوشربا ہے کہ ''اس کارروائی کے دوران بہت سے ہندو بھارت چلے گئے۔'' حالاں کہ 'یہ بہت سے ہندو' اس وقت عالمی ذرائع ابلاغ کے اندازوں کے مطابق کئی لاکھ افراد تھے جن کی واضح اکثریت مسلمانوں پر مشتمل تھی۔ مشرقی پاکستان سے ہندوستان جانے والے مہاجرین کی تعداد بیس لاکھ تو خود جنرل یحییٰ خان کی فوجی انتظامیہ نے بھی تسلیم کر لی تھی۔ (۱۶) مصنّفین اس 'سادہ سی' کہانی کا اختتام یوں کرتے ہیں کہ بس پھر ''نومبر ۱۹۷۱ء میں بھارتی فوج نے پاکستان پر حملہ کر دیا اور ۱۶ دسمبر کو مشرقی پاکستان بھارت کے قبضے میں چلا گیا۔'' مصنّفین پاکستانی طالب علموں کو نہیں بتاتے کہ مشرقی پاکستان میں پاکستانی فوج کے شروع کیے ہوئے فوجی آپریشن کی مزاحمت میں خود بنگالیوں نے کس طرح بڑھ چڑھ کر حصہ لیا

اور نومبر میں پاکستانی فوج کے خلاف حملہ آور ہونے والی ہندوستانی فوج بھی بنگالی تارکین وطن پر مشتمل مکتی باہنی کے ساتھ مل کر حملہ آور ہوئی تھی۔ مصنّفین ان تفصیلات کو بھی پردۂ اخفا میں رکھتے ہیں کہ آخر ہندوستان ہماری فوج پر غالب کیوں کر آ گیا۔ ہماری افواج شکست سے دو چار کیوں ہو گئیں اور خود اس جنگ میں بنگالی عوام کا کردار کیا رہا؟ وہ ہماری فوج کی مدد کو کیوں نہیں آئے؟ حالاں کہ یہ کتاب کے مصنّفین کے نقطۂ نظر سے خود مشرقی پاکستانی عوام کا دفاع کر رہی تھی۔ پھر مصنّفین کے اس تجاہل عارفانہ کو کیا کہا جائے کہ وہ یہ رائے ظاہر کر رہے ہیں کہ ''۱۶ دسمبر کو مشرقی پاکستان بھارت کے قبضے میں چلا گیا''، ان کو کون بتائے کہ اس روز بنگلہ دیش ایک الگ ملک کی حیثیت سے آزاد ہوا تھا اور یہ کہ 'بھارت کے قبضے میں' چلے جانے والے مشرقی پاکستان کو گزشتہ تیس برسوں سے خود ہم بھی ایک آزاد ملک کی حیثیت سے قبول کیے ہوئے ہیں اور اس سے ہمارے سفارتی تعلقات قائم ہیں۔

مطالعۂ پاکستان میں قیام پاکستان سے قبل کی تاریخ اور اس کے بعد ۵۴ سال کی مدت میں سے جن جن چیزوں کو منتخب کر کے طالب علموں کو پڑھایا جاتا ہے، وہ ان کو ایک روشن خیال اور راست فکر انسان بنانا تو بہت دور کی بات ہے، ایک نارمل انسان بھی بنانے سے معذور ہیں۔ اس ساری صورت حال میں واحد اچھی بات یہ ہے کہ ہمارے طالب علموں کی اکثریت مطالعۂ پاکستان کو دلچسپی سے نہیں پڑھتی۔ وہ اس کے حوالے سے بیزاری کا رویہ رکھتی ہے۔ جو لوگ بوجوہ اس مواد کو سنجیدگی سے قبول کرتے ہیں، وہ زندگی کے بارے میں اور اپنے گرد و پیش کے حوالے سے کسی مثبت طرز فکر کے حامل نہیں بن پاتے۔ وہ تعصب میں گرفتار رہتے ہیں، ان کو ہر وقت ساری دنیا اپنے خلاف سازشیں کرتی ہوئی نظر آتی ہے، وہ اپنے تئیں دنیا جہان کی اچھائیوں اور خوبیوں کے حامل ہوتے ہیں۔ ان کا بس نہیں چلتا کہ ساری دنیا میں اپنے مذہب کا جھنڈا گاڑنے کے لیے نکل کھڑے ہوں۔ وہ اپنے اس ذہن کے ساتھ فرقہ پرست تنظیموں کے لیے بہترین خام مال بن سکتے ہیں اور بنتے ہیں۔

حواشی:

(1) M. Ikram Rabbani, *A Comprehensive Book of Pakistan Studies* (Lahore: The Caravan Book House, 1998)

(۲) 'تدریس مطالعۂ پاکستان' (حصہ اول)، بی۔ ایڈ۔ یونٹ ۱۔۹ (اسلام آباد: علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی)، ۱۹۹۹ء، ص ۹۱۔

(۳) ایضاً، ص ۹۲۔

(۴) میاں کمال الدین، 'مطالعۂ پاکستان برائے ڈگری کلاسز' (کراچی: پاکستان بک سینٹر)، ۱۹۹۸ء ص ۷۵۔

(۵) 'تدریس مطالعۂ پاکستان'، بحوالہ سابقہ، ص ۲۲۔

(6) M.D. Zafar, *Pakistan Studies* (Lahore: Aziz Publishers, 1993), p. 308.

(۷) میاں کمال الدین، بحوالہ سابقہ،ص ۷۷۔

(۸) ایضاً،ص ۷۹۔

(۹) ایضاً،ص ۸۱۔

(۱۰) 'مطالعۂ پاکستان'، نویں اور دسویں جماعتوں کے لیے (جام شورو، سندھ: سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ)،ص ۱۱۔

(11) M. Ikram Rabbani and Monawwar Ali Sayyid, *An Introduction to Pakistan Studies* (Lahore: The Caravan Book House, 1998), pp.10-11.

(12) Ibid; pp.131-132

(13) M.D. Zafar, op.cit; pp.319-320.

(۱۴) 'تدریس مطالعۂ پاکستان'، بحوالہ سابقہ،ص ۱۸۱۔

(۱۵) 'تدریس مطالعۂ پاکستان'، بحوالہ سابقہ،ص ۲۳۷۔

(16) G.W. Choudhury, *The Last Days of United Pakistan* (Karachi: Oxford University Press, 1998), p.194.

جی ڈبلیو چودھری کے مطابق ہندوستان کا دعویٰ تھا کہ مشرقی پاکستان سے آنے والوں کی تعداد ایک کروڑ تھی۔ چودھری خود پاکستان اور ہندوستان دونوں کی جانب سے بتائی گئی تعداد کو غلط قرار دیتے ہیں۔

[بشکریہ سہ ماہی 'تاریخ' کتابی سلسلہ نمبر ۱۸، فکشن ہاؤس، لاہور، ۲۰۰۳ء]

پاکستان میں جمہوریت کا سوال

اشفاق سلیم مرزا

آج پاکستان بننے کے چھپن سال بعد بھی یہ ملک ایسے مسائل سے دوچار ہے جن کا کوئی حل نہ کسی دانشور کے ذہن میں پھوٹ رہا ہے اور نہ ہی کسی سیاسی جماعت کے پاس ہے۔ کوئی ایسا اقتصادی، سماجی اور سیاسی بحران ہے جو وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ گھمبیر سے گھمبیر ہوتا جا رہا ہے۔ اس دوران نظریات اور آراء کا ایسا شور وغوغا ہے کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ انسان کس کی سنے اور کس کی نہ سنے۔ ہر طرف سے مسائل کی آگ برس رہی ہے۔

ان میں سے ایک بڑا مسئلہ جو سب کی زبان پر ہے کہ آخر پاکستان میں جمہوریت کیوں نہیں پنپ رہی۔ اس کا ایک جواب تو سیدھا سادا ہے کہ پاکستان میں ابھی شاید ایسے سماج نے جنم نہیں لیا جو جمہوریت کے لیے سازگار ہو۔ لیکن اس سوال کو مزید الجھانے میں اس بات کا دخل ہے کہ ارباب بست وکشاد کبھی کبھار عوام کے پُر زور اصرار پر ایک نام نہاد جمہوریت کی ہلکی سی جھلک دکھا دیتے ہیں۔ لیکن ایسے ہی حالات میں جب آمریت نام نہاد جمہوریت کو اٹھا کر باہر پھینک دیتی ہے تو عوام، دانشور اور خصوصاً ترقی پسند خلوص دل سے یہ رٹ لگا دیتے ہیں کہ مسائل کا حل صرف جمہوریت میں ہے۔ خواہ لنگڑی لولی ہی کیوں نہ ہو، آمریت سے بہتر ہے۔ اس لیے جمہوریت کے احیا کے لیے کام کرنا چاہیے۔ چلیے یہ بھی مان لیا کہ جمہوریت کی بحالی کے لیے کام کرنا چاہیے، لیکن پھر اس سوال کا سامنا کرنا پڑتا ہے کہ جمہوری تجربہ بار بار ناکام کیوں ہوتا ہے۔ بظاہر تو یوں دکھائی دیتا ہے کہ جب کبھی جمہوریت کے لیے شور مچایا جاتا ہے تو وقتی طور پر اشک شوئی کے لیے کوئی ڈھیلا ڈھالا نظام جمہوریت کا لبادہ اوڑھ کر سامنے آن کھڑا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے وہ نظام جس کو تاریخ کی پشت پناہی حاصل نہیں ہوتی، دھڑام سے نیچے گرتا ہے اور پھر سے وہی ہاؤ ہاؤ شروع ہو جاتی ہے۔ اس لیے ہم ابھی تک اسی گرداب میں پھنسے ہوئے ہیں۔

تو چلیے یہ دیکھتے ہیں کہ ایسا کیوں ہے۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ نام نہاد جمہوریت جو صرف ووٹوں کی گنتی

کے بل بوتے پر کھڑی ہوتی ہے، اسے کوئی نہیں گراتا، وہ خود سے گر جاتی ہے، کیوں کہ جن عوامل کی بنا پر جمہوریت ایک تسلسل کے طور پر قائم رہ سکتی ہے، وہ ناپید ہوتے ہیں۔ بالغ حق رائے دہی ان میں سے صرف ایک ہے۔ جب ہم جمہوری تجربے کی ناکامی پر واویلا کرتے ہیں تو ہم یہ بھول جاتے ہیں کہ جدید جمہوریت نے تاریخ کے خاص موڑ پر مغربی دنیا کے مختلف ممالک میں اپنے قدم جمائے اور صدیوں کی مشق سے اسے استحکام بخشا اور یوں مختلف معاشی اور سماجی عوامل کی جدلی آمیزش نے جدید مغربی جمہوریت کو جنم دیا۔ آج چونکہ ہم اس خطے میں رہ رہے ہیں جہاں ایک پرانی جمہوری مغربی قوت کی عملداری تھی اور اس کے حوالے سے ہم جدید سیاسی معاشیات کے تفصیلات سے آگاہ ہوئے، اس لیے ہم نے بلا سوچے سمجھے ایک پرانے سماج پر ان نئے تعقلات کو منڈھنے کی کوشش کی جس کے لیے ہمارا سماج ابھی تیار نہیں تھا۔ پاکستان کے عوام بار بار اس بات کی طرف مائل بہ کوشش رہتے ہیں کہ اسلامی نظام کو یہاں لاگو کیا جائے اور جس بنیاد پرستی کی بنا پر اور اجتہاد سے کنارہ کش ہو کر اس کا اطلاق چاہتے ہیں، وہ آج کل کے دور کے حوالے سے ایک ناقابلِ عمل سوچ کے علاوہ کچھ اور نہیں دکھائی دیتی۔ اسی طرح جدید جمہوریت کا اطلاق بھی پاکستان کے سماج کے حوالے سے کچھ ایسی ہی زمین پر ایک ایسا پودا لگانے کے مترادف ہے جس کے لیے ابھی تک زمین بھی تیار نہیں ہوئی تو پاکستان پر آنے سے پہلے ذرا یہ تو دیکھیں کہ جدید جمہوریت نے یورپ میں کیسے جنم لیا۔ کیا صرف وہاں یکدم بالغ حق رائے دہی نے جدید جمہوریت کا روپ دھار لیا یا پھر اور بھی کچھ عوامل ایسے تھے جن کے تال میل سے اسے عمل کے تجربے سے بار بار گزارا گیا، کہ آج ہمیں بہت سی خامیوں سمیت مغربی جمہوریت ایک کامیاب تجربہ نظر آتی ہے، یعنی یہ ایک مسلسل عمل ہے اور اس عمل سے گزرتے ہوئے بہت سے فرسودہ ادارے خود بخود رو بہ زوال ہوتے جا رہے ہیں۔ اگر ہم صرف بادشاہت اور کلیسا کے اداروں کو ہی دیکھیں تو ان کی موجودگی یا تو علامتی رہ گئی یا پھر رسمی (Ceremonial)؛ جہاں ان کا ریاست کی موجودہ فعالیت میں دخل بہت کم رہ گیا ہے۔ اس میں سولھویں صدی کی اصلاح کاری کی تحریک کا بہت بڑا ہاتھ تھا۔

جہاں میں یہ سمجھتا ہوں کہ جدید جمہوریت اور پارلیمانی قانون سازی کا صنعتی انقلاب اور سماج کے سرمایہ دارانہ نظام تبدیل ہونے کے ساتھ چولی دامن کا ساتھ ہے۔ وہاں یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ طبقاتی حوالے سے قانون سازی کی صوابدید کسی ایک مطلق العنان بادشاہ یا حاکم کے ہاتھ سے نکل کر بہت سے ہاتھوں میں چلے جانے یا اپنے اپنے طبقات کے مفادات کا تحفظ کرنے والے گروہوں کے حوالے سے قانون سازی کی ابتدا ہی پارلیمانی یا جمہوری نظام کی اولیں اشکال کے طور پر سامنے آئی۔

برطانیہ میں اس کی اولیں شکل میگنا کارٹا (Magna Carta) میں ملتی ہے جس پر انگلینڈ کے بادشاہ جان (John) نے ۱۵ جون ۱۲۱۵ء کو دستخط کیے۔ یہ ایک ایسی دستاویز تھی جس میں یہ فیصلہ کیا گیا تھا کہ آئندہ انگلینڈ کا بادشاہ حکومت کا نظم و نسق اس معاہدے کے تحت چلائے گا جو اس کے اور جاگیرداروں کے درمیان طے پایا ہے۔

اس کا بنیادی مقصد جاگیرداروں کے حقوق کا تحفظ تھا اور بادشاہ سے یہ حق چھین لیا گیا کہ وہ اپنی مرضی سے ان سے کوئی اضافی ٹیکس وصول کرسکتا ہے۔ گو اضافی ٹیکسوں کا بوجھ جاگیرداروں کی بجائے نچلے طبقات یعنی مزارعوں اور کسانوں پر پڑتا تھا تھا، پھر بھی جاگیرداروں نے بادشاہ پر زور دے کر یہ منوا ہی لیا۔ لیکن اس کے ساتھ کچھ ایسے حقوق پر اتفاق رائے بھی ہوا جن کا تعلق آبادی کی ایک بڑی تعداد کے ساتھ تھا۔ اس سے ایک جمہوری مزاج میں تشکیل میں مدد ملی۔ اس میں کہا گیا تھا:

> کسی بھی آزاد شہری کو کسی بھی حالت میں گرفتار، جلاوطن یا نقصان نہیں پہنچایا جائے گا؛ جب تک کہ ریاست کے قانون کے تحت اور اس کے متعلق جیوری کے اراکین کی طرف سے ایسا قدم نہ اٹھایا جائے یا فیصلہ نہ کیا جائے کہ اسے اس الزام کے تحت بلایا جا سکتا ہے، یا سزا دی جا سکتی ہے۔

چودھویں صدی میں بعد ازاں آزاد شہری کی جگہ 'کسی بھی شخص' کے الفاظ استعمال کیے گئے جس کے ذریعے یہ قانون انگلینڈ کے ہر شہری کو تحفظ دینے کے قابل ہوگیا اور اس کا دائرۂ کار بڑھ گیا۔ اس کے اطلاق کی ذمہ داری ۲۵ جاگیرداروں پر مشتمل ایک کمیٹی کے سپرد تھی جو بادشاہ کے انحراف پر طاقت استعمال کرسکتے تھے۔ بعد ازاں اس کے متن میں ترمیم ہوتی رہی اور کچھ ایسے دور بھی آئے جب یہ قابل عمل نہ تھا۔ لیکن یہ ایک بنیادی دستاویز کی داغ بیل ڈال گیا جو پارلیمانی نظام کے حوالے سے بار بار سامنے آتی رہی۔ بعد ازاں حبس بے جا (Habeas Corpus) کا قانون اور بلا نمائندگی ٹیکس کا اطلاق بھی اسی میں اضافے کی ایک شکل تھی جو سترہویں صدی میں متعارف کروائے گئے۔ جب بھی کبھی قانون سازی، پارلیمنٹ اور بادشاہ کے حوالے سے کوئی تنازعہ پیدا ہوا اور بادشاہ کی عملداری کو کم کرنے کے لیے میگنا کارٹا کی طرف رجوع کیا گیا۔ ۱۶۲۸ء میں Petition of Right اور ۱۶۷۹ء میں حبس بے جا Habeas Corpus کے قانون کو وضع کرتے وقت اس کے حوالے دیے گئے۔

درج بالا مثالوں سے صرف اس بات کی طرف توجہ دلوانا مقصود تھا کہ پارلیمانی جمہوریت کے لیے کام کا آغاز برطانیہ میں آج سے آٹھ سو برس قبل شروع ہوا تھا۔ گو وہ اپنی پوری آب و تاب سے بورژوا سماج میں لاگو ہوا، پھر بھی اس کی اولیں شکل پذیری تیرہویں میں ہو چکی تھی۔ اسی حوالے سے ایک بات یاد آ گئی۔ ایک پاکستانی ایک دفعہ لارڈز کی کرکٹ گراؤنڈ میں کھڑا گراؤنڈ مین سے پوچھ رہا تھا کہ اس قدر عمدہ گراؤنڈ کیسے تیار ہوگیا۔ اس نے کہا یہ بڑی آسان سی بات ہے۔ آپ ایک قطعہ زمین کا چناؤ کریں، زمین ہموار کریں، اس پر مناسب گھاس لگائیں اور آٹھ سو سال تک اس کی دیکھ بھال کریں تو ایسا گراؤنڈ تیار ہو جائے گا۔

یہاں اس بات کا اعادہ کرنا ضروری ہے کہ جمہوری عمل کوئی ایسا عمل نہیں ہے کہ باقی سماجی ترقی سے الگ ہو کر اس کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے، اور ایسا کرنے سے کسی بھی سماج میں اس کی عمل پذیری کا راستہ ہموار ہو جائے۔ اس کے ساتھ ہی باقی عوامل کا بھی ایک خاص نہج تک پہنچنا ضروری ہوتا ہے۔ ہاں یہ بھی ضروری ہے کہ آس پاس کی ساری قوتیں اس نظام کے استحکام کے لیے کام کر رہی ہوں۔ میگنا کارٹا ایک ایسا ہی وقوعہ تھا

جس میں بادشاہ، جاگیردار اور پوپ مل کر اپنا اپنا کردار ادا کر رہے تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ سماجی ترقی میں بعض زقندیں بھی لگتی ہیں۔ ہوسکتا ہے ایسا ممکن ہوا ہو۔ بعض پسماندہ معاشرے سرمایہ دارانہ دور سے گزرے بغیر براہ راست سوشلزم میں داخل ضرور ہوئے لیکن ان کی کامیابی میں کوئی تسلسل دیکھنے میں نہیں آیا۔

اس لیے جمہوریت کی آبیاری کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ تمام عوامل یعنی سرمایہ دارانہ نظام کے تحت ابھرنے والے طبقات کی ریاستی اقتدار میں شمولیت، سماجی نظام کی پیداواری رشتوں کے ساتھ مطابقت، کلیسا کی حکومت اور سماجی زندگی سے الگ ہونا اور ان رشتوں سے متعلق سماجی اور فکری تحریکات کی پذیرائی سب اپنی اپنی جگہ موجود ہوں۔

یورپی حوالوں سے اس کی نہایت عمدہ مثالیں سترہویں صدی کے برطانیہ اور اٹھارہویں صدی کے فرانس اور انیسویں صدی کے جرمنی میں ملتی ہیں۔ جہاں کلیسائی اثر و رسوخ سمٹ کر رہ گیا اور شہری جمہوری نظام کے ایک نئے معاہدہ عمرانی کے تحت زندگی گزارنے کے عادی ہو گئے۔

ان مختلف عوام کی ہم آہنگی کے بارے میں مارکس لکھتا ہے:

> ۱۶۴۸ء اور ۱۷۸۹ء کے انقلابات فقط برطانوی یا فرانسیسی انقلابات نہ تھے بلکہ وہ یورپی سطح کے انقلابات تھے۔ وہ پرانے سیاسی نظام پر معاشرے کے کسی بھی ایک طبقے کی فتح کا اعلان نہ تھے بلکہ نئے یورپی معاشرے کے سیاسی نظام کا اعلان تھا۔ گو ان انقلابات میں فتح بورژوا طبقات کو ہوئی لیکن بورژوا طبقات کی یہ فتح دراصل نئے سماجی نظام کی فتح تھی۔ اور یہ سرمایہ دارانہ ملکیت کی فتح جاگیردارانہ ملکیت پر، قومیت کی جیت صوبائیت پر اور مسابقت کی جیت گلڈ پر، جائداد کے بٹوارے کی جیت اولادِ کبریٰ کے حق موروثیت پر، زمین کے مالک کی جیت زمین کے غلبے پر، روشن خیالی کی جیت توہم پرستی پر، خاندان کی جیت خاندان کے نام و نمود پر، کسب و جہد کی جیت سورمائی کاہلی پر، ملکی قانون کی جیت قرون وسطیٰ کی مراعات پر۔ ۱۶۴۸ء کا انقلاب سولھویں صدی اور سترہویں صدی کی جیت تھا۔ ۱۷۸۹ء کا انقلاب سترہویں صدی پر اٹھارہویں صدی کی جیت تھا۔ یہ انقلاب اپنے عہد کی دنیا کی ضرورتوں کا اظہار تھے نہ کہ صرف ان علاقوں پر برطانیہ فرانس کی ضرورتوں کا جہاں وہ برپا ہوئے تھے۔

ان انقلابات کے دوران جو فکری اور سماجی دھارے پھوٹے، انھوں نے ملوکیت، جاگیرداری اور کلیسائیت کے بتوں کو پاش پاش کر دیا؛ اور اس طرح ایک فیصد مراعات یافتہ طبقہ تقریباً زمین کے چالیس فیصد حصے پر قابض تھا۔ فرانس کی دو کروڑ پچاس لاکھ کی آبادی میں سے امراء اور پادریوں کی تعداد صرف ایک فیصد ہی بنتی تھی؛ یعنی کوئی ایک لاکھ پچاس ہزار امراء اور ایک لاکھ تیس ہزار پادری تھے۔ جیسا کہ آپ جانتے ہیں کہ ازمنہ وسطیٰ اور اس کے بعد جاگیردارانہ دور میں صوبائی حد بندیوں نے جگہ جگہ محصولات، راہ گزاریوں، اوزان اور زر

کے اپنے قوانین وضع کیے ہوئے تھے جس کے باعث ایک قومی منڈی کے لیے راہ ہموار نہیں ہوسکتی تھی؛ ہر جگہ کے قانون اشیا کی آزادانہ نقل وحمل میں حائل تھے۔ضرورت اس امر کی تھی کہ نئی پیداواری قوتوں کے بل بوتے نئے پیداواری رشتے استوار کیے جائیں، جہاں ہر شخص نہ صرف آزادانہ نقل وحمل کر سکے بلکہ آزاد شہری کے طور پر حکومت میں اپنا فعال کردار ادا کر سکے۔ یہ اسی طرح ممکن تھا کہ زمین کو جاگیردار کے تسلط سے نکال کر ایک جنس (Commodity) کے طور پر مارکیٹ میں لایا جائے اور نجی ہاتھوں میں اس کا آزادانہ لین دین ہو، اور زمین ایسے ہاتھوں میں ہو جو منافع کو سامنے رکھتے ہوئے اور نئے طریق پیداوار کو اپناتے ہوئے اس کی پیداوار میں اضافہ کر سکے۔ تیسرے یہ بھی ضروری تھا کہ دیہاتی آبادی کا کردار بدلا جائے یعنی وہ زمیندار اور جاگیردار سے آزاد ہو کر اپنی محنت کو جہاں چاہے زراعت کے علاوہ دوسری جگہ بیچ سکے۔ یورپی انقلابات کی وجہ سے یہ باتیں ممکن ہوسکیں۔ جیسا کہ آپ کو علم ہے کہ فرانس میں یہ فضا آج سے تقریباً ڈھائی سال پہلے بدلنا شروع ہوئی اور انگلینڈ میں اس کے آثار ایک سو سال پہلے نمودار ہونا شروع ہو گئے تھے۔

اس دوران فرانس میں حقوق انسانی کا اعلان ہوا، جس میں اس بات کا اعتراف کیا گیا کہ انسان آزاد اور برابری کی سطح پر پیدا ہوتے ہیں۔ سیاسی اداروں کا مقصد انسانی حقوق کا تحفظ ہے اور یہ حقوق آزادی، جائداد کے تحفظ اور جارحیت کے خلاف مدافعت کی ضمانت تھے۔ ہر شخص اس بات کے لیے آزاد ہے کہ وہ اپنی مرضی کا کام کر سکے۔ آزادیٔ خیال اور رائے بنیادی حقوق میں سے ہیں۔ قانونی شقیں پوری کیے بغیر نہ تو کسی کو حراست میں لیا جائے گا اور نہ گرفتار کیا جا سکے گا۔ قانون عوامی ارادے کا اظہار ہے۔ تمام شہری اس کی تشکیل میں ذاتی طور پر یا اپنے نمائندوں کے ذریعے حصہ لینے کا حق رکھتے ہیں۔

جاگیردارانہ نظام کے کمزور ہوتے ہوئے بادشاہت بھی دھڑام سے نیچے آن گری اور فرانسیسی عوام نے ایک ہی دھکے سے اسے نکال باہر کیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس وقت دربار میں اٹھارہ ہزار افراد بادشاہ کی خدمت پر مامور تھے، جن میں سولہ ہزار ملازمین تھے اور دو ہزار درباری تھے جن کا خرچ دو کروڑ دس لاکھ ڈالر سالانہ کے قریب تھا۔

قدامت پرست کلیسائیت نے ایک مستحکم نظام کے تحت انسانی ذہنوں کو ماؤف کیا ہوا تھا۔ برطانوی اور فرانسیسی مفکروں نے روشن خیالی کے دور میں کلیسائیت کے اس رخ کو زبردست تنقید کا نشانہ بنایا۔ ان کا رویہ زیادہ تر موحد پرستانہ (Deistic) تھا جس میں بائل (Bayle) اور والٹیر پیش پیش تھے۔ ان روشن خیال مفکروں میں سے Montesquieu، Maupertuis، Condillac، Helvetius، Diderot، Holbach، Cabanis، Quesnay، روسو اور Turgot کے نام قابل ذکر ہیں۔

روشن خیال مفکروں نے ہر عقیدے کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنا شروع کر دیا۔ ان میں سے بہت سے اس نتیجہ پر پہنچے کہ مذہب اور عقیدے کو عقلی مباحث کے دائرے سے خارج کرنا ہی بہتر ہے۔ پادری اور کلیسائی

نظام جن چھوٹی چھوٹی کج بحثیوں میں پڑا ہے، اس سے بہتر ہے کہ ان سے مکمل طور پر کنارہ کشی اختیار کر لی جائے۔

انھوں نے نہ صرف یہ کہ مذہبی مباحث کو عقلی دائرہ سے خارج کرنے کا سبق دیا بلکہ اخلاقیات کے لیے بھی مذہب کو غیر ضروری قرار دیا۔ اب تک مفکرین اس بات پر زور دیتے آئے تھے کہ اخلاقی اقدار کی عمل پذیری کے لیے مذہب ضروری ہے۔ انھوں نے اسے یک قلم برخاست کر دیا اور اس بات کی طرف زور دیا کہ آسمانی جزا و سزا اور حیات بعد ممات کے تعقلات کو اخلاقیات سے خارج کر دینے کے بعد بھی ایک مضبوط اخلاقی نظام ترتیب دیا جا سکتا ہے جو عقلی بنیادوں پر استوار ہوگا۔

خدا کے بارے میں بھی ان کا نظریہ ارسطو سے متاثر تھا کہ خدا اس دنیا کو بنا کر اب اس کار دنیا سے الگ ہو گیا ہے۔ اب اس کی اس کار دنیا میں کوئی مداخلت نہیں ہے۔ جمہوریت اور عیسائیت آپس میں برسر پیکار تھیں، جن عقیدوں پر یہ برسر پیکار ہیں، وہ صرف توہم پرستی کی پیداوار ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس توہم پرستی کا خاتمہ کر دیا جائے اور رواداری کو اپنایا جائے جو عقلی بنیاد پر مختلف نظریات کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے۔ بعد ازاں جب ۱۸۴۱ء میں فیور باخ نے جرمنی میں اپنی کتاب (The Essence of Chiristianity) شائع کی تو وہاں کے قدامت پسندوں کے ہاں تہلکہ مچ گیا۔ اس نے کہا تھا کہ انسان نے خدا کو اپنے عکس پر تشکیل دیا اور یہ کہ خدا کا تصور اس کے اپنے ذہن کی پیداوار ہے۔ اس سے منظّم کلیسائیت کو بہت ضعف پہنچا۔ اینگلز لکھتا ہے کہ اس کے بعد ایک زمانہ ایسا آیا کہ ہم فیور باخ کے شیدائی ہو گئے۔ یورپ ان تمام ادوار سے گزر کر آج اس مقام پر پہنچا ہے جسے ہم اپنی تمام تر خامیوں کے باوجود جدید جمہوریت کے اطلاق کا نمونہ کہہ سکتے ہیں۔

آیئے اب ایک نظر پاکستان پر بھی ڈالیں۔ چونکہ قدامت پرست مذہبی گروہوں نے یہاں شریعت بل کے ذریعے عیسائیت کی طرح (Clergy) یا پروہت راج نافذ کرنے کی کوشش شروع کی تھی، جو اب تک جاری و ساری ہے۔ یعنی جو مباحث بے معنی مسائل کے گرد رواج پا گئے، وہ اس سے پہلے موجود نہیں تھے۔ ہم یہاں یہ بات تو نہیں کہہ رہے کہ آج سے دو سو سال پہلے جو سوال یورپ کے روشن خیال دانشوروں نے مذہب کے بارے میں اٹھائے تھے، ان پر یہاں ابھی بحث کا آغاز کر دیا جائے، لیکن دنیا بھر کی تاریخ ہمیں یہ ضرور بتاتی ہے کہ ایک سیکولر اور جدید قسم کی جمہوریت کے لیے جب بھی کبھی فضا سازگار ہوگی، اس وقت اس قسم کے سوال ضرور اٹھائے جائیں گے، کیوں کہ طالبان نے اپنے قلیل مدت کے قیام میں انسانوں کی سماجی زندگی، رنگ ڈھنگ اور نشست و برخاست میں جو مداخلت شروع کر دی تھی، اس کے اثرات پاکستان کے سرحدی علاقوں میں بھی شروع ہو گئے تھے۔ ٹی وی اور اینٹینا کو توڑنے کے واقعات سے لے کر 'این جی اوز' کی کارکن خاتون کے ساتھ زبردستی نکاح تک، یہ سب اسلام کے دائرہ کار کے اندر خاص فقہی حکم ناموں کے تحت جائز قرار دیا جاتا ہے؛ اور ظاہر ہے کہ ایسا کرنے والوں کو جنت میں جانے کا ٹکٹ مل جاتا ہے، گو بعض علما یہ کہتے ہیں کہ اسلام کے

بنیادی ارکان سے ان کا دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔

اسلام کے نام پر ایسے اقدامات پر خاموشی دیکھ کر بعض دانشوروں کے ہاتھ، قلم اور دماغ شل ہو جاتے ہیں۔ اگر بعض اقدامات پر نجی محفلوں یا ہم خیال دوستوں کے جلو میں وہ چند ایک قدامت پرستانہ مذہبی رویوں کو تنقید کا نشانہ بناتے بھی ہیں تو سرعام تحریروں یا زبانی بات کرنے سے احتراز کرتے ہیں۔ کیوں کہ وہ جانتے ہیں کہ اگر چند مذہبی سرپھرے ان کی جان کے درپے ہوئے تو پھر عوام میں سے ان کو بچانے کوئی نہیں آئے گا۔ کیوں کہ ابھی ذہنی سطح پر اقتصادی اور سماجی ترقی نے وہ رجحانات پیدا نہیں کیے جن کی بنا پر فرانسیسی عوام بسٹائل پر حملہ کر دیا تھا۔ اس لیے وہ تنہا سولی چڑھنے سے گھبراتے ہیں۔ ہماری سوچ کا ٹھہراؤ اور جمود ہمارے رویوں کی سرد مہری کا ثبوت ہے۔ اسلام کے نام پر بھی مختلف فرقوں کی ایک کھچڑی پکی ہوئی ہے۔ یوں لگتا ہے کہ ہم آگے بڑھنے کی بجائے پیچھے کی طرف جا رہے ہیں۔ ہمارا حال اس طرح ہے جس طرح یورپ میں چوتھی صدی سے لے کر چودھویں صدی تک تھا، جن کا ذکر سبط حسن نے اپنی کتاب 'نوید فکر' میں یوں بیان کیا ہے:

> مغربی مورخین کلیسا کے ہزار سالہ اقتدار کو 'عہد تاریک' سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس وجہ سے کہ وہاں چوتھی صدی سے چودھویں صدی تک تعصب، تنگ نظری اور توہم پرستی کا اندھیرا چھایا رہا۔ کلیسا نے عقل و خرد پر پہرے بٹھا رکھے تھے اور کسی کی مجال نہ تھی کہ کلیسائی عقائد سے سر مو اختلاف کر سکے۔ ہر جگہ مذہبی عدالتیں قائم تھیں جن کے فیصلوں کی داد تھی نہ فریاد۔ چنانچہ لاکھوں بے گناہ بے دینی اور جادوگری کے جرم میں گرفتار ہوئے، ان کو ٹکٹکی پر باندھ کر پہلے کوڑے لگائے جاتے تھے، پھر ان کی ہڈیاں توڑی جاتی تھیں، ان کی لاشوں کو سڑکوں پر گھسیٹا جاتا تھا اور تب چتا میں جلا دیا جاتا تھا۔ ان کے گھروں میں آگ لگا دی جاتی تھی اور ان کا مال و متاع ضبط کر لیا جاتا تھا۔ یورپ کا ہر فرد و بشر جس کو بادشاہوں کی براہ راست سرپرستی حاصل نہ تھی، مذہبی عدالتوں کے خوف سے کانپتا رہتا تھا۔
>
> اس ہولناک ماحول میں علوم و فنون کیا ترقی کرتے۔ تعلیم پر کلیسا کی اجارہ داری تھی۔ لہٰذا درس گاہوں میں فقط وہی علوم پڑھائے جاتے تھے جن سے کلیسائی عقائد کو تقویت ملتی۔ معقولات کی جگہ منقولات، درایت کی جگہ روایت اور اجتہاد کی جگہ تقلید۔ کسی استاد یا شاگرد کو شرعی احکام پر شک کرنے کی بھی اجازت نہ تھی۔ کلیسا کی خرد دشمنی نے ذہنوں کو مفلوج کر دیا تھا اور کوئی شخص آزادی سے سوچ نہ سکتا تھا۔

ہمارے ہاں خرد افروز اور روشن خیال دانشوروں کو یہ سوچنا چاہیے کہ کیا وہ ایسے حالات میں کوئی ایسا قدم اٹھانے کے قابل ہیں جہاں وہ سچ بولتے ہوئے اپنے جسم اور جان کی بازی لگا سکتے ہیں۔ میرے خیال میں سماجی تبدیلی کے ساتھ ان حقیقتوں کو بھی بے نقاب کرنے کی ضرورت ہے جنھوں نے صدیوں سے ہماری عقل پر دبیز

پردے ڈالے ہوئے ہیں۔

یہاں اب یہ بحث بھی چل نکلی ہے کہ پاکستان میں فیوڈلزم یعنی جاگیرداری ہے بھی یا نہیں۔ سماجی علوم کے بعض ماہر یہ کہتے ہیں کہ پاکستان میں روایتی جاگیرداری ختم ہو چکی ہے۔ اس کی باقیات یعنی فیوڈل کلچر ابھی تک موجود ہے، جب کہ دوسرے لوگ اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ جاگیرداری ابھی تک جاری وساری ہے۔ گو ۱۹۴۷ء سے اب تک اس کی ہیئت بدل چکی ہے۔

جب پاکستان بنا تو اس وقت روایتی جاگیردار مسلم لیگ پر قابض تھے اور سوائے ان سیاست دانوں کے جو ہندوستان سے آئے تھے، مسلم لیگ کے سیاہ وسفید کے مالک جاگیردار تھے۔ پاکستان بننے کے بعد اگرچہ روایتی جاگیردار اپنی جگہ پر قائم رہے لیکن ان کے علاوہ بڑے قطعات کے مالکان میں وہ لوگ بھی شامل ہو گئے جنھیں حکومت نے نوازنے کی پالیسی کو اپنا رکھا تھا۔ ان میں زیادہ تر زمینیں فوجی افسروں اور ریٹائرڈ سول افسروں کے نام کر دی گئی۔ اس طرح حکومت میں اس تثلیث کا ایک نیا اتحاد بن گیا اور حکومت پر مختلف انداز سے یہی لوگ قابض رہے۔ اس لیے میں یہ سمجھتا ہوں کہ اگر کوئی بھی حکومت آئی، اس پر جاگیردارانہ کلچر کی چھاپ نمایاں رہی۔ یعنی ایسے لوگ برسر اقتدار آئے جو پیداواری عمل میں براہ راست شریک نہ تھے، بلکہ ان کی حیثیت غیر حاضر جاگیرداروں یا مردار خوروں کی تھی۔

معاشرے کو بورژوائی بنانے کا عمل بہت پہلے رک گیا تھا۔ ہمارے ہاں جو صنعتیں پاکستان بننے کے بعد حصے میں آئیں، وہ زیادہ تر سامراجی نظام سے بندھی ہوئی تھیں اور کاروبار زیادہ تر گماشتہ سرمایہ دار کے ہاتھ تھا۔ ایوب خان کے زمانے میں تاجروں اور گماشتہ سرمایہ داروں نے جو اپنے ذرائع سے روپیہ کمایا تھا، انھوں نے پہلے تو بینک بنا کر اسے مالی سرمائے میں تبدیل کیا اور پھر اس مالی سرمائے سے صنعتیں لگانا شروع کیں۔ اس طرح مالی سرمایہ اور صنعت ایسے گھرانوں کے ہاتھ آ گئے جو بورژوائی عمل کو آگے بڑھانا چاہتے تھے۔ یہ ایک ایسا عمل تھا جو یورپ کے روایتی ڈھنگ پر چل نکلا تھا۔ لیکن پی پی پی کی حکومت نے بینکوں اور بڑی صنعتوں کو اپنا کر اس عمل کا درمیان میں ہی اسقاط کر دیا۔ اس طرح کئی روایتی مالیتی اور صنعتی ادارے بنتے بنتے رہ گئے۔ سہگل، داؤد، آدم جی اور شیخ، یونائیٹڈ بینک، کامرس بینک، حبیب بینک، آسٹریلشیا بینک سمیت غائب ہو گئے۔ اس طرح ہمارے اپنے مورگنز، ڈوپونٹ اور راکی فیلرز کا یہ حال ہوا۔ اب شاید تاریخ کا وہ لمحہ گزر چکا ہے جس کو اپس لانا ممکنات میں سے نہیں۔ اس طرح ہمارے معاشرے میں درمیانے طبقات، ٹیکنو کریٹس اور منیجرز کا یہ پھیلاؤ رک گیا اور نام نہاد انتخابات میں زمین پر قبضہ کرنے والے مافیا، جاگیرداروں اور اسمگلروں کا قبضہ برقرار رہا جو براہ راست پیداواری عمل میں شریک نہیں ہیں بلکہ روایتی سرمایہ کاری سے ان کا دور کا واسطہ بھی نہیں ہے۔ آج کے دور کا نج کاری کا عمل یا ڈویلوشن پلان بھی اس ریل کو پٹڑی پر نہیں چڑھا سکتا جو عرصۂ دراز سے پٹڑی

سے اتر چکی ہے۔

ڈاکٹر عنایت اللہ نے اپنے مضمون The Weak Roots of Democracy in Pakistan میں لکھا تھا کہ تیسری دنیا کے ممالک میں زیادہ تر ریاست اور معاشرے کی اندرونی جمہوری نمو پذیری نوآبادیاتی مداخلت کی وجہ سے نہ ہوسکی۔ ایسے ادارے جو معاشرتی حوالے سے ریاست اور سیاسی کلچر کو کنٹرول کرتے ہیں اور اس کو ثانوی حیثیت دیتے ہیں، پوری طرح نشو ونما نہ پاسکے، اور نہ یہاں کا معاشرہ اپنے تیئں وہ تبدیلی لا سکا اور ایسے حالات پیدا کرسکا جو جمہوریت کی نمو اور بقا کے لیے ضروری ہوتے ہیں۔ اس لیے جمہوریت بار بار ناکام ہوئی۔

میں سمجھتا ہوں، یہ بات اپنی جگہ سچ ہے کیوں کہ جمہوریت کی نمو کے لیے ہمیں بہت پہلے سماج کو بورژوائی رنگ میں رنگنے کی ضرورت تھی۔ ہماری جمہوریت صرف بالغ رائے دہی اور پیداواری عمل میں عدم شمولیت کے نمائندہ افراد کے چناؤ اور ان کے شور وغوغا کے علاوہ کچھ بھی نہیں۔ اس لیے یہ نام نہاد حکومتیں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں۔ جب ہمارے ہاں سماجی علوم کے ماہرین یہ کہتے ہیں کہ اگر ذوالفقار علی بھٹو اس وقت ضیاء الحق کو فوج کا چارج نہ دیتا تو جمہوریت کو زک نہ پہنچتی یا پھر نواز شریف فوج سے بنا کر رکھتا تو جمہوریت کی گاڑی چلتی رہتی تو وہ حالات کو مائیکرو سطح پر دیکھنے کے عادی ہو چکے ہوتے ہیں۔ اگر وہ مائیکرو سطح پر دیکھیں تو وہ ہمیشہ سماج کے ٹھہراؤ، جاگیردارانہ نظام، قبائلی، نسلی اور مذہبی تفرقہ پرستی کے راج کی بات کریں۔ چھوٹی موٹی انتظامی تبدیلیوں سے سماج ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے میں کبھی بھی داخل نہیں ہوتا، یہ ان کی خام خیالی ہے۔

کتابیات:

(1) Hobsbawm, E.J; *The Age of Revolution*, Abacus, London, 1977.

(2) Aziz, K.K; *Pakistan's Political Culture*, Vanguard, Lahore.

(3) Syed, M.A. (Editor) *Islam & Democracy in Pakistan*, National Institute of Historical & Cultural Research, Islamabad, 1995.

(4) Akhtar, R.A; *Media Religion & Politics in Pakistan*, Oxford University Press, Karachi, 2000.

(5) Weiss, A. Masud Gilani, Z.S; *Power and Civil Society in Pakistan*, Oxford University Press, Karachi, 2001.

(6) Woloch Isser, *Eighteenth Century Europe Tadition and Progress 1715-1789*,

W.W. Norton & Compamy N.Y. London, 1982.

(7) Hassan, Mubashir; *The Image of Power: An inquiry into the Bhutto Years 1971-77*, Oxford University Press, karachi, 2000.

(8) Green V.H.H; *Renaissance & Reformation*, Edward Arnold G.B. 1982.

[بشکریہ سہ ماہی ’تاریخ‘، کتابی سلسلہ نمبر ۱۹، فکشن ہاؤس، لاہور، اکتوبر **۲۰۰۳**ء]

پاکستان: اسلامائزیشن کے رجحانات

جوناتھن پیرس

ترجمہ: نائلہ رضا

جوناتھن پیرس لندن میں رہتے ہیں، وہ ایک سیاسی تجزیہ نگار اور اٹلانٹک کونسل آف یونائیٹڈ اسٹیٹس، ساؤتھ ایشین اسٹڈیز کے سینئر فیلو ہیں۔ اس کے علاوہ وہ لیگٹم انسٹی ٹیوٹ کے اسسٹنٹ فیلو اور نیشنل سنٹر فار دی اسٹڈیز آف ریڈیکلائزیشن (ICSR) میں بطور ایسوسی ایٹ فیلو کام کرتے ہیں۔ وہ بکنگھم یونیورسٹی کے سنٹر فار سیکورٹی اینڈ انٹلی جنس اسٹڈیز میں وزیٹنگ لیکچرار بھی ہیں۔ ۲۰۰۱ء میں لندن آنے سے قبل وہ نیویارک میں کونسل آن فارن ریلیشنز کے فیلو تھے، جہاں وہ کونسل کے مڈل ایسٹ اکنامک اسٹریٹجی گروپ کے چیئرمین پال اے وولکر کے نائب تھے اور مشرق وسطیٰ میں امن کے بارے میں اپنے فرائض سرانجام دے رہے تھے، یہیں انھوں نے انڈونیشیا میں جمہوری ارتقا کے بارے میں شائع ہونے والی پہلی کتاب 'سہارتو کے بعد کی سیاست' (بروکنگ CFR ۱۹۹۹ء) کی تیاری میں معاون ایڈیٹر کے طور پر بھی کام کیا۔ وہ ۲۰۰۴ء-۲۰۰۵ء میں آکسفورڈ یونیورسٹی کے سینٹ انٹونی کالج کے سینئر ایسوسی ایٹ رکن تھے، انھوں نے ییل (Yale) یونیورسٹی کے اسٹین فورڈ لاء اسکول سے گریجویشن کی ہے۔ (مترجم)

مغرب میں پاکستانی پالیسی کا تجزیہ کرنے والوں میں ان دنوں اس خوف وتشویش کا اظہار کیا جارہا ہے کہ پاکستانی ریاست کے طالبان یا دیگر اسلامی شدت پسندوں کے قبضے میں جانے کے امکانات بہت زیادہ ہوگئے ہیں۔ اس صورت میں نہ صرف اس علاقے کے حالات خراب ہوں گے، خصوصاً ہندوستان کے جہاں ایک بڑی مسلم اقلیت موجود ہے، بلکہ اس سے عالمی دہشت گرد پاکستان کے ایٹمی ہتھیاروں تک رسائی میں بھی کامیاب ہوسکتے ہیں۔ تاہم اس رپورٹ میں اس امکان کو مسترد کیا گیا ہے، خاص طور پر آئندہ چند برسوں میں

اس بات کا کوئی امکان نہیں ہے کہ پاکستان میں طاقت کے مراکز میں کوئی بنیادی تبدیلی واقع ہوجائے۔ تاہم اس بات کا امکان موجود ہے کہ اس عرصے میں مذہبی گروہ پاکستانی معاشرے میں بدستور اہم اور ہمہ جہت کردار ادا کرتے رہیں۔

ملکی سیاست میں مذہبی جماعتوں کے غلبے کا کوئی امکان نہیں

پاکستان میں دو بڑی مذہبی جماعتیں ہیں؛ جماعت اسلامی اور جمعیت علمائے اسلام۔ جماعت اسلامی جدید روایات کو مشرق وسطیٰ میں مسلم بھائی چارے کی مہم کے گہرے نظریاتی رشتوں کے ساتھ ملا کر کام کرتی ہے۔ یہ موجودہ غیر مذہبی حکومتوں کو اسلام اور اسلامی قانون کی حکمرانی سے تبدیل کرنے کے لیے کام اور جدوجہد کر رہی ہے۔ جماعت اسلامی شدت پسند نظریاتی جماعت ہے، یہ سیاسی طور پر بہت منظّم ہے اور اس کی جڑیں شہری مڈل کلاس میں ہیں۔ فرقہ واریت سے بھی اس کا کوئی تعلق نہیں۔ انتخابات میں جماعت اسلامی نے کبھی بھی گیارہ فیصد سے زائد ووٹ حاصل نہیں کیے۔ ریاست کے ڈھانچے میں بنیادی تبدیلیاں لانا جماعت کی پرانی پالیسی اور سوچ ہے۔ خارجہ پالیسی کے معاملے میں اس کی توجہ ہندوستان اور مسئلہ کشمیر کے علاوہ عالمی معاملات پر بھی ہے، اس کے برطانیہ میں بھی گہرے رشتے ہیں اور براعظم یورپ میں بھی اس کے تعلقات بڑھ رہے ہیں۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ جماعت اسلامی کے القاعدہ سمیت دیگر کثیر ملکی اسلامی تنظیموں کے ساتھ غیر رسمی مگر قابل تردید تعلقات ہیں۔ بعض ماہرین کا خیال ہے کہ چونکہ ۲۰۰۱ء کے بعد القاعدہ کے متعدد ارکان جماعت اسلامی کے مراکز اور اس کے ارکان کے گھروں سے گرفتار ہوئے ہیں، اس لیے دونوں کے تعلق کی بات میں کافی وزن ہے۔ اس کے علاوہ نظریاتی سوچ اور سماجی رشتوں کے حوالے سے بھی دونوں گروپوں میں خاصی مماثلت ہے، تاہم تشدد کے حوالے سے ان کے خیالات یکساں نہیں ہیں۔

دوسری بڑی مذہبی جماعت جمعیت علمائے اسلام اور خصوصاً اس کا وہ دھڑا جو 'جے یو آئی ایف' کہلاتا ہے (جو مولانا فضل الرحمٰن کی سربراہی میں کام کرتا ہے)۔ یہ جماعت ہندوستان پر برطانیہ کے قبضے کے دس سال بعد ۱۸٦۷ء میں دیو بندی فرقہ کی بحالی کی تحریک کے طور پر شمالی ہندوستان میں وجود میں آئی۔ صوبہ سرحد کے پشتون علاقوں اور کراچی کے بعض حصوں میں اس کی گہری جڑیں ہیں۔ جماعت اسلامی کی نظریاتی شدت پسندی کے برعکس 'جے یو آئی' محض ایک مذہبی تنظیم ہے جو اپنے مدرسوں اور ان کے مفادات کے تحفظ پر زیادہ توجہ دیتی ہے۔ خارجہ معاملات میں بھی اس کی توجہ ہندوستان کی بجائے افغانستان پر مرکوز ہے۔ غیرت اور صنفی معاملات سے متعلق پشتون قبائلی سماجی روایات سے اس جماعت کی گہری وابستگی ہے۔ بطور جماعت 'جے یو آئی' غیر منظّم، مرکزیت سے پاک اور دھڑے بندی کا شکار ہونے کے باوجود حیرت انگیز طور پر معقول رویے کی حامل ہے۔ یہ ایک ایسی جماعت ہے جو پاکستان کو ایک عظیم اسلامی ریاست بنانے سے زیادہ مدرسوں کے بارے میں سرکاری

کارروائیوں، امداد اور فوائد کے حصول کے بارے میں فکر مند رہتی ہے۔ مغربی دنیا میں اس کا پہلا تعارف نوے کی دہائی کے وسط میں اس وقت ہوا جب یہ جماعت افغان طالبان کے ایک غیر رسمی نمائندے کے طور پر سامنے آئی۔ طالبان اور اسی نوعیت کے دیگر گروپوں سے اس کے تعلقات آج بھی ہیں، مگر زیادہ تر نچلی سطح تک محدود ہیں۔

اگر چہ جماعت اسلامی اور 'جے یو آئی' پاکستان میں مذہبی جماعتوں کے منظر میں نمایاں حیثیت کی حامل ہیں، لیکن انتخابات میں ان کا اتحاد یا مشترکہ شراکت بھی ملک میں کوئی بڑی تبدیلی لانے سے قاصر ہے۔ پاکستان کی تاریخ میں کسی بھی موقع پر مذہبی جماعتوں نے قومی اسمبلی میں انیس فیصد سے زائد نشستیں حاصل نہیں کیں اور ان کے حاصل کردہ ووٹوں کا تناسب اس سے بھی کم رہا ہے۔ صوبائی اسمبلیوں میں بھی ان جماعتوں کو کبھی کوئی خاص کامیابی نہیں ملی، سوائے ایک موقع کے جب ۲۰۰۲ء میں صوبہ سرحد کی اسمبلی کے انتہائی مشکوک انتخابات میں مذہبی جماعتوں کے اتحاد نے اسمبلی کی نصف سے زائد نشستیں حاصل کر لیں۔

مستقبل قریب میں بھی مذہبی جماعتوں کے ووٹوں کی تعداد میں اضافے کی کوئی توقع نہیں۔ 'جے یو آئی' کی انتخابی سیاست کو محدود کرنے والے عناصر کا تعلق اس کی پالیسی سے زیادہ ملک کے سیاسی ڈھانچے سے ہے جو مندرجہ ذیل ہیں:

☆ نواز شریف کی قیادت میں پاکستانی مسلم لیگ (ن) جیسی جماعت کا وجود، جو دائیں بازو کی ایک بڑی اور قابل اعتبار پارٹی سمجھی جاتی ہے۔
☆ پشتون رہنماؤں اور لسانی روایات سے 'جے یو آئی' کا گہرا تعلق۔
☆ مدرسوں پر انحصار کرنے کی پالیسی

دوسری جانب جماعت اسلامی کو ملنے والے ووٹوں کی تعداد میں اضافے کے امکانات کافی زیادہ ہیں، کیوں کہ ایک تو اس کی پالیسی کافی کھلی ہے اور اس کا مسلم بھائی چارے کی مہم کے ساتھ بھی گہرا تعلق ہے، دوسری اہم بات یہ کہ یہ جماعت کسی خاص علاقے یا لسانی گروہ تک محدود نہیں ہے۔ اس نے ثابت کیا ہے کہ یہ نئے لسانی اور نسلی گروہوں کی حمایت حاصل کر سکتی ہے۔ لیکن جماعت اسلامی کو بھی اپنے مخصوص کردار سے باہر نکل کر پاکستانی پارٹی سسٹم میں کام کرنے میں مشکلات کا سامنا ہے۔ اگر چہ اس نے بار بار ثابت کیا ہے کہ وہ اسلام اور قومی سلامتی کے موضوعات کو عوامی بحث ومباحثے کا موضوع بنانے کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن یہ عوام کی اکثریت کو متاثر کرنے میں کامیاب نہیں ہوسکی۔ جماعت اسلامی میں شمولیت کے لیے گہری نظریاتی وابستگی کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لیے اس کے متعدد حامی اس کی بجائے دائیں بازو کی دیگر جماعتوں مثلاً مسلم لیگ (ن) میں شمولیت اختیار کر لیتے ہیں، کیوں کہ نہ صرف انتخابات میں اس کی کامیابی کے امکانات روشن ہوتے ہیں بلکہ اس میں شمولیت سے مالی وسرکاری فوائد کا حصول بھی ممکن ہے۔ مختصراً یہ کہ پاکستان کے سیاسی منظرنامے

میں مذہبی جماعتوں کی اہمیت کبھی کم اور کبھی زیادہ ہوتی رہتی ہے، لیکن ابھی تک ایسا کوئی امکان نہیں کہ یہ جماعتیں ریاست یا حکومت پر قبضہ کرلیں۔

ملک پر طالبان کے قبضے کا کوئی امکان نہیں

حالیہ عرصے میں اس بات پر خاصی تشویش کا اظہار کیا جارہا ہے کہ سرحدی علاقوں سے لے کر بڑے شہروں مثلاً لاہور اور اسلام آباد تک طالبان کے اثر ورسوخ میں اضافہ ہورہا ہے۔ اس کا جائزہ اگلے حصے میں لیا جائے گا۔ یہ حقیقت ہے کہ آئندہ کئی برسوں تک طالبان کا وجود نظریاتی اور عملی اعتبار سے پاکستان کی سلامتی کے لیے ایک حقیقی خطرہ ہے۔ انھوں نے کئی علاقوں پر قبضہ کررکھا ہے اور ابھی تک ریاست ان سے ان علاقوں کا قبضہ واپس نہیں لے سکی، تاہم پاکستانی طالبان ابھی تک بجائے خود ریاست کے لیے خطرہ نہیں بنے۔

دراصل پاکستان پر طالبان کے قبضے کے خطرے کو اس شبہے کے تحت بڑھا چڑھا کر پیش کیا جاتا ہے کہ فوج اور سیاست کے بالائی طبقات طالبان کے سامنے ہتھیار ڈالنے کی خواہش رکھتے ہیں۔ (۵) اگر یہ بات مان بھی لی جائے کہ عوام میں طالبان کے امریکہ مخالف ایجنڈے کی حمایت پائی جاتی ہے، گر اس صورت میں بھی چند ہزار طالبان اتنی قوت نہیں رکھتے کہ ایک بڑی اور طاقتور فوج کی موجودگی میں ملک پر قبضہ کرلیں، یوں بھی عمومی طور پر وہ عوام میں زیادہ مقبول نہیں ہیں۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ طالبان کچھ علاقوں پر قبضہ نہیں کرسکتے یا حکومت کے ساتھ لین دین کی پوزیشن میں نہیں۔ وہ نہ صرف اپنے لیے مراعات حاصل کرتے رہتے ہیں بلکہ اسلام آباد اور لاہور میں اہم مقامات پر حملے بھی کرتے رہتے ہیں۔ اس بات کے بھی بے شمار ثبوت موجود ہیں کہ اعلیٰ فوجی قیادت نے طالبان اور اس طرح کے دیگر شدت پسند گروپوں کو افغانستان اور کشمیر میں سیاسی فوائد حاصل کرنے کے لیے استعمال کیا اور شاید یہ سلسلہ آئندہ بھی جاری رہے گا، مگر اس بات کا کوئی امکان نہیں کہ ملک کے یہ طاقتور طبقات طالبان کو حقیقی اقتدار منتقل کردیں گے۔ اگرچہ مذہبی جماعتیں سیاسی طور پر حاوی ہونے کی پوزیشن میں نہیں ہیں لیکن وہ کئی اور طریقوں سے ریاست کی سلامتی کے لیے خطرہ ہیں۔

اسلامائزیشن کا دباؤ

یہ دباؤ زیادہ تر براہ راست انتخابات میں مذہبی جماعتوں کی کامیابی کی بجائے بالواسطہ ہوتا ہے، جس میں یہ جماعتیں کسی بڑے سیاسی اتحاد میں شامل ہوکر اسلامائزیشن کے لیے دباؤ ڈالتی ہیں۔ ان کا یہ دباؤ عام طور پر ملک کے نسبتاً آزاد اور برداشت کے اصولوں پر مبنی نظام انصاف کے لیے خطرہ بنتا ہے۔ یہ نظام زیادہ تر برطانوی دور کے قوانین سے مل کر بنا ہے۔ ان کے اس دباؤ کا یہ خطرہ خاصا شدید ہے، کیوں کہ ملک کا قانونی

نظام خاصا سست، بدعنوان اور ناانصافی پر مبنی ہے جو ملک کے غریب اور نچلے طبقے کو کوئی رعایت نہیں دیتا۔ قانونی نظام کے مسائل سے واقف بے بس شہریوں کے لیے شرعی قوانین خاصا پُرکشش متبادل نظام ہے۔

اتحادی جماعتوں میں شمولیت سے فائدہ اٹھانے والی مذہبی جماعتیں درج ذیل اقدامات پر زور دیتی ہیں:

- ☆ شرعی عدالتوں کے دائرہ کار میں اضافہ، خصوصاً فیملی لاز اور وراثتی قوانین کے ضمن میں۔
- ☆ شرعی تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے بینکنگ قوانین میں معمولی تبدیلیاں۔
- ☆ خواتین کے حقوق اور معاشرتی منظر پر ان کی موجودگی کے بارے میں قوانین میں تبدیلیاں۔
- ☆ پرہیزگاری اور مذہبی رسوم ورواج کے مظاہروں میں اضافہ۔
- ☆ مذہبی اقلیتوں مثلاً احمدیوں، عیسائیوں اور کسی حد تک شیعہ فرقے سے متعلق قوانین میں تبدیلیاں کر کے ان لوگوں کو مزید کمزور بنانا۔

توہین رسالت کے قانون کی منسوخی میں مزید تاخیر

اوپر دیے گئے آخری نکتے کی مزید وضاحت کی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ عوام میں دائیں بازو کے رجحانات میں اضافے کے سبب اقلیتوں خصوصاً احمدیوں، عیسائیوں، سکھوں اور ہندوؤں پر خاصا برا اثر پڑا ہے۔ احمدی کئی دہائیوں سے سرکاری طور پر امتیازی سلوک کا شکار ہیں، ان کے خلاف بدسلوکی کا آغاز عام طور پر مذہبی جماعتوں کی جانب سے ہوتا ہے اور پھر یہ رویہ اقلیتوں کے خلاف سرکاری طور پر امتیازی سلوک کی رہنمائی کرنے لگتا ہے۔ عیسائی اقلیت بھی حال ہی میں تشدد کا نشانہ بنی ہے۔ ایسے واقعات خاص طور پر صوبہ پنجاب میں زیادہ ہوئے ہیں۔ عیسائیوں کو متعدد بار توہین رسالت کے قانون کے تحت متشدد گروہوں کے حملوں اور الزامات کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ اس قانون کو کمزور طبقوں کے خلاف سیاسی ہتھیار کے طور پر بآسانی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اگست ۲۰۰۹ء میں پنجاب کے شہر گوجرہ میں عیسائی اقلیت کے قتل عام کے واقعہ کے بعد اس قانون میں تبدیلی اور اقلیتوں کو تحفظ فراہم کرنے کے مطالبات سامنے آئے ہیں، لیکن ایسی تمام کوششوں کو مذہبی جماعتوں اور مسلم لیگ (ن) کی سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ اگر ملک کی رائے عامہ میں قدامت پسندی اور قوم پرستی کے رجحانات مسلسل بڑھتے رہے تو اس بات کا واضح امکان ہے کہ ملک میں اقلیتوں کی جانب عدم برداشت میں مزید اضافہ ہو جائے گا۔

مذہبی گروپوں کو برداشت کرنے کا دباؤ

مذہبی یا اسلامی گروپوں کو روکنے اور ان پر کنٹرول حاصل کرنے کی راہ میں ایک اہم رکاوٹ یہ ہے کہ

مذہبی جماعتیں مدرسوں سے لے کر طالبان تک کسی بھی ایسے گروپ یا تنظیم کے خلاف فوجی یا پولیس کارروائی کی شدت سے مخالفت کرتی ہیں جس کا مذہب سے کوئی بھی تعلق ہو۔مخلوط حکومتوں میں مذہبی جماعتوں کی موجودگی کے سبب ریاست اور حکومت پر مسلسل یہ دباؤ رہتا ہے کہ وہ ایسے مذہبی گروہوں اور اسلامی تنظیموں کو کام کرنے کے زیادہ سے زیادہ موقع فراہم کرے جو نہ صرف ریاست کی رٹ اور اتھارٹی کو مسلسل چیلنج کرتے اور مجرمانہ سرگرمیوں میں ملوث ہوتے ہیں بلکہ انصاف کا اپنا نظام نافذ کرنے اور قدامت پسند منفی روایات نافذ کرنے پر بھی اصرار کرتے ہیں۔امریکی نقطۂ نظر سے بھی ملک میں اسلامی جماعتوں کا یہ اثر ورسوخ بہت سی مشکلات کا سبب بن سکتا ہے اور اس سے ملک کی فوجی و بیوروکریٹک قیادت کو ان گروپوں کے خلاف فیصلہ کن کارروائی میں مشکل پیش آتی ہے جو علاقائی مثلاً کشمیر اور عالمی جہادی پس منظر میں کام کرتے ہیں۔

امریکی تعاون کو مسترد کرنے کا دباؤ

مذہبی جماعتوں کے بڑھتے ہوئے اثر ورسوخ کے سبب رائے عامہ کے اس مقبول نعرے کو بہت ہوا ملتی ہے کہ پاک امریکہ تعلقات ختم کر دیے جائیں۔مذہبی جماعتیں امریکہ کی مخالفت پر مبنی بیانات عام طور پر اپنی سیاسی پوزیشن بہتر بنانے کے لیے دیتی ہیں،لیکن یہ رویہ لامحدود مدت تک اپنایا نہیں جا سکتا،کیوں کہ اگر مذہبی گروہوں کی تلخی کے سبب امریکہ یہاں سے چلا جاتا ہے تو حالات زیادہ خراب ہو سکتے ہیں۔اگرچہ اس بات کا زیادہ امکان نہیں لیکن اگر ایک ممکنہ صورت میں ہندوستان اور افغانستان مل کر پاکستان کے خلاف کارروائی کرتے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں امریکہ کی ہمدردیاں بھی پاکستان کے ساتھ نہیں ہوں گی۔تاہم جس بات کا زیادہ امکان ہے،وہ یہ ہے مذہبی جماعتوں کے آپسی تعاون اور حکومت پر ان کے دباؤ میں اضافہ ہوگا کہ امریکہ کے ساتھ تعاون کا خاتمہ کیا جائے۔آئندہ وقت میں یہی رجحان نظر آ رہا ہے۔

بنیاد پرست گروہوں کا خطرہ

(عوامی شکایات کی شنوائی) پاکستانی ریاست کو قدامت پسند گروہوں سے اس نوعیت کے خطرے کا سامنا نہیں ہے جیسے خطرے کا سامنا مغربی ممالک کو القاعدہ کی جانب سے ہے۔پاکستان کو حقیقی خطرہ کسی بیرونی قوت کی جانب سے انتشار کی بجائے مذہبی سیاسی جماعتوں کے بڑھتے ہوئے اثر ورسوخ کے باعث ہے۔یہ مذہبی سیاسی جماعتیں ریاست سے ناخوش ہیں اور ان کی وجہ سے پاکستان بتدریج امریکہ اور برطانیہ کے مفادات سے لاتعلقی اختیار کر رہا ہے،اور پاکستانی حکومت میں عوامی طور پر مغربی ممالک کے ساتھ کام کرنے کی گنجائش کم ہو رہی ہے۔

ان قدامت پسند گروپوں میں وہ گروپ زیادہ مشکلات پیدا کر رہے ہیں جو بظاہر عوامی مشکلات کے

خاتمے کے لیے سیاسی عمل کا حصہ بنے ہوئے ہیں۔ مقامی حکومت اور سرکاری اداروں کی کارکردگی میں مسلسل تنزلی کے سبب ایسی تنظیموں کے لیے راستہ مزید ہموار ہوجاتا ہے اور وہ اس طریقے سے ریاست کے سامنے عوام کی نمائندگی کرنا شروع کردیتے ہیں۔ ان کا یہ بڑھتا ہوا اثر ورسوخ آہستہ آہستہ انھیں بڑے شہروں اور میڈیا کے اہم لوگوں تک بھی رسائی فراہم کردیتا ہے۔

مذہبی گروپوں کی مضبوطی کا خطرہ

پاکستان میں مذہبی اسلامی گروپوں کے مضبوط ہونے کا کافی خطرہ ہے۔ صوبہ سرحد میں طالبان کا اتحاد جسے تحریک طالبان پاکستان (TTP) کہا جاتا ہے، وہ پاکستان، امریکہ اور برطانیہ کے لیے خاصی مشکلات پیدا کررہے ہیں۔ پاکستانی علاقوں میں موجود ان طالبان نے ان مختلف علاقوں میں مشترکہ کارروائیاں کرکے اپنی طاقت کا مظاہرہ کیا ہے۔

منتشر اور آزاد اسلامی گروپوں کا خطرہ

مختلف مذہبی تنظیموں میں ہونے والی ٹوٹ پھوٹ کے نتیجے میں بننے والے مقامی اتحادوں سے بھی پاکستان کو متعدد خطرات کا سامنا ہے۔ نئے نئے گروپوں کی وجہ سے ریاست کے لیے فیصلہ کرنا مشکل ہوجاتا ہے کہ کون سا گروپ مذاکرات کے لیے قابل اعتبار ہے، نیز یہ کہ ریاست اپنی قوت کو ان گروہوں کے خلاف کس طرح موثر انداز میں استعمال کرے۔ اگر ریاست کسی ایک دھڑے کے ساتھ بات چیت میں کچھ امور طے کرلیتی ہے تو یہ فائدہ اس تنظیم کے کسی اور خفیہ یا زیرزمین دھڑے کے سبب ضائع ہوجاتا ہے۔

ان گروہوں کی ٹوٹ پھوٹ کا ایک اور نقصان یہ ہوتا ہے کہ اس سے ان انتہا پسند دھڑوں کو فسادات یا امن وامان سے محروم کسی متاثرہ علاقے میں اکٹھے ہونے کا موقع مل جاتا ہے۔ ۲۰۰۸ء اور ۲۰۰۹ء میں صوبہ سرحد کے متعدد علاقے ایسے لوگوں کی پناہ گاہ بن گئے اور وہ مختلف علاقوں سے وہاں اکٹھے ہوگئے۔ ان میں مندرجہ ذیل گروپ اہم ہیں:

- ☆ کشمیر سے تعلق رکھنے والے سابقہ اور موجودہ پنجابی گروپ۔
- ☆ شیعہ فرقے کے خلاف کام کرنے والی فرقہ پرست تنظیمیں۔
- ☆ القاعدہ سے تعلق رکھنے والے عرب اور چیچن باشندے۔
- ☆ مقامی قبیلوں سے تعلق رکھنے والے طالبان کمانڈر۔
- ☆ مختلف مذہبی جماعتوں مثلاً جماعت اسلامی کی خدمت خلق کی تنظیمیں۔

حکومت کو ریاست کے خلاف کام کرنے والی ان الگ الگ تنظیموں کے ساتھ معاملات طے کرنے میں

سخت مشکلات کا سامنا ہے، اور آئندہ تین برسوں میں اس نوعیت کے فری اسٹائل اور تاجرانہ رجحانات میں کمی کا بھی کوئی امکان نہیں ہے۔

قابل غور امور

سب سے پہلی اہم بات غیر سیاسی مذہبی تنظیموں کا حیرت انگیز طور پر مہربان اور اچھا رویہ ہے۔ تبلیغی جماعت کی مثال دیکھیے۔ ۱۹۲۱ء میں ہندوستان سے تعلق رکھنے والی دیوبندی مکتب فکر کی یہ جماعت کثیر ملکی روابط رکھتی ہے۔ تبلیغی جماعت کے بارے میں عام تاثر یہ ہے کہ یہ لوگ غیر سیاسی طور پر مذہب، مذہبی رسم ورواج اور نیکی کا درس دیتے ہیں۔ لیکن یہ جماعت اپنے عظیم الشان جلسوں میں سیاسی مقاصد رکھنے والے مختلف مذہبی گروپوں کی میزبانی کرتی ہے اور یوں انھیں بالواسطہ طور پر فائدہ پہنچاتی ہے۔ لاہور کے نواح میں رائے ونڈ کے مقام پر ان کے سالانہ اجتماع میں ان کے لاکھوں معتقد شرکت کرتے ہیں اور تجزیہ نگاروں کو شبہ ہے کہ اس تنظیم کے بین الاقوامی مشنری نیٹ ورک میں اکثر ایسے انتہا پسند گروپ شامل ہوجاتے ہیں جو اسلامی دنیا میں اس کے نام سے فائدہ اٹھا کر اپنے مقاصد حاصل کرتے ہیں۔ تبلیغی جماعت اور دیوبندی فرقے کی تنظیموں نے اپنے جلسوں میں کئی بار مسلح گروپوں کو رکنیت سازی کرنے کی اجازت دی ہے۔ اس جماعت نے پاکستان، ہندوستان، بنگلہ دیش اور خلیجی ریاستوں کی اسلامی تنظیموں کے باہمی روابط بڑھانے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔

ملک کے اندر بھی اس جماعت کا کردار خاصا اہم ہے۔ تبلیغی جماعت نے ملک کی مڈل کلاس میں اپنے غیر سیاسی اسلامی فلسفے کو کامیابی سے پیش کیا ہے۔ اگرچہ ملک کے سیکولر طبقے اسے زیادہ اہمیت نہیں دیتے لیکن مڈل کلاس پروفیشنل اور سرکاری وفوجی افسروں میں اس کا خاصا احترام کیا جاتا ہے۔

۲۰۰۹ء کے اوائل میں تبلیغی جماعت سے متعلق ایک اچھی خبر سامنے آئی، جب انھوں نے طالبان کے خلاف بندوق کے زور پر شریعت نافذ کرنے کے خلاف بیان جاری کیا، حالاں کہ وہ عام طور پر سیاسی بیانات سے گریز کرتے ہیں۔ لیکن بڑے شہروں میں طالبان کے پھیلاؤ نے تبلیغی جماعت کو واضح پریشانی میں مبتلا کردیا۔ اس بات کا جائزہ بہت ضروری ہے کہ تبلیغی جماعت اور اس جیسے دیگر گروہ القاعدہ اور طالبان کے لیے کیا رویہ اختیار کرتے ہیں۔ کیوں کہ یہ جماعت رائے عامہ کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔ خاص طور پر مذہبی فرائض کی ادائیگی اور متشدد رویوں کے درمیان فیصلہ نہ کرپانے والے لوگوں کے لیے اس جماعت کی بہت اہمیت ہے۔ ایک اور قابل ذکر بات یہ ہے کہ تبلیغی جماعت سے تعلق رکھنے والے دیوبندی فرقے کے افراد نے پاکستان میں ہونے والے حالیہ خودکش دھماکوں کے خلاف کوئی بیان نہیں دیا لیکن ہندوستان کے دیوبندی فرقے کی جانب سے اس کی مخالفت کی گئی ہے۔

دوسری اہم اور قابل غور بات تشدد پسندوں اور غیر سیاسی مذہبی گروپوں کا انتہا پسندی (حماس کے انداز)

کی جانب مسلسل متوجہ ہونا ہے۔

غیر سیاسی مذہبی گروہوں مثلاً اسلامی ویلفیئر ٹرسٹ، تعلیمی اداروں اور خالصتاً دینی تحریکوں کے پاس ریاست مخالف قدامت پسند گروپوں کے ساتھ تعلق قائم کرنے کی کئی اہم وجوہات ہیں۔ ۲۰۰۷ء میں اسلام آباد کی لال مسجد پر شدت پسندوں کا قبضہ ایسی ہی ایک مثال ہے، جس میں بظاہر ایک غیر سیاسی ادارے یعنی لال مسجد اور ملحقہ مدرسے سے وابستہ افراد جیش محمد اور لشکر جھنگوی جیسے ریاست مخالف عناصر کے ساتھ مل گئے تھے۔

جس طرح غیر سیاسی تنظیمیں شدت پسندوں کے ساتھ رابطے کر رہی ہیں، اسی طرح خود شدت پسند بھی فلاحی و تعلیمی ادارے بنانے میں مصروف ہیں؛ یعنی تنظیم کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا جائے کہ ایک حصہ شدت پسند کارروائیوں میں مصروف ہو اور دوسرا عوامی خدمت کر رہا ہو تو اس سے تنظیم کو فائدہ پہنچتا ہے اور یہ فلاحی کام ان تنظیموں کے لیے نہ صرف عوامی حمایت حاصل کرنے کا ذریعہ بنتے ہیں بلکہ ریاست کے لیے ان گروپوں کا مکمل خاتمہ بھی مشکل ہو جاتا ہے۔ ان تنظیموں کے یہ ذیلی ادارے ان کے لیے اپنے مقاصد کے حصول کا ذریعہ بن جاتے ہیں۔

آئندہ چند برسوں میں یہ سوال بھی اٹھے گا کہ کیا پاکستانی طالبان شرعی عدالتوں کے ذریعے عوام کو انصاف کی فراہمی اور لوگوں کو متاثر کرنے والے دیگر کام اور خدمات فراہم کر رہے ہوں گے اور کیا سوات جیسے علاقوں میں فوجی آپریشن کے خاتمے کے بعد ایسے گروپ اپنی فلاحی سرگرمیوں کے ذریعے اپنی موجودگی برقرار رکھ پائیں گے۔

تیسری اہم اور قابل غور بات یہ ہے کہ رائے عامہ حکومت اور فوج کے ساتھ ہوگی یا وہ طالبان کی حمایت کرے گی؟ ۲۰۰۹ء کے موسم بہار میں پاکستانی رائے عامہ میں ایک حیرت انگیز تبدیلی دیکھنے میں آئی اور عوام شدت پسندی کے مسئلے کے حل کے لیے حکومت کے حق میں ہو گئے، یہ تبدیلی اسلام آباد سے ساٹھ میل کے فاصلے پر واقع ضلع بونیر میں طالبان کی کارروائیوں اور پنجاب میں ہونے والے خودکش حملوں کی وجہ سے ممکن ہوئی۔ حتیٰ کہ نواز شریف کی قیادت میں کام کرنے والی مسلم لیگ (ن) نے بھی شدت پسندی کے خلاف حکومت کی پالیسی کے حق میں بیانات دیے۔ اگرچہ حکومت کے پاس شدت پسندوں کے خلاف پالیسیاں بنانے کے لیے رائے عامہ میں تبدیلی ہی سب سے بڑی وجہ نہیں تھی، تاہم اس سے سویلین حکومت کو مشکل فیصلے کرنے میں آسانی ہو جاتی ہے۔

چوتھی اہم بات مذہبی گروپوں کی جانب سے قوانین کو اپنے حق میں استعمال کرنا ہے۔ اگر موجودہ لبرل حکومت اقلیتوں اور خواتین کے بارے میں قوانین میں اصلاحات کا فیصلہ کرتی ہے تو اسے مذہبی سیاسی جماعتوں اور اسلامی گروپوں کی جانب سے سخت ردعمل کا سامنا کرنا پڑے گا۔ ایسی صورت میں وہ نہ صرف موجودہ نام نہاد اسلامی قوانین کا سہارا لیں گے بلکہ اقلیتوں کو حاصل موجود آزادی کو بھی نشانہ بنائیں گے۔ مذہبی گروپوں کی یہ

طاقت اس وقت ریاستی بیوروکریسی کے رویے پر بھی اثر انداز ہوتی ہے جب وہ ان تنظیموں کی جانب سے انصاف فراہم کرنے کے لیے کیے گئے تشدد کے واقعات کا نوٹس لیتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ گروپ پاکستان کے مغربی ممالک خصوصاً امریکہ کے ساتھ تعلقات کے بارے میں رائے عامہ کی تشکیل میں بھی اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ اگرچہ ملکی آئین اور سیاست میں ان تنظیموں کے اثر ورسوخ کو کم کرنے کے طریقے وضع کیے گئے لیکن ان کے زیر اثر سیاسی وسماجی ضابطے ریاست کو بتدریج ایک نسبتاً مذہبی ریاست میں تبدیل کردیتے ہیں۔ دراصل یہ تبدیلی ملک کی طاقتور فوجی بیوروکریسی کے مفادات کو پورا کرتی ہے، کیوں کہ ملک کو ایک مذہبی شناخت دینا ان کی ایک مستقل ضرورت ہے۔

مختصراً یہ کہ اگرچہ پاکستان میں قدامت پسند اسلام ایک کامیاب سیاسی قوت کے طور پر کامیاب نہیں ہوسکتا جو ملک کی فوجی طاقت کو چیلنج کرسکے تاہم اس میں اتنی گنجائش ضرور موجود ہے کہ ماضی کی طرح موجودہ مذہبی سیاسی جماعتیں اور دیگر اسلامی گروپ ملک میں نام نہاد اسلامی قدروں کے نفاذ میں اضافہ کرسکیں۔ اس نوعیت کی اصلاحات کے نفاذ کے لیے ریاست پر دباؤ ڈالنے کے لیے گاہے بہ گاہے تشدد کا حربہ بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ تاہم اس بات کے امکانات بہت زیادہ ہیں کہ ملک میں موجود مذہبی گروپوں میں مزید ٹوٹ پھوٹ ہوگی اور ان کے تجارتی (لین دین) مقاصد میں اضافہ ہوگا۔ قوانین وضابطوں سے آزاد ایسے مذہبی گروہوں کے سامنے آنے سے ریاست کے لیے ان پر قابو پانا سخت مشکل ہوگا، کیوں کہ وہ نہ تو کسی بڑی مذہبی جماعت یا مدرسے سے تعلق رکھتے ہوں گے اور نہ ہی کسی قانون پر چلنے پر آمادہ ہوں گے۔

[بشکریہ 'پاکستان: مستقبل کے امکانات'، مشعل بکس، لاہور، ۲۰۱۴ء]

توہین رسالت اور ہمارا ردعمل

حسن عبدالسمیع

توہین رسالت کی سزا بطور حد سزائے موت، کتاب وسنت اور سنت خلفائے راشدین وائمہ مطہرین، اجتہادائمہ فقہ اور علمائے امت کی متفقہ رائے کی رو سے ثابت ہے لیکن کچھ فقہی اختلاف بھی ہیں۔ امام ابن تیمیہؒ اور قاضی عیاضؒ نے اپنی معرکۃ آرا تصانیف 'الصارم المسلول علی شاتم الرسولؐ' اور 'کتاب الشفا' میں توہین رسالت کی سزا کے متعلق قرآنی آیات، احادیث مبارکہ اور اقوال صحابہؓ وائمہ کرام کو نہایت تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے فتویٰ دیا ہے کہ شاتم الرسولؐ واجب قتل ہے اور اس کی توبہ اور معافی قابل قبول نہیں۔ امام مالکؒ کا قول ہے کہ ''حضورؐ اکرم کی شان میں گستاخی کرنے والے کی گردن اُڑادی جائے۔'' حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ایک یہودی عورت حضورا کرمؐ کو گالیاں دیا کرتی تھی۔ ایک شخص نے ہمیشہ کے لیے اس کا منہ بند کر دیا، تو حضورا کرمؐ نے اس کا خون باطل قرار دیا۔ (سنن ابوداود)

لیکن اس کے برخلاف ایک دوسرا گروہ قرآن سے نظیر پیش کرتا ہے۔

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي شِيَعِ الْأَوَّلِينَ-وَمَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُواْ بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ

[اے محمد، ہم تم سے پہلے بہت سی گزری ہوئی قوموں میں رسول بھیج چکے ہیں۔ کبھی بھی ایسا نہیں ہوا کہ ان کے پاس کوئی رسول آیا ہو اور انہوں نے اس کا مذاق نہ اڑایا ہو۔] (الحجر ۱۰-۱۱)

قرآن جب انبیا کے مخالفین کا ذکر کرتا ہے تو ساتھ ساتھ ان کی طرف سے کی گئی توہین وتنقیص کو بھی بعض اوقات مورد بحث بناتا ہے۔ اس سب کے ہوتے ہوئے پورے قران میں ان توہین کرنے والے مخالفین کو قتل کرنے کا کہیں پر بھی ذکر نہیں ہے۔ قرآن میں ہی حکم ہے کہ:

وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللّهِ يُكَفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلاَ تَقْعُدُواْ مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُواْ فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذاً مِّثْلُهُمْ

[اور بے شک اللہ تم پر کتاب اتار چکا کہ جب تم اللہ کی آیتوں کو سنو کہ ان کا انکار کیا جاتا اور ان کا

تمسخر اڑایا جاتا ہے تو ان لوگوں کے ساتھ نہ بیٹھو جب تک وہ اور باتوں میں مشغول نہ ہو جائیں ورنہ تم بھی انھیں جیسے ہو۔] (سورہ النسا: ۱۴۰)

اتفاق اور اختلاف کا یہ کافی طویل باب ہے جو مختلف فقہی دلائل اور براہین سے مزین ہے، فی الحال ہمارا موضوع یہ نہیں ہے، بلکہ ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ عالمی اور ملکی صورت حال اس ضمن میں کن مسائل سے دو چار ہے۔ مثلاً ایران کے روحانی پیشوا آیت اللہ خمینی نے ۱۹۸۹ء میں سلمان رشدی کے قتل کا فتویٰ جاری کر کے اس معاملہ کو مغرب اور مسلمان ملکوں کے درمیان بنیادی تنازعہ کی حیثیت دلوا دی تھی۔ اگر چہ سب ملکوں کے عام مسلمانوں نے آیت اللہ خمینی کے فتویٰ کو درست مانتے ہوئے سلمان رشدی کے خلاف مقدمہ چلانے اور اسے موت کی سزا دینے کے مطالبہ کی حمایت کی لیکن کسی دوسرے مسلمان ملک نے اس سوال پر خمینی کے فتویٰ کی تائید نہیں کی تھی۔ علمائے دین بھی اس معاملہ پر کسی غیر ملکی شہری کے خلاف موت کا فتویٰ جاری کرنے کے سوال پر متفق نہیں ہو سکے تھے۔ دوسری طرف مغربی ممالک کی حکومتوں نے مسلمان ملکوں کے علاوہ اپنے ملکوں میں آباد مسلمانوں کے ذبردست احتجاج کے باوجود یہ مؤقف برقرار رکھا کہ آزادی رائے کا اصول مغربی جمہوریت میں بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ مغربی ملکوں کے سیاست دان اور دانشور یکساں طور سے مسلمانوں کے جذبات اور توہین آمیز اظہار کے بارے میں گفتگو کے دوران یہ واضح کرتے رہے ہیں کہ مسلمان گردن پر تلوار رکھ کر اس معاملہ اپنی رائے نہیں منوا سکتے۔ ان ملکوں کا مؤقف رہا ہے آزادی اظہار اور حرمت رسول کے بارے میں مسلمانوں کے جذبات پر بحث اسی صورت میں کسی حتمی نتیجہ تک پہنچ سکتی ہے اگر ایران اپنا فتویٰ واپس لے۔

۲۰۰۵ء میں ڈنمارک کے اخبار 'ای لاند پوستن' نے رسول پاکؐ کے چند کارٹون شائع کر کے سلمان رشدی کے ناول سے شروع ہونے والی بحث کو ایک نیا رخ دیا۔ مسلمانوں میں ایک بار پھر اشتعال پھیلا اور اس موقع پر بعض مسلمان ملکوں نے ڈنمارک کی مصنوعات کا بائیکاٹ کرنے کا عارضی فیصلہ بھی کیا، لیکن ڈنمارک کی حکومت نے اس معاملہ میں مداخلت سے انکار کر دیا۔ ڈنمارک کا مؤقف رہا ہے کہ حکومت کسی اخبار کی ادارتی پالیسی میں مداخلت نہیں کر سکتی۔ مسلمانوں کا احتجاج بڑھنے اور یورپ کے مختلف ملکوں میں پُرتشدد احتجاج کے بعد یورپ کے متعدد اخبارات نے بھی ان کارٹونوں کو شائع کر کے 'ای لاند پوستن' کے ساتھ اظہار یک جہتی کرنا ضروری سمجھا۔ ان دونوں واقعات کے بعد شروع ہونے والے مباحث اب تک جاری ہیں اور یورپ و امریکہ میں امیگریشن کے بارے میں رائے عامہ تبدیل ہونے کے بعد شروع ہونے والے قوم پرستانہ مباحث میں اس موضوع کو بھی شامل کر لیا جاتا ہے۔

جہاں تک پاکستان کی بات ہے تو مسلمان قیام پاکستان سے پہلے سے 'قانون توہین رسالت' کا مطالبہ کرتے آئے ہیں۔ اس دیرینہ مطالبہ پر کب کب قانون سازی ہوئی اور کہاں تک مسلمانوں کو تسلی ہوئی یا نہیں ہوئی؛ اس بارے میں محمد عطا اللہ صدیقی مرحوم کا ایک مضمون ادارہ 'محدث' کے لیے لکھا گیا، جو پڑھنے کے لائق

ہے۔اس کا عنوان ہے ؛' قانون توہین رسالت اور عاصمہ جہانگیر کا کردار۔' محمد عطا اللہ صدیقی کے بقول تعزیرات ہند۱۸۶۰ء کی 'دفعہ ۲۹۵' کی رو سے کسی بھی جماعت کی عبادت گاہ کی تذلیل کے مرتکب افراد کو دو سال تک قید کی سزا دی جاسکتی تھی۔ اس دفعہ میں کسی جماعت کے مذہبی جذبات واعتقادات اور بانیان مذہب کی توہین کے متعلق وضاحت کے ساتھ ذکر موجود نہیں تھا۔ اس ابہام سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مذہبی جذبات کو مجروح کرنے والے اور بانیان مذاہب کی توہین کے مرتکب افراد قانونی موشگافیوں کی بنا پر عدالتوں سے بری ہوجاتے تھے۔ ۱۹۲۷ء میں بدبخت ہندو ناشر راج پال کی طرف سے 'رنگیلا رسول' کے عنوان سے نہایت گھٹیا، توہین آمیز اور بے حد دل آزار کتاب کی اشاعت پر برصغیر پاک وہند کے مسلمانوں نے شدید احتجاج کیا تو راج پال کی اس گستاخانہ جسارت کے خلاف ردعمل کے نتیجے میں حکومت ہند نے تعزیرات ہند کی 'دفعہ ۲۹۵' میں '۲۹۵الف' کا اضافہ کیا، جس کی رو سے کسی جماعت کے مذہب یا مذہبی جذبات کی بے حرمتی (تحریری یا زبانی) کے مرتکب مجرموں کے لیے دو سال تک کی سزا مقرر کی گئی۔ اس ترمیم یا اضافی دفعہ میں بھی پیغمبرؐ اسلام کی توہین کے مرتکب افراد کے لیے سزائے موت کو قانون کا حصہ بنانے کے دیرینہ مطالبے کو منظور نہ کیا گیا۔ قیامِ پاکستان کے بعد بھی یہی قانون برقرار رہا۔ ۱۹۲۷ء کی بات ہے، دریدہ دہن، بدبخت متعصب ہندو راج پال جس نے حضورؐ اکرم کے متعلق مذکورہ بالا بے حد اہانت آمیز کتاب شائع کی تھی، اسے لاہور کے ایڈیشنل ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ نے فرقہ وارانہ منافرت پھیلانے کے جرم میں چھ ماہ قید کی سزا دی۔ اس کے خلاف لاہور ہائی کورٹ میں اپیل دائر کی گئی۔ لاہور ہائی کورٹ کے جسٹس کنور دلیپ سنگھ نے راج پال ملزم کو بری کرتے ہوئے تحریر کیا کہ ''کتاب کی عبارت کتنی ہی ناخوشگوار کیوں نہ ہو، اس سے بہرحال کسی قانون کی خلاف ورزی نہیں ہوتی۔'' اس فیصلہ نے مسلمانوں کی آتش غضب کو اور بھڑکا دیا۔

مسلمانان پاکستان ان گستاخانہ جسارتوں اور توہین رسالت کے واقعات کے خلاف سراپا احتجاج اور دل گرفتہ تھے۔ ان کی طرف سے پرزور مطالبہ کیا جارہا تھا کہ تعزیرات ہند میں 'توہینِ رسالت' کی سزا کی دفعہ بھی شامل کی جائے۔ مسلمانوں کے بڑھتے ہوئے احتجاج کے پیش نظر برطانوی حکومت نے قانون سازی پر آمادگی ظاہر کی۔ ۱۹۲۷ء میں مولانا محمد علی جوہر کی تحریک پر مسلمان اراکین مرکزی قانون ساز اسمبلی کی تائید سے تعزیرات ہند میں دفعہ '۲۹۵-الف' کا اضافہ کیا گیا، جس کی رو سے مذہب یا مذہبی عقائد کی توہین کی سزا دو سال مقرر کی گئی۔ (ناموس رسول: صفحہ ۴۱۳) اس دفعہ میں بھی واضح طور پر بانیان مذہب کی توہین کی بات شامل نہیں تھی۔ مسلمانوں نے اس پر عدمِ اطمینان کا اظہار کیا، کیوں کہ ان کے نزدیک توہین رسالت ناقابل معافی جرم ہے، جس کی سزا صرف موت ہے! ۱۹۴۷ء میں اسلام کے نام پر پاکستان قائم ہوا لیکن کتاب وسنت کی روشنی میں توہین رسالت کے متعلق کسی قسم کی قانون سازی نہ کی گئی۔ بالآخر ۱۷مئی ۱۹۸۶ء کو خواتین محاذ عمل کے سیمینار منعقدہ اسلام آباد میں عاصمہ جہانگیر ایڈووکیٹ کی طرف سے حضور اکرمؐ کی شان مبارکہ میں نازیبا الفاظ کے

استعمال نے مسلمانوں کے برانگیختہ جذبات کوشعلہ جوالہ کا روپ عطا کردیا۔تحفظ ناموس رسالت کی تحریک نے ایک دفعہ پھرزور پکڑا۔ بالآخر ۱۹۸۶ء میں تعزیرات پاکستان کی دفعہ'۲۹۵-سی' کا اضافہ کیا گیا جس کے تحت حضرت محمدؐ کی توہین کے مرتکب مجرموں کے لیے سزائے موت یا عمر قید کی سزا مقرر کی گئی۔ عاصمہ جہانگیر نے اپنی تقریر میں حضرت محمدؐ کے لیے 'تعلیم سے نابلد' اور 'ان پڑھ' کے الفاظ استعمال کیے تھے۔ (جسارت، کراچی ۱۸مئی ۱۹۸۴ء)

توہین رسالت اسلامی مملکت پاکستان میں ایک انتہائی حساس معاملہ ہے۔ یہاں تک کہ غیر ثابت شدہ الزامات پر بھی ملزم کے ساتھ مار پیٹ اور تشدد کیا جاتا ہے۔ انسانی حقوق کی تنظیموں کے مطابق پاکستان میں توہین مذہب کے قوانین کا ناجائز استعمال کرتے ہوئے اسے معمولی انتقام حاصل کرنے کے لیے بھی بروئے کار لایا جاتا ہے۔

جب کسی پر توہین مذہب کا الزام لگا دیا جاتا ہے تو پھر کسی میں اتنی جرأت نہیں کہ وہ عدالت میں اس بات کو ثابت کر سکے کہ یہ الزام جھوٹا ہے۔ جنید حفیظ اپنے مخالفین کی طرف سے لگائے گئے توہین مذہب کے جھوٹے الزام میں کئی سالوں سے جیل کی سلاخوں کے پیچھے ہیں۔ آسیہ بی بی کی حمایت کرنے والے پنجاب کے گورنر سلمان تاثیر کو انھی کے محافظ ممتاز حسین قادری نے قتل کر دیا تھا۔ بعد میں ممتاز قادری کو اس جرم کی پاداش میں موت کی سزا دی گئی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ممتاز قادری کے جنازے میں پاکستان کے لاکھوں عوام نے شرکت کی۔

عالمی برادری کے مسلسل دباؤ کے سبب آسیہ بی بی کا معاملہ برسوں بعد نمٹا دیا گیا لیکن عدالت سے بے قصور بری کیے جانے کے باوجود انھیں اور ان کے اہل خانہ کو راتوں رات مغربی ملک منتقل کر دیا گیا، کیوں کہ حکومت بھی یہ حقیقت جانتی ہے کہ اگر توہین مذہب کا الزام جھوٹا ثابت ہو بھی جائے، تو ملزم کو شک کی نگاہ سے ہی دیکھا جاتا ہے۔ اسی لیے ایسے افراد کو ہمیشہ ایک انجانے خوف کا سامنا رہتا ہے، جس کے باعث وہ دوبارہ معاشرے کے پہلے جیسے رکن نہیں بن پاتے۔

بہاؤالدین ذکریا یونیورسٹی میں انگریزی کے استاد، جنید حفیظ پر بھی جماعت اسلامی سے تعلق رکھنے والے اساتذہ نے توہین مذہب کا الزام لگایا اور پولیس نے انھیں گرفتار کر لیا لیکن کئی سال گزرنے کے بعد بھی ان کے کیس کی نہ کوئی پیروی کرنے والا ہے اور نہ کوئی سننے والا۔ یاد رہے کہ پیروی کرنے والے ایک وکیل راشد رحمان کو قتل کر دیا گیا تھا۔

رمشا مسیح، جس پر ۲۰۱۲ء میں مسلمانوں کی مقدس کتاب کی آیات کی بے حرمتی کا الزام اس وقت عائد کیا گیا، جب وہ ابھی صرف تیرہ برس کی تھی۔ بھلا ہو پیپلز پارٹی کی حکومت کا، جس نے ذاتی دلچسپی لے کر کیس کی غیر جانبدارنہ تفتیش کرائی اور اس پر لگایا گیا الزام جھوٹا ثابت ہو گیا۔ بعد ازاں ذہنی طور پر معذور اس مسیحی بچی پر یہ

الزام تو جھوٹا ثابت ہوگیا تھا تاہم رمشا کے خاندان کے پاس پھر بھی گمنامی کی زندگی گزارنے یا بیرون ملک چلے جانے کے علاوہ کوئی اور راستہ نہیں بچا تھا۔ایسے واقعات کی فہرست اب طویل تر ہوتی جارہی ہے۔

ایسے الزامات کے بعد اگر کوئی ملک سے باہر بھی چلا جائے، تو بھی اس کی زندگی کو خطرہ برقرار رہتا ہے۔ اس سلسلے میں ایک واقعے کی مثال دی جاسکتی ہے کہ سیالکوٹ کے قریب فضل عباس نامی ایک شخص کو تین خواتین نے اس لیے قتل کر دیا کہ اس پر تیرہ سال قبل توہین مذہب کا الزام عائد کیا گیا تھا۔ عباس ۲۰۰۴ء میں گرفتاری سے بچنے کے لیے ملک سے فرار ہو گئے تھے۔ پولیس نے بتایا کہ عباس بلجیم سے واپس آ کر تحقیقات میں تعاون کر رہے تھے۔ عدالت نے انھیں ضمانت پر رہا بھی کیا ہوا تھا۔ تینوں ملزم خواتین نے بعدازاں اس قتل کی ذمہ داری قبول کرتے ہوئے کہا تھا کہ وہ عباس کو اس کی 'گستاخی کی سزا' دینا چاہتی تھیں۔

اسی طرح مردان یونیورسٹی کے طالب علم مشال خان کو بھی ایسے ہی ایک الزام کی وجہ سے یونیورسٹی کے احاطے میں بے دردی سے قتل کر دیا گیا تھا۔اور اس واقعہ سے کافی پہلے یعنی ۲۰۱۴ء میں مسیحی حاملہ خاتون شمع اور اس کے شوہر شہزاد کو توہین رسالت کے جھوٹے الزام (جو بعد میں ثابت بھی ہوگیا کہ یہ محض کاروبارانہ رقابت کے سبب ہوا تھا) پر مشتعل بھیڑ نے زندہ آگ کے بھٹے میں جھونک دیا، جب کہ ان کے بقیہ بچے اپنے گھر کے دروازوں کی دراڑوں سے اپنے والدین کی بےبس موت کو پھٹی ہوئی آنکھوں سے دیکھ رہے تھے۔

فہرست کافی طویل ہے۔اس مذہبی انتہا پسندی کے موضوع پر دو کتابوں کے خالق زاہد حسین کہتے ہیں، ''یہ (قانون) کچھ لوگوں کے ہاتھوں ایک آلہ بن چکا ہے، جو نہ صرف غیر مسلم افراد کے خلاف بلکہ ان مسلمانوں کے خلاف بھی استعمال کیا جا رہا ہے، جو ایسے افراد کے نظریات سے متفق نہیں ہیں۔''

'ہیومن رائٹس واچ' کے ایشین ڈائریکٹر بریڈ آدم نے وزیراعظم عمران خان کے نام ایک خط میں کہا تھا کہ پاکستان کی نئی حکومت کو ملک میں بنیادی انسانی حقوق کے معاملات کو اپنی ترجیح بنانا چاہئے۔ بریڈ آدم نے اپنے خط میں بتایا تھا کہ پاکستان میں 'آزادی اظہار، سول سوسائیٹی پر حملے، مذہب وعقیدہ کی آزادی، خواتین کے خلاف تشدد، تعلیم تک دسترس، سزائے موت کی معطلی اور دہشت گردی کی علت جیسے چیلنجز کا سامنا ہے'۔ شیریں مزاری نے اس خط کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ پاکستان کی حکومت اپنی عالمی ذمہ داریوں سے آگاہ ہے اور اسے لیکچر دینے کی بجائے ہیومن رائٹس واچ مقبوضہ کشمیر اور مغربی ممالک میں مسلمانوں کے ساتھ ہونے والی زیادتیوں کے خلاف کام کرے۔

انسانی حقوق کے بارے میں متعلقہ وزیر کا یہ سخت گیر مؤقف ملک کی صورت حال کے بارے میں عالمی اداروں کی رائے تبدیل نہیں کرتا بلکہ اس سے یہ عالمی نقطۂ نظر مضبوط ہوتا ہے کہ پاکستان میں بنیادی انسانی حقوق کی حفاظت کے لئے کام کی ضرورت محسوس نہیں کی جاتی۔ اس حوالے سے یہ ذکر کرنا بھی غیر مناسب نہیں ہوگا کہ پاکستان کا وزیراعظم جس وقت توہین مذہب کے معاملہ پر عالمی اداروں اور اسلامی ملکوں کو جھنجھوڑنے کی بات کر رہا

ہے، اسی وقت اقوام متحدہ کی ایک رپورٹ میں میانمار کے کمانڈر انچیف سمیت چھ جرنیلوں کو روہنگیا مسلمانوں کی نسل کشی کے ملزم قرار دیتے ہوئے ان کے خلاف انٹرنیشنل کریمینل کورٹ میں مقدمہ چلانے کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ پاکستان سمیت کسی مسلمان ملک نے اس رپورٹ کے بعد میانمار سے تعلقات پرنظر ثانی کا عندیہ نہیں دیا۔ اس کے برعکس پاکستان میں عید الاضحیٰ کے موقع پر ایک مذہبی تنظیم نے احمدیوں کی نگرانی کرنے کی مہم چلائی تھی تا کہ وہ قربانی دے کر خود کو مسلمان ظاہر نہ کرسکیں۔ اس دوران احمدی شہریوں اور عبادت گاہوں پر دو حملوں کی اطلاعات بھی موصول ہوئی ہیں۔

سید مجاہد علی اس مسئلہ کا حل درست پیش کرتے ہیں؛ ''پاکستان سمیت مسلمان ملکوں کو ضرور دنیا کو مسلمانوں کے جذبات سے آگاہ کرنے اور ان کا احترام کرنے پر مجبور کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔لیکن یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ یہ کوششیں اس وقت تک بارآور ہونے کا امکان نہیں ہے جب تک مسلمان خود اپنے ملکوں میں آباد اقلیتوں کی حفاظت کرنے اور ان کے عقائد، شعائر اور اکابرین کا احترام کرنے کا عملی مظاہرہ نہیں کرتے۔ اگر ہمارا عملی کردار ہمارے دعوے کی تصدیق نہیں کرے گا تو دنیا کے ممالک اور شہری بھی ہماری بات کی پرواہ نہیں کریں گے۔''

پاکستانی میڈیا کا اسلامائزیشن

خالد احمد

پاکستان میں ۱۹۴۸ء سے قرارداد مقاصد کے تحت اسلامی عمل کا آغاز ہوا۔اس کی انتہا جنرل ضیاء الحق کی فوجی آمریت کے دور حکمرانی (۱۹۷۹-۱۹۸۸ء) میں ہوئی، جب اس نے جبری طور پر اسلامی دفعات قوانین میں داخل کردیں۔ جنرل ضیا کے بعد ریاست نے واپس پہلی حالت میں جانے کی کوشش کی لیکن حکومتیں اتنی مضبوط نہیں تھیں کہ اس عمل کو ختم کردیا جاتا۔ دو مثالوں میں صدر نے منتخب حکومتوں کو آرٹیکل ۵۸ ٹو۔ بی کے تحت ختم کیا۔ان پر یہ الزام بھی تھا کہ حکومت نے اسلامائزیشن کے عمل کو روک دیا ہے یا نظرانداز کردیا ہے۔ ۱۹۹۵ء میں کامیاب فوجی حملے تحت ڈی اسلامائزیشن کا عمل ہوا جس کی بنیاد پر حملہ کیا گیا تھا۔ ۱۹۹۸ء کے بعد وزیراعظم نواز شریف نے پندرہویں ترمیم کے تحت اسلامائزیشن کو دوبارہ شروع لیکن وہ دوبارہ ناکام ہوئے۔

جنرل پرویز مشرف کے دور میں ڈی اسلامائزیشن کا عمل شروع ہوا۔ اس کے لیے بالواسطہ عالمی دباؤ بھی تھا۔ یہ سب کچھ اقوام متحدہ کی سکیورٹی کونسل کی قرارداد ۱۳۷۳ کے چارٹر کے ساتویں بات کے تحت ہوا۔ عام طور پر کسی بھی حکم کو کسی جبر اور تشدد کے تحت اسے عام حالت میں لایا اور ختم کیا جاسکتا ہے۔ عام طور پر قوانین ناقابل تبدیل ہوتے ہیں لیکن حکومت ان کے نفاذ کو کالعدم کردیتی ہے۔ ایک مخالف دعویٰ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ اگر کوئی پُرتشدد حکم معاشرے کو بدلنے کے مقصد کے تحت ہو اور اسے چند برس تک قائم رکھا جائے تو مطلوبہ معاشرہ اسے خود میں جذب کرلیتا ہے اور اس کے اثرات معاشرے میں سرایت کرجاتے ہیں۔ یوں عوام کی طرف سے اسلامائزیشن کا مطالبہ ناقابل تخفیف ہو جاتا ہے۔ پاکستان کے حوالے سے اظہار خیال اتنا شدید رہتا ہے جتنا جنرل ضیا کے دور میں تھا، کیوں کہ عوامی ذہن آمریت کی پوری دہائی میں سیکولر اظہار خیال سے ناآشنا ہو چکا ہے۔ جب ۲۰۰۰ء میں پرائیوٹ ٹی وی چینلز کھل گئے، اس وقت مالکان عوام کی طرف سے مذہبی پروگراموں کی طلب دیکھ کر ششدر رہ گئے۔

پاکستان میں ٹی وی پر مذہبی ابلاغ کا عمل مارکیٹ کا پیدا کردہ ہے اور یہ متشدد بنیاد پرستوں کی لذت کام

ودہن کا سبب بنتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ استخارہ ٹائپ اور جادوٹونے قسم کے پروگرام اوران پر اظہار خیال کو بھی تقویت ملی۔ جنرل ضیا کی آمریت میں ریاست کا صرف ایک ٹی وی تھا، جب کہ جنرل پرویز مشرف کے دور میں کئی پرائیوٹ ٹی وی چینلز تھے اوران پر مذہبی مباحث ہوتے تھے لیکن جنرل ضیا نے جو کچھ ایک ٹی وی چینل سے حاصل کیا، وہ کئی گنا زیادہ ہے۔ اسلام کے لیے اس بھاگ دوڑ نے ابتدائی جہادی مذہبی طبقے کو خوب امداد دی جو ریاست کے متوازی طاقت کا ایک مرکز بن چکے تھے۔ یونائیٹڈ نیشن کمیٹی نے ۱۳۷۳ کی قرارداد کے تحت دہشت گردی کی روک تھام کے لیے جن تنظیموں پر پابندیاں لگائی تھیں، وہ موجود رہیں اور پرائیوٹ اسلامائزیشن کے لیے اپنی قوتیں صرف کرتی رہیں۔ درحقیقت ۲۰۰۲ء میں جنرل پرویز مشرف نے ملحدانہ جذبات کے تحت جب یہ اعلان کیا کہ شہروں پر جہادی قابض ہو جائیں گے اور لوگوں کو زبردستی اسلامی بنانے پر مجبور کریں گے تو اس بات نے جہادی اور فرقہ پرستی مذہبی دھڑوں کو بہت حوصلہ دیا۔

۱۱ستمبر۲۰۰۱ء کو ٹی وی پر اظہار خیال بہت شدید اور سخت ہوگیا، کیوں کہ اس پروگرام کو ہراول دستہ کے طور پر لیا گیا۔ اس کے میزبان ایک مولوی تھے جو پرویز مشرف کی طرف سے امریکہ کی تابع فرمانی سے ڈرتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ پرویز مشرف نے متشدد مذہبی سرگرمیوں پر پابندی لگادی۔ یہ سب کچھ بعد میں ہوتا نظر آتا ہے، جب پرویز مشرف نے مدارس کے نصاب، جو نظریاتی باتوں سے بھرا ہوا تھا، اسے معتدل کرنے کی کوشش کی۔ اس کا مزید مرکب اسلامی عالم جہالت کی شکایت سے تیار کیا گیا جسے ۲۰۰۳ء میں امریکہ کے عراق پر حملے سے مزید تقویت ملی۔ چونکہ اس حملے کی پاکستانی معاشرے میں ہر سطح پر مخالفت ہوئی، ٹی وی نے اس اظہار خیال کو ایک نئی برتری کے ساتھ منعکس کیا۔ مقرر بھی نیا تھا۔ نئے ٹی وی چینلز کی ابتدا چونکہ پاکستان سے باہر ہوئی، اس لیے بعض دفعہ مغرب اور مغربی میڈیا کے خلاف خاص مقصد کے تحت بیانات کی ابتدا بھی ہوئی اور مذہبی مباحث میں واضح جھکاؤ بھی ظاہر کیا گیا جس سے پاکستان کی فضا میں تناؤ اور دشمنی کا ماحول پیدا ہوا اور بربریت پیدا ہوئی۔ نتیجتاً ایک دوسرے کو مخالف سمجھا جانے لگا اور دوسروں کے نقطہ نظر کو سمجھنے کے قابل نہ سمجھا گیا۔ ٹی وی نے پھر ایک اور قسم کے دکھ کا اظہار شروع کر دیا جس میں عالمی ناانصافی کے خلاف احتجاج بہت کم، جب کہ اسلامی حاکمیت کی نااہلی کا دکھ زیادہ تھا۔ جو کچھ ہو رہا تھا، اس سے کیبل ٹی وی نے بھی خوب فائدہ اٹھایا اور اپنا کمرشل ازم شروع کر دیا اور کئی چینل صرف ایک مولوی کے لیے مختص کر دیے۔ مثال کے طور پر چکوال کے اکرم اعوان، جو واضح طور پر مسلم افواج کے ساتھ کھڑے تھے، ڈاکٹر اسرار احمد جنھوں نے لاہور میں ایک تنظیم قائم کی، جن کا مقصد خلافت کا قیام تھا، انڈیا کے ذاکر نائیک جو دنیا کو بدلنے کی خواہش رکھتے تھے، ساؤتھ افریقہ کے مرحوم احمد دیدات، 'الہدیٰ' کی مس فرحت ہاشمی جو پیدائشی امیر خاتون ہیں، علامہ طاہر القادری جو لاہور کی مذہبی پارٹی کے بریلوی رہنما ہیں اور جن کی شہرت یورپ سے آگے تک ہے۔ آخری دو شخصیات کے بارے میں افواہ ہے کہ وہ پاکستان چھوڑ کر کینیڈا اور یورپ جا بسے ہیں جہاں وہ منفعت بخش تبلیغ میں مصروف

ہیں۔ پاکستان میں ان دونوں شخصیات کے اپنے اپنے ادارے کام کر رہے ہیں۔ ایک ٹی وی چینل نے تو ڈاکٹر اسرار احمد کو یہاں تک استعمال کیا کہ اسے یہ پیغام پھیلاتے سنا گیا کہ بہت جلد امام مہدی کا ظہور ہونے والا ہے جو بدی کی طاقتوں سے حتمی جنگ کر کے اسلام کو فتح یاب کرے گا۔ میڈیا نے معاشرے کے ذہن پر کتنے اثرات مرتب کیے، اس کا ثبوت یہ ہے کہ پاکستان کے ہر شہر سے کئی امام مہدی ظاہر ہوئے اور انھیں گرفتار کیا گیا۔

پرائیوٹ ٹی وی چینلز کی وجہ سے جنرل پرویز مشرف کا دور دراصل اثرات کے حوالے سے اسلامی دور تھا بہ نسبت ضیا کے دور کے۔ اصل میں اسلامی اظہار خیال کا لب ولہجہ بہت جارحانہ تھا۔ اگر چہ اس میں بگاڑ نہیں تھا اور سیکولر اور معتدل لوگوں کو آگے آ کر بات کرنے اور مقابلہ کرنے کی بھی آزادی تھی، تاہم اس سے تیز مزاجی اور غصہ پیدا ہوتا تھا اور نوجوان سامعین بڑھ کر دفاعی مورچے سنبھالتے اور مذہبی مبصرین کا دفاع شروع کر دیتے تھے۔ قرآن اور حدیث سے حوالہ نہ دے سکنے کی وجہ سے معتدل مبصرین امتحان میں مبتلا ہو جاتے تھے اور ان کا لہجہ معذرت خواہانہ ہوتا تھا، جب کہ ڈائس پر ان کے نقطۂ نظر کے خلاف خیالات کا ہجوم ہوتا تھا۔ سامعین ان بیرونی آراء سے متاثر نظر آتے جن کے ذریعے ٹی وی چینل بذات خود ایک نقطۂ نظر پیدا کرتے تھے۔ باجماعت نماز کا مظاہرہ جنرل ضیا کے دور میں اور ان کی موت کے بعد دیکھنے میں آیا لیکن مساجد کی صحیح حاکمیت اور تسلط پرویز مشرف کے دور میں نظر آیا۔ اصل میں یہ سب پرویز مشرف کی لبرل پالیسی بمقابلہ میڈیا کا کھیل تھا۔ سچی بات یہ ہے کہ خود کو جینوئن محسوس کرنے والے اور اپنی فکر میں راسخ لوگ سوچتے تھے کہ وہ آزادی کی فضا میں تبدیلی کا سبب بنے ہیں۔ دوسری طرف سیکولر سوچ رکھنے والے لوگ تھے، وہ خلائی اقدار کو پیش کرتے نظر آتے تھے، اس لیے ان کا لہجہ معذرت خواہانہ تھا۔

[بشکریہ 'پاکستانی میڈیا اور مذہبی مباحث'، مشعل بکس، لاہور، ۲۰۱۳ء]

تا بہ خاک کاشغر

برسوں پہلے جب 'گلوبلائزیشن' کی اصطلاح آئی تو ہمارے ارباب فکر بھی اس سے نا آشنا تھے مگر جب اس نے دنیا میں پھیلے ممالک اور اقوام کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تو کسی نے اسے بخوشی قبول کر لیا اور کوئی اپنی پہ بضد رہا۔جن ترقی پزیر ریاستوں کا مسئلہ آئیڈیالوجی نہیں تھا انھیں تو اس سے کوئی مسئلہ نہیں ہوا مگر جو ریاستیں اپنی الگ شناخت اور حیثیت رکھتی تھیں، ان کے لیے مسئلہ کھڑا ہو گیا جس کا بظاہر کوئی حل نہیں تھا کیوں کہ متبادل نظام کے لیے پہلے متبادل بیانیہ درکار ہوتا ہے۔اسلامی دنیا عالمگیریت کے اس نئے آشوب سے سب سے زیادہ متاثر ہوئی۔

عالمگیریت نے قومی ریاست کو کمزور کیا۔ایک طرف سرمایے نے عالمی قوتوں کو مجبور کیا کہ وہ اپنی حکمت عملی تبدیل کریں، دوسری طرف اس نے ترقی پذیر دنیا کی منڈی تک رسائی کے لیے ان حدود و قیود کو چیلنج کیا جو پہلی جنگ عظیم کے بعد وجود میں آنے والی نظم اجتماعی نے عائد کی تھیں۔مغرب نے اس حوالے سے جغرافیائی بندشوں کو نرم کیا اور یورپی ممالک میں قرب بڑھنے لگا۔

مسلم سماج میں اس حوالے سے کش مکش ہے۔ایک طرف ایک طبقہ دور جدید کے ساتھ مفاہمت کا قائل ہے تا کہ اپنی بقا کو یقینی بنائے۔دوسری طرف وہ طبقہ ہے جو اپنے تہذیبی اور مادی وجود کی بقا کے لیے عالمگیریت کے ساتھ تصادم کو نا گزیر سمجھتا ہے۔اس کشمکش سے مسلم سماج داخلی خلفشار کا شکار ہیں، ان میں کم و بیش تمام مسلم ممالک شامل ہیں۔

مسجد اقصیٰ، یہود اور امت مسلمہ

مولانا محمد عمار خان ناصر

مولانا عمار خان ناصر ہندو پاک کی مشہور علمی شخصیت مولانا سرفراز خان صفدر کے پوتے اور مولانا زاہد الراشدی کے صاحب زادے ہیں۔ گوجرانوالہ (پاکستان) سے شائع ہونے والے ماہنامہ 'الشریعۃ' کے مدیر ہیں۔ مولانا عمار خان ناصر کی اکثر تحریریں علمی حلقوں میں بیک وقت مقبول بھی رہی ہیں اور کسی قدر متنازعہ بھی۔

مولانا موصوف اپنے علمی و تحقیقی مضامین میں علم و نظر کے معیارات کی روشنی میں متعلقہ حقائق کی صحت کو پرکھنے اور درست سے درست تر بات کی تلاش میں مقبول اور رائج نقطہ ہائے نظر پر سوالات اٹھانے کے قائل ہیں۔ اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار پر بھی آپ کی گہری نظر ہے، چنانچہ گرد و پیش کے تعصّبات اور خاص طور پر مذہبی فکر کے مفروضہ مسلمات سے مرعوب ہوئے بغیر ہر اس بات سے پوری جرأت کے ساتھ اختلاف کرتے ہیں جو انھیں اپنے دیانت دارانہ فہم کے مطابق قرآن و سنت کے معیار سے فروتر دکھائی دیتی ہے۔ اس کا ایک ثبوت زیر نظر مضمون ہے۔ میری نظر سے (اپنے ناقص مطالعہ کے اعتراف کے باوجود) دنیا کے اس سنگین ترین مذہبی نزاع پر اس سے بہتر اور مدلل کوئی تحریر آج تک نہیں گزری۔ اہل سنت کی علمی روایت (بمع ثوابت اور متغیرات) اور اختلاف، تنوع اور لچک جس کے بغیر اس نوعیت کی علمی و فکری کاوشوں کو درجۂ اعتبار حاصل نہیں ہوسکتا جس کی وہ مستحق ہیں؛ یہ طویل مضمون اس کی ایک مثال ہے۔ اس مضمون کی اشاعت کے بعد باشعور علمی طبقے نے مصنف کے مؤقف پر اپنے تردداہت اور اعتراضات کا بھی اظہار کیا جن کا صاحب مضمون نے بڑی کشادہ قلبی سے علمی اور معقول جواب دینے کی کوشش کی جو ایک مکالمے کی حیثیت رکھتا ہے لیکن تنگئ صفحات کے سبب ہم اسے چھاپنے سے قاصر ہیں۔ البتہ اصل متن کو اس کی اہمیت کے پیش نظر من و عن پیش کیا جا رہا ہے۔ اگرچہ مصنف نے اپنی کتاب میں عربی متن کو قائم رکھا ہے لیکن ہم

نے اس کی جگہ اکثر اردو تراجم کو ہی ترجیح دی ہے۔

ا۔ وضاحت مسئلہ

عالم اسلام اس وقت اپنے طول وعرض میں جن سیاسی مسائل اور مشکلات سے دوچار ہے، ان میں مسئلہ فلسطین اس لحاظ سے ایک خاص مذہبی نوعیت بھی رکھتا ہے کہ یہ سرزمین بے شمار انبیا کا مولد ومسکن ہونے کی نسبت سے ایک نہایت بابرکت اور مقدس سرزمین سمجھی جاتی ہے اور اس میں انبیائے بنی اسرائیل کی یادگار کی حیثیت رکھنے والی تاریخی 'مسجد اقصیٰ' موجود ہے جس کی تولیت کے حق کا مسئلہ مسلمانوں اور یہود کے مابین متنازع فیہ ہے۔ یہود کا دعویٰ ہے کہ اس جگہ صدیوں پہلے 'ہیکل سلیمانی' (Solomon's Temple) کے نام سے ان کا ایک انتہائی مقدس مرکز عبادت تعمیر ہوا تھا جو گوناگوں تاریخی حالات اور واقعات کے نتیجے میں تباہ و برباد ہوگیا۔ وہ چاہتے ہیں کہ اب اس جگہ کو دوبارہ اپنے تصرف میں لے کر یہاں اس عبادت گاہ کی تعمیر نو کریں۔ اگرچہ اسرائیلی حکومتیں اور وہاں کے سیکولر حلقے بالعموم اس تصور کی حوصلہ شکنی ہی کا رویہ اختیار کرتے ہیں اور خود یہود کے مذہبی حلقوں میں بھی اس کی تفصیلات کے حوالے سے بہت کچھ اختلافات پائے جاتے ہیں، تاہم اصولی طور پر اس جگہ کی بازیابی اور یہاں ہیکل کی تعمیر کو ان کے اعتقاد کے ایک جزو لاینفک کی حیثیت حاصل ہے۔

اس کے مقابلے میں امت مسلمہ کی نمائندگی کرنے والے کم وبیش تمام مقتدر اہل علم اور علمی و سیاسی ادارے مسجد اقصیٰ کے حوالے سے جس موقف پر متفق ہیں، وہ یہ ہے کہ یہ مقام تاریخی اور شرعی لحاظ سے بلاشرکت غیرے مسلمانوں کی ملکیت ہے، اس کی تولیت اور اس میں عبادت خالصتاً مسلمانوں کا استحقاق ہے، اور یہود کا اس مقام پر عبادت کرنے یا یہاں ہیکل سلیمانی تعمیر کرنے کا مطالبہ مسلمانوں کے ایک مقدس مقام کی توہین اور ان کے مذہبی جذبات کی پامالی کی ایک سازش ہے۔

ہمارا احساس یہ ہے کہ امت مسلمہ کی جانب سے اجتماعی طور پر اختیار کردہ اس رویے کی تشکیل میں بنیادی عنصر کی حیثیت مسئلے کی جذباتی نوعیت اور عرب اسرائیل سیاسی کشاکش کو حاصل ہے اور بعض نہایت اہم شرعی، اخلاقی اور تاریخی پہلوؤں کے نظر انداز ہوجانے کی وجہ سے اس معاملے میں توازن واعتدال کے حدود ٹھیک ٹھیک ملحوظ نہیں رکھے جا سکے۔ چنانچہ صورت حال اس بات کی مقتضی ہے کہ تعصبات وجذبات سے بالاتر ہو کر قرآن وسنت کی روشنی میں بے لاگ طریقے سے اس مسئلے کا جائزہ لیا جائے۔

اللہ تعالیٰ نے نہایت اہتمام کے ساتھ اس امت پر یہ واضح کیا ہے کہ ان کے ہاتھ سے عدل وانصاف کا دامن کسی حال میں بھی نہیں چھوٹنا چاہیے، چاہے معاملہ کسی ایسے گروہ ہی کا کیوں نہ ہو جس نے ان پر ظلم وزیادتی

کی اوران کے ساتھ ناانصافی کا معاملہ کیا ہو:

> ایمان والو، اللہ کی خاطر عدل وانصاف کے گواہ بن کر کھڑے ہو جاؤ، اور ایسا نہ ہو کہ کسی قوم کے ساتھ دشمنی تمھیں برانگیختہ کر کے ناانصافی پر آمادہ کر دے۔ عدل پر قائم رہو، یہی تقویٰ کے زیادہ قریب ہے۔ اور اللہ سے ڈرتے رہو، بے شک اللہ تمھارے اعمال کی پوری پوری خبر رکھنے والا ہے۔(المائدہ ۵:۸)

اگر مسلمان کسی موقع پر عدل وانصاف کے طریقے سے گریز کا رویہ اختیار کریں تو قرآن مجید کی رو سے اہل ایمان کی ذمہ داری ہے کہ وہ کسی رو رعایت کے بغیر اپنے بھائیوں کے سامنے حق بات کی شہادت دیں، چاہے اس کی زد خود مسلمانوں کے جذبات یا ان کے ظاہری مفادات پر ہی پڑتی ہو:

> ایمان والو، عدل وانصاف پر پوری طرح قائم ہو کر اللہ کے لیے گواہی دینے والے بن جاؤ، چاہے اس کی زد خود تمھارے اپنے یا تمھارے والدین اور اقربا کے مفادات پر پڑے۔ وہ شخص غنی ہو یا فقیر، دونوں صورتوں میں اللہ اس کے زیادہ قریب ہے۔ تم خواہش کی پیروی میں انصاف کے طریقے سے ہٹ نہ جاؤ۔ اور اگر تم گواہی میں کج بیانی کرو گے یا گواہی دینے سے اعراض کا طریقہ اختیار کرو گے تو یاد رکھو اللہ تمھارے اعمال کی پوری پوری خبر رکھنے والا ہے۔(النساء ۴:۱۳۵)

ذیل کی سطور میں ہم نے اسی جذبے کے ساتھ اس ذمہ داری کو ادا کرنے کی کوشش کی ہے۔

۲۔ مسجد اقصیٰ کی مختصر تاریخ

مصریوں کی غلامی سے رہائی کے بعد جب صحرائے سینا میں بنی اسرائیل کو سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے ذریعے سے باقاعدہ شریعت عطا کی گئی تو ساتھ ہی حضرت موسیٰ کو یہ ہدایت بھی کر دی گئی کہ وہ بدنی اور مالی عبادت کی مختلف رسوم ادا کرنے کے لیے خیمے کی شکل میں بنی اسرائیل کے لیے ایک عبادت گاہ بنائیں۔ اس خیمے کی بناوٹ، اس کے ساز وسامان اور اس میں ادا کی جانے والی رسوم کی پوری تفصیل خود اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو سمجھائی (خروج باب ۲۵-۳۱)۔ تورات میں اس خیمے کا ذکر 'خیمۂ اجتماع'، 'مقدس'، 'مسکن' اور 'شہادت کا خیمہ' کے مختلف ناموں سے کیا گیا ہے۔ حضرت موسیٰ کو یہ حکم بھی دیا گیا کہ وہ خاص وضع کا ایک صندوق بنا کر اس میں تورات کی الواح کو محفوظ کریں اور اسے 'خیمۂ اجتماع' میں ایک مخصوص مقام پر مستقل طور پر رکھ دیں (خروج ۴۰:۲۰)۔ تورات میں اس کو 'عہد کا صندوق' کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔

یہ ایک متحرک اور قابل انتقال (Mobile) عبادت گاہ تھی جس کا حکم صحرائے سینا میں بنی اسرائیل کے عارضی قیام اور مسلسل نقل مکانی کے پیش نظر دیا گیا تھا۔ ۱۴۵۰ ق م میں حضرت یوشع بن نون کی قیادت میں بنی اسرائیل نے اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق بیت المقدس کو فتح کیا۔ اس کے بعد تقریباً چار صدیوں تک بنی

اسرائیل علاقے میں پہلے سے آباد مختلف نسلی گروہوں کے ساتھ لڑنے اور انھیں مغلوب کرنے کی جدوجہد میں مصروف رہے۔ اس عرصے میں چونکہ سرزمین فلسطین پر بنی اسرائیل کے قبضے اور ان کے سیاسی اقتدار کو استحکام حاصل نہیں تھا، اس لیے مرکز عبادت کی حیثیت اسی 'خیمۂ اجتماع' کو حاصل رہی۔ چار صدیوں کی مسلسل جدوجہد کے بعد آخر سیدنا داؤد علیہ السلام کے زمانے میں بنی اسرائیل ان کی قیادت میں ان مقامی گروہوں کو بڑی حد تک کچلنے اور ایک مستحکم سلطنت کی بنیاد رکھنے میں کامیاب ہوگئے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضرت داؤد علیہ السلام کو ایک باقاعدہ مرکز عبادت تعمیر کرنے کی ہدایت ملی (سموئیل ۵-۷)۔ حضرت داؤد نے اس مقصد کے لیے ارنان یبوسی نامی شخص سے اس کا ایک کھلیان خریدا جو کوہ موریا پر واقع تھا (۱۔تواریخ ۲۱:۲۵)، اور تعمیر کے لیے ابتدائی تیاریاں شروع کر دیں (۲۔تواریخ ب۲۲، ۲۸:۱۱-۲۱)۔ تاہم اپنی حیات میں وہ اس مرکز عبادت کو تعمیر نہ کر سکے اور اپنے فرزند سیدنا سلیمان علیہ السلام کو اس کی تعمیر کی وصیت کرتے ہوئے معبد کا تفصیلی نقشہ انھیں سمجھا کر دنیا سے رخصت ہو گئے [صحیح بخاری میں حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ روئے زمین پر سب سے پہلے کون سی مسجد تعمیر کی گئی تھی؟ آپ نے فرمایا: مسجد حرام۔ انھوں نے سوال کیا کہ اس کے بعد؟ آپ نے فرمایا: مسجد اقصیٰ۔ انھوں نے دوبارہ سوال کیا کہ ان دونوں کی تعمیر کے مابین کتنا عرصہ تھا؟ آپ نے فرمایا: چالیس سال۔ (بخاری، رقم ۳۴۲۵)۔ اس روایت پر یہ اشکال ہے کہ تاریخ کے مسلمات کی رو سے مسجد اقصیٰ کی تعمیر حضرت سلیمان علیہ السلام کے ہاتھوں ہوئی اور ان کے اور سیدنا ابراہیم و اسمٰعیل علیہما السلام کے مابین، جو مسجد حرام کے معمار تھے، کئی صدیوں کا فاصلہ ہے، جب کہ روایت میں دونوں مسجدوں کی تعمیر کے درمیان صرف چالیس سال کا فاصلہ بتایا گیا ہے۔ علمائے حدیث کے نزدیک اس کی توجیہ یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ کے مقام کی تعیین تو حضرت یعقوب علیہ السلام نے فرما دی تھی اور مذکورہ روایت میں اسی کا ذکر ہے، جب کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے صدیوں بعد اسی جگہ پر ہیکل سلیمانی کو تعمیر کیا۔ اس لحاظ سے ان کی حیثیت ہیکل کے اولین بانی اور موسس کی نہیں بلکہ تجدید کنندہ کی ہے۔ (ابن قیم: زاد المعاد، ۱/۵۰۔ ابن حجر: فتح الباری ۶/۴۹۵)]۔

حضرت سلیمان نے اپنے والد کی وفات کے بعد اپنے دور حکومت میں اس نقشے کے مطابق مقررہ جگہ پر ایک شاندار عبادت گاہ تعمیر کرائی جو تاریخ میں 'ہیکل سلیمانی' (Solomon's Temple) کے نام سے معروف ہے۔ اس کی تعمیر ۹۵۰ ق م میں مکمل ہوئی۔ اپنی شان وشوکت اور جاہ وشکوہ کے لحاظ سے یہ عمارت عجائبات عالم میں شمار ہوتی تھی۔ اس کی تعمیر کی پوری تفصیل سلاطین ۱:۶-۸ اور تواریخ ۲:۳-۵ میں مذکور ہے [بائبل کے بعض علما ہیکل سلیمانی کے شان وشکوے کے بارے میں بائبل میں مذکور تفصیلات کو مبالغہ آمیز قرار دیتے ہیں۔ [جیوش انسائیکلو پیڈیا، مقالہ Temple of Solomon، www.jewishencyclopedia.com]۔ قرآن مجید کے بیان کے مطابق اس کی بڑی بڑی محرابوں کی

تعمیر کے لیے سلیمان علیہ السلام نے ان جنات سے بھی مدد لی تھی جنھیں اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے مسخر کر دیا تھا[سبا:۱۳]۔

’خیمۂ اجتماع‘ کی جگہ اب ’ہیکل سلیمانی‘ کو بنی اسرائیل کی عبادات اور مذہبی رسوم کے لیے قبلہ اور ان کی مذہبی و اجتماعی زندگی کے محور و مرکز کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ سوختنی قربانیوں کے لیے مذبح (۱۔تواریخ ۲۲:۱) اور عہد کے صندوق کے لیے ایک خاص کمرہ اسی معبد میں تعمیر کیا گیا (۱۔تواریخ ۲۲:۱۹)۔ اس کی تکمیل کے موقع پر سیدنا سلیمان علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے حضور جو دعا کی، اس سے واضح ہے کہ بنی اسرائیل کے لیے اس عبادت گاہ کو اسی طرح ایک روحانی مرجع و مرکز اور ’’مثابۃ للناس‘‘ کی حیثیت دے دی گئی تھی جس طرح بنی اسمٰعیل کے لیے مسجد حرام کو۔ کتاب مقدس میں ہے:

> اور سلیمان نے اسرائیل کی ساری جماعت کے رو بہ رو خداوند کے مذبح کے آگے کھڑے ہو کر اپنے ہاتھ آسمان کی طرف پھیلائے اور کہا؛ اے خداوند میرے خدا اپنے بندہ کی دعا اور مناجات کا لحاظ کر کے اس فریاد اور دعا کو سن لے جو تیرا بندہ آج کے دن تیرے حضور کرتا ہے تا کہ تیری آنکھیں اس گھر کی طرف یعنی اسی جگہ کی طرف جس کی بابت تو نے فرمایا کہ میں اپنا نام وہاں رکھوں گا، دن اور رات کھلی رہیں تا کہ تو اس دعا کو سنے جو تیرا بندہ اس مقام کی طرف رخ کر کے تجھ سے کرے گا۔ اور تو اپنے بندہ اور اپنی قوم اسرائیل کی مناجات کو جب وہ اس جگہ کی طرف رخ کر کے کریں، سن لینا، بلکہ تو آسمان پر سے جو تیری سکونت گاہ ہے، سن لینا اور سن کر معاف کر دینا۔ اگر کوئی شخص اپنے پڑوسی کا گناہ کرے اور اسے قسم کھلانے کے لیے اس کو حلف دیا جائے اور وہ آ کر اس گھر میں تیرے مذبح کے آگے قسم کھائے تو، تو آسمان پر سے سن کر عمل کرنا اور اپنے بندوں کا انصاف کرنا...جب تیری قوم اسرائیل تیرا گناہ کرنے کے باعث اپنے دشمنوں سے شکست کھائے اور پھر تیری طرف رجوع لائے اور تیرے نام کا اقرار کر کے اس گھر میں تجھ سے دعا اور مناجات کرے تو تو آسمان پر سے سن کر اپنی قوم اسرائیل کا گناہ معاف کرنا اور ان کو اس ملک میں جو تو نے ان کے باپ دادا کو دیا، پھر لے آنا۔ جب اس سبب سے کہ انھوں نے تیرا گناہ کیا ہو، آسمان بند ہو جائے اور بارش نہ ہو اور وہ اس مقام کی طرف رخ کر کے دعا کریں اور تیرے نام کا اقرار کریں اور اپنے گناہ سے باز آئیں جب تو ان کو دکھ دے تو تو آسمان پر سے سن کر اپنے بندوں اور اپنی قوم اسرائیل کا گناہ معاف کر دینا...اگر ملک میں کال ہو، اگر وبا ہو، اگر بادسموم یا گیروئی یا ٹڈی یا کملا ہو، اگر ان کے دشمن ان کے شہروں کے ملک میں ان کو گھیر لیں، غرض کیسی ہی بلا کیسا ہی روگ ہو تو جو دعا اور مناجات کسی ایک شخص یا تیری قوم اسرائیل کی طرف سے ہو جن میں سے ہر شخص اپنے دل کا دکھ جان کر اپنے ہاتھ اس گھر کی طرف پھیلائے تو تو آسمان پر سے جو تیری سکونت گاہ ہے، سن کر معاف کر دینا...اب

رہا وہ پردیسی جو تیری قوم اسرائیل میں سے نہیں ہے، وہ جب دور ملک سے تیرے نام کی خاطر آئے ...اور اس گھر کی طرف رخ کر کے دعا کرے تو تو آسمان پر سے جو تیری سکونت گاہ ہے، سن لینا...اگر تیرے لوگ خواہ کسی راستہ سے تو ان کو بھیجے، اپنے دشمن سے لڑنے کو نکلیں اور وہ خداوند سے اس شہر کی طرف جسے تو نے چنا ہے اور اس گھر کی طرف جسے میں نے تیرے نام کے لیے بنایا ہے، رخ کر کے دعا کریں تو تو آسمان پر سے ان کی دعا اور مناجات سن کر ان کی حمایت کرنا۔ اگر وہ تیرا گناہ کریں (کیوں کہ کوئی ایسا آدمی نہیں جو گناہ نہ کرتا ہو) اور تو ان سے ناراض ہو کر ان کو دشمن کے حوالے کر دے ایسا کہ وہ دشمن ان کو اسیر کر کے اپنے ملک میں لے جائے، خواہ وہ دور ہو یا نزدیک تو بھی اگر وہ اس ملک میں جہاں وہ اسیر ہو کر پہنچائے گئے، ہوش میں آئیں اور رجوع لائیں...اور اس گھر کی طرف جو میں نے تیرے نام کے لیے بنایا ہے، رخ کر کے تجھ سے دعا کریں تو تو آسمان پر سے جو تیری سکونت گاہ ہے، ان کی دعا اور مناجات سن کر ان کی حمایت کرنا...سو تیری آنکھیں تیرے بندہ کی مناجات اور تیری قوم اسرائیل کی مناجات کی طرف کھلی رہیں تا کہ جب کبھی وہ تجھ سے فریاد کریں تو ان کی سنے۔[۱۔سلاطین ۸:۲۲۔۵۳]

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا؛
''حضرت سلیمان علیہ السلام جب بیت المقدس کی تعمیر سے فارغ ہوئے تو انھوں نے دعا کی کہ جو شخص بھی مسجد اقصیٰ میں خالصتاً نماز پڑھنے کے ارادے سے آئے، وہ یہاں سے اس طرح گناہوں سے پاک ہو کر جائے جیسے بچہ ماں کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے امید ہے کہ اللہ نے ان کی یہ دعا قبول فرما لی ہوگی۔'' (نسائی، رقم ۶۹۴۔ ابن ماجہ، رقم ۱۴۰۸)]

اس طرح اس عبادت گاہ کو بنی اسرائیل کا ایک مذہبی و روحانی مرکز ہونے کے ساتھ ساتھ ان کی سیاسی عظمت و شوکت اور دنیاوی جاہ و جلال کے ایک نشان کی حیثیت بھی حاصل تھی۔ تاہم اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان کی زبانی بنی اسرائیل کو یہ تنبیہ بھی اس عبادت گاہ کی تعمیر کے ساتھ ہی فرما دی تھی:

اگر تم میری پیروی سے برگشتہ ہو جاؤ اور میرے احکام اور آئین کو جو میں نے تمھارے آگے رکھے ہیں، نہ مانو، بلکہ جا کر اور معبودوں کی عبادت کرنے اور ان کو سجدہ کرنے لگو تو میں اسرائیل کو اس ملک سے جو میں نے ان کو دیا ہے، کاٹ ڈالوں گا اور اس گھر کو جسے میں نے اپنے نام کے لیے مقدس کیا ہے، اپنی نظر سے دور کر دوں گا اور اسرائیل سب قوموں میں ضرب المثل اور انگشت نما ہوگا اور اگرچہ یہ گھر ایسا ممتاز ہے تو بھی ہر ایک جو اس کے پاس سے گذرے گا، حیران ہوگا اور سسکا رہے گا اور وہ کہیں گے کہ خداوند نے اس ملک اور اس گھر سے ایسا کیوں کیا؟ (۱۔سلاطین ۹:۱۔۹)

ہیکل سلیمانی کی تعمیر کے تقریباً ساڑھے تین سو سال بعد یہ پیش گوئی پہلی مرتبہ یرمیاں نبی کے زمانے

میں پوری ہوئی۔ بنی اسرائیل کے اجتماعی طور پر مشرکانہ اعمال و رسوم میں مبتلا ہو جانے اور شریعت کی تعلیمات کو پس پشت ڈال دینے کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے بابل کے بادشاہ نبوکدنضر کو ان پر مسلط کیا جس نے ۵۸۶ ق م میں یروشلم پر حملہ کر کے ہیکل کو جلا کر برباد کر دیا، اس کے تمام خزانے اور قیمتی ظروف لوٹ لیے، بنی اسرائیل کا قتل عام کیا اور انھیں اسیر بنا کر اپنے ساتھ بابل لے گیا (۲۔تواریخ ۳۶:۱۱۔۲۱۔ یرمیاہ ۵۲:۱۲۔۱۴)

> بنی اسرائیل کی توبہ اور اصلاح حال کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے انھیں دوبارہ آزادی کی نعمت عطا کی اور فارس کے بادشاہ خورس (Cyrus) نے بابل کو فتح کرنے کے بعد ۵۳۸ ق م میں اسیری میں آئے ہوئے بنی اسرائیل کو واپس یروشلم جانے اور وہاں ہیکل دوبارہ تعمیر کرنے کی اجازت دے دی۔ (عزرا ۱:۱)

ہیکل ثانی کی تعمیر، جس کو زربابلی ہیکل کا نام دیا گیا، ۵۱۵ ق م میں مکمل ہوئی۔ یہ ایک بالکل سادہ سی عبادت گاہ تھی جس کا تزئین و آرائش اور تعمیر کے معیار کے لحاظ سے سلیمانی ہیکل کے ساتھ کوئی جوڑ نہیں تھا (حجی ۲:۳۔۹)۔ یہ عبادت گاہ تقریباً ساڑھے چار سو سال تک قائم رہی، لیکن اس عرصے میں وقتاً فوقتاً حملہ آوروں کے ہاتھوں بے حرمتی کا نشانہ بنتی رہی۔ ۱۶۹ ق م میں یونانی بادشاہ انطوخیوس چہارم ایپی فینس نے ہیکل پر قبضہ کر کے اس کے ساز و سامان اور خزانے کو لوٹ لیا (۱۔مکابیوں ۱:۲۰۔۲۴) اور اس میں زیوس (Zeus) دیوتا کے نام پر قربانی کا مذبح قائم کر کے سردار کاہن کو مجبور کیا کہ وہ اس پر ایک خنزیر کی قربانی کرے۔ اس کے ردعمل میں 'مکابیوں کی بغاوت' نے جنم لیا اور ۱۶۵ ق م میں یہوواہ مکابی کی قیادت میں بنی اسرائیل حملہ آوروں کو بے دخل کر کے ہیکل کی بازیابی اور تطہیر میں کامیاب ہو گئے (۱۔مکابیوں ۴:۳۶۔۴۸)۔ اس کی یاد میں یہودی اب تک حنوکہ (Hanukkah) کا سالانہ تہوار مناتے ہیں۔

۶۳ ق م میں یونانیوں کی جگہ جنرل پومپی کی قیادت میں رومی فوج نے فلسطین پر قبضہ کیا تو اس موقع پر زربابلی ہیکل کا ایک بڑا حصہ تباہی کی نذر ہو گیا۔ بعد میں رومی حکومت نے یہودیوں کو نیم سیاسی خود مختاری دے دی تو یہودیہ کے بادشاہ عظیم ہیرودیس نے، جس کا زمانۂ حکومت ۳۷ ق م سے ۴ عیسوی تک ہے، زربابلی ہیکل کی تعمیر نو کرتے ہوئے احاطۂ ہیکل یعنی اس کے گرد چار دیواری کو وسیع تر کر دیا، اور زمین سے اس کی اونچائی مزید بلند کر دی۔ یہ تعمیر ۱۹ ق م میں شروع ہو کر ۴۶ سال تک جاری رہی۔

ہیکل کی تباہی اور فلسطین سے یہودیوں کی بے دخلی کی پیش گوئی دوسری مرتبہ ۷۰ء میں پوری ہوئی۔ اس مرتبہ اس کا سبب بنی اسرائیل کا وہ رویہ تھا جو انھوں نے من حیث القوم سیدنا مسیح علیہ السلام کی تکذیب کے حوالے سے اختیار کیا تھا۔ ۶۶ء میں یہودیوں نے رومی حکومت کے خلاف بغاوت کر دی جس کو کچلنے کے لیے رومی جنرل طیطس (Titus) نے ۷۰ء میں یروشلم پر حملہ کر کے یہود کا قتل عام کیا اور ہیکل کو بالکل تباہ و برباد کر دیا۔ زندہ بچ جانے والے یہودیوں کو جلاوطن کر دیا گیا اور یروشلم میں ان کا داخلہ ممنوع قرار دیا گیا، تاہم بعد

کے ادوار میں یہ پابندی نرم کر کے یہودیوں کو مخصوص مواقع پر یروشلم میں آنے اور ہیکل کے کھنڈرات کی زیارت کرنے کی اجازت دے دی گئی۔ ہیکل کی اس دوسری تباہی میں اس کی صرف مغربی دیوار محفوظ رہ گئی تھی جو رفتہ رفتہ یہودیوں کا مقام اجتماع اور ان کی گریہ وزاری کا مرکز بن گئی اور اس بنا پر 'دیوار گریہ' (Wailing Wall) کہلانے لگی، [ہیکل سلیمانی کی ان دو مشہور و معروف بربادیوں کا تذکرہ قرآن مجید نے بھی سورۂ بنی اسرائیل میں کیا ہے: ''اور ہم نے تورات میں بنی اسرائیل سے صاف کہہ دیا تھا کہ تم دو مرتبہ زمین میں فساد مچاؤ گے اور بڑی سرکشی پر اتر آؤ گے۔ پس جب ان میں سے پہلا موقع آیا تو ہم نے تم پر اپنے نہایت سخت گیر اور طاقت ور بندوں کو مسلط کر دیا جو تمھارے گھروں کے اندر گھس آئے، اور یہ وعدہ پورا ہو کر رہنا تھا۔ پھر ہم نے ان کے خلاف تمھیں بالادستی کا موقع دیا اور مال و اولاد سے تمھاری مدد کی اور تمھیں خوب جتھے والا بنا دیا۔ اگر تم نے بھلائی کا رویہ اختیار کیا تو اپنے ہی فائدے کے لیے، اور اگر بدچلن ہوگئے تو اپنا ہی نقصان کیا۔ پھر جب دوسرا موقع آیا (تو اسی طرح دشمنوں کو تم پر مسلط کیا جو تم پر چڑھ آئے) تاکہ تمھارے چہروں کو بگاڑ کر رکھ دیں اور اسی طرح مسجد میں گھس جائیں جس طرح پہلی مرتبہ گھسے تھے اور جو چیز ان کے ہاتھ لگے، اس کو توڑ پھوڑ کر رکھ دیں۔ توقع ہے کہ تمھارا رب تم پر پھر رحم کرے گا۔ لیکن اگر تم نے دوبارہ یہی رویہ اپنایا تو ہم بھی یہی کچھ کریں گے۔ اور ہم نے جہنم کو کافروں کے لیے قید خانہ بنا رکھا ہے۔'' (بنی اسرائیل)]۔

۱۳۶ء میں رومی شہنشاہ ہیڈرین نے یروشلم کو دوبارہ آباد کر کے اس کا نام 'Aelia Capitolina' رکھا اور ہیکل کی جگہ رومی دیوتا 'Jupiter' کے نام پر ایک عالی شان معبد تعمیر کرا دیا۔ چوتھی صدی عیسوی میں مسیحیت کے روم کا سرکاری مذہب بن جانے کے بعد ۳۳۶ء میں قسطنطین اعظم نے اس معبد کی جگہ کلیسا نے نشور (Church of Resurrection) تعمیر کرا دیا۔

۶۳۸ء میں مسلمانوں نے یروشلم کو فتح کیا تو اس موقع پر امیر المومنین عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ صحابہ کی معیت میں مسجد اقصیٰ میں آئے۔ اس وقت ہیکل کے پتھر (صخرۂ بیت المقدس) کے اوپر کوڑا کرکٹ پڑا ہوا تھا۔ سیدنا عمر نے صحابہ کے ساتھ مل کر اس کو صاف کیا اور احاطۂ ہیکل کے اندر جنوبی جانب میں نماز پڑھنے کے لیے ایک جگہ مخصوص کر دی۔ بعد میں اس جگہ پر لکڑی کی ایک مستطیل مسجد تعمیر کی گئی۔ ۶۸۸ء میں اموی خلیفہ عبدالملک بن مروان نے صخرۂ بیت المقدس کے اوپر ایک شاندار گنبد تعمیر کرا دیا جو 'قبۃ الصخرۃ' (Dome of Rock) کے نام سے معروف ہے۔ اسی نے لکڑی کی مذکورہ سادہ مسجد کی تعمیر نو کر کے اس کے رقبے کو مزید وسیع کر دیا۔ اسلامی لٹریچر میں 'مسجد اقصیٰ' سے مراد یہی مسجد ہے۔

۱۰۷۸ء میں جب سلجوقی ترکوں نے یروشلم پر قبضہ کیا تو ان کے ۲۰ سالہ دور حکومت میں یورپ اور پوری دنیا سے آنے والے مسیحی زائرین کے ساتھ ناروا سلوک اختیار کیا گیا اور ان کے مقامات مقدسہ کی زیارت کے معمولات میں رکاوٹ ڈالی گئی۔ اس کے ردعمل میں ۱۰۹۶ء میں مغربی یورپ میں غیظ وغضب کی ایک لہر اٹھی

جس نے صلیبی جنگوں کا روپ دھار لیا۔ پوپ اربن دوم کے حکم پر عیسائی جنگجوؤں کا ایک لشکر یروشلم پر قبضے کے لیے روانہ ہوا جس نے ۱۰۹۹ء میں یروشلم پر قبضہ کر کے مسجد اقصیٰ اور قبۃ الصخرہ کو اپنے تصرف میں لے لیا۔ مسیحی فاتحین نے قبۃ الصخرہ کو کلیسا میں تبدیل کر کے اس کے کلس پر سونے کی ایک بڑی صلیب نصب کر دی، جب کہ قبہ کے اندر مسیحی بزرگوں کی مورتیاں اور تصویریں آویزاں کر دی گئیں۔ صخرہ کے اوپر ایک قربان گاہ بنا دی گئی جسے انھوں نے "Templum Domini" کا، جب کہ مسجد اقصیٰ کو "Templum Solomonis" کا نام دے دیا۔

۸۸ سال کے بعد ۱۱۸۷ء میں مسلمان صلاح الدین ایوبی کی قیادت میں دوبارہ یروشلم پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گئے اور مسجد اقصیٰ کو مسجد کی حیثیت سے بحال کر کے قبۃ الصخرہ سے صلیب اتار دی گئی۔

۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ میں اسرائیل مشرقی یروشلم پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا جس میں مسجد اقصیٰ واقع ہے اور مسجد کو اسرائیلی فوج نے اپنے کنٹرول میں لے لیا، تاہم اسرائیلی وزیر دفاع موشے دایان نے خیر سگالی کے اظہار کے طور پر احاطۂ مقدسہ کی چابیاں اردن کے حکمران ہاشمی خاندان کے سپرد کر دیں۔ اس وقت سے اس احاطے اور اس سے ملحق بعض عمارتوں کا کنٹرول یروشلم کے مسلم وقف کے پاس ہے جو اس کے جملہ امور کی دیکھ بھال کا ذمہ دار ہے [(1)Encyclopedia Brittanica, "Solomon's Temple" & "Wailing Wall". (2) Encyclopedia Judaica, "Jerusalem". (۳) اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، جامعۂ پنجاب لاہور، مقالہ جات 'القدس' اور 'قبۃ الصخرہ']۔

اس مختصر جائزے سے واضح ہے کہ تاریخی لحاظ سے مسجد اقصیٰ کے ساتھ مذہبی تعلق و وابستگی کے دعوے میں یہودی اور مسلمان دونوں فریق بنیادی طور پر سچے ہیں۔ یہودیوں کے لیے یہ عبادت گاہ قبلہ ومرکز اور ان کی دینی و دنیاوی عظمت رفتہ کے نشان کی حیثیت رکھتی ہے۔ دعا اور مناجات کے لیے وہ اسی کی طرف رخ کرتے ہیں اور اس میں سلسلۂ عبادت کے احیا کی تمنائیں بر آنے کے لیے صدیوں سے ان کی سینوں میں تڑپ رہی ہیں۔

مسلمانوں کی وابستگی اور عقیدت بھی اس عبادت گاہ کے ساتھ معمولی نہیں ہے۔ یہ مقام انبیائے بنی اسرائیل کی ایک یادگار ہے جن پر ایمان اور جن کا احترام و تعظیم مسلمانوں کے اعتقاد کا جز و لاینفک ہے۔ انھوں نے اس وقت اس عبادت گاہ کو آباد کیا جب یہود و نصاریٰ کی باہمی آویزشوں کے نتیجے میں یہ ویران پڑی تھی۔ ان کا یہ عمل تمام مذہبی، عقلی اور اخلاقی معیارات کے مطابق ایک نہایت اعلیٰ روحانی اور مبارک عمل ہے جس پر وہ جتنا بھی فخر کریں، کم ہے۔

فریقین کے تعلق و وابستگی کے دعوے کو درست مان لینے کے بعد اب سوال یہ ہے کہ اس پر تولیت کا حق

کس فریق کو ملنا چاہیے اور فریقین میں سے کس کے حق کو کس بنیاد پر ترجیح دی جائے؟ جہاں تک قانونی پہلو کا تعلق ہے، اس میں شبہ نہیں کہ مسلمانوں کے دعوائے تولیت کو ایک عملی وجہ ترجیح حاصل ہے۔ انھوں نے یہ عبادت گاہ نہ یہودیوں سے چھینی تھی اور نہ ان کی پہلے سے موجود کسی عبادت گاہ کو ڈھا کر اس پر اپنی عبادت گاہ تعمیر کی تھی۔ نیز وہ بحالت موجودہ اس کی تولیت کے ذمہ دار ہیں اور یہ ذمہ داری وہ گذشتہ تیرہ صدیوں سے، صلیبی دور کے استثنا کے ساتھ، تسلسل کے ساتھ انجان دیتے چلے آرہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بین الاقوامی سطح پر بھی اس کی تولیت کا حق دار مسلمانوں ہی کو تسلیم کیا گیا ہے۔

تاہم قانونی پہلو اس معاملے کا واحد قابل لحاظ پہلو سمجھنے کے عام نقطۂ نظر سے ہمیں اختلاف ہے اور زیر نظر تحریر میں ہم اسی نکتے کی توضیح کرنا چاہتے ہیں۔ ہماری رائے یہ ہے کہ اس نوعیت کے مذہبی تنازعات میں قرآن وسنت کی رو سے اصل قابل لحاظ چیز، جس کی رعایت مسلمانوں کو لازماً کرنی چاہیے، وہ اخلاقی پہلو ہے۔ اس بحث کی تنقیح کے لیے ہمارے نزدیک اس بنیادی سوال پر غور وخوض مناسب ہوگا کہ مسجد اقصیٰ کی تولیت کا مسلمانوں کے ہاتھوں میں آنا آیا شرعی نوعیت کا کوئی معاملہ ہے یا تکوینی و واقعاتی نوعیت کا؟ دوسرے لفظوں میں، آیا یہ اسلامی شریعت کا کوئی حکم اور تقاضا ہے کہ مسلمان یہود کو اس عبادت گاہ سے لاتعلق قرار دے کر ان کی جگہ اس کی تولیت کی ذمہ داری خود سنبھال لیں یا محض تاریخی حالات و واقعات نے ایسی صورت حال پیدا کر دی تھی کہ مسلمانوں کو اس کی تولیت کی ذمہ داری اٹھانی پڑی؟

اگر معاملہ شرعی نوعیت کا ہے تو پھر اس بات کا جائزہ لینا ہوگا کہ وہ نصوص اور دلائل جن سے اس ضمن میں استناد کیا جا سکتا ہے، کون سے ہیں اور عقل ومنطق کی میزان میں ان سے استدلال کتنا وزن رکھتا ہے؟

اور اگر معاملے کی نوعیت شرعی نہیں، بلکہ واقعاتی ہے تو پھر یہ دیکھنا ہوگا کہ اس سلسلے میں عام مذہبی اخلاقیات اور خود اسلامی تعلیمات کا تقاضا کیا ہے اور کیا محض واقعاتی تسلسل اخلاقی لحاظ سے اس بات کا جواز فراہم کرتا ہے کہ یہود کے تاریخی و مذہبی حق کو بالکل مسترد کر دیا جائے؟

آیئے ان دونوں نکتوں کا ذرا تفصیل کے ساتھ جائزہ لیتے ہیں۔

۳۔ یہود کے حق تولیت کی شرعی حیثیت

سب سے پہلے ہم اس امکان پر غور کریں گے کہ مسلمانوں کو مسجد اقصیٰ کی تولیت کا حق محض حالات و واقعات کے نتیجے میں نہیں، بلکہ شریعت کے کسی باقاعدہ حکم کے تحت ملا ہے۔ یہ نقطۂ نظر مولانا امین احسن اصلاحی، سید سلیمان ندوی اور مولانا قاری محمد طیب جیسے اکابر اہل علم نے اختیار کیا ہے اور اس حوالے سے انھوں نے جو استدلال پیش کیا ہے، اس کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس معاملے کے تاریخی پس منظر کو سامنے رکھا جائے۔

صحف سماوی یہ بتاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بنی نوع انسان کی ہدایت اور رہنمائی کے لیے اپنے پیغمبروں کے ذریعے سے رشد وہدایت کا سلسلہ تو آغاز ہی سے جاری فرما دیا تھا، البتہ نسل انسانی کے معاشرتی وتمدنی ارتقا کے لحاظ سے اس کے عملی طریقے میں مرحلہ وار تبدیلی کی جاتی رہی۔ سیدنا ابراہیم علیہ السلام سے پہلے تو اس بات کا اہتمام کیا گیا کہ بنی آدم مختلف معاشرتی وتمدنی تقاضوں کے تحت قبیلوں اور گروہوں میں تقسیم ہو کر جہاں جہاں بھی آباد ہیں، وہاں وہاں ان میں انبیا بھی بھیجے جائیں جو انھیں کائنات کے ابدی حقائق سے روشناس کرانے کے ساتھ ساتھ ان میں اپنے رب کے حضور جواب دہی کا احساس پیدا کریں۔ انبیا کی بعثت کا یہ سلسلہ رکے بغیر جاری رہا، لیکن سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے بعد یہ اسکیم بدل دی گئی اور تمام اقوام اور علاقوں میں الگ الگ رسول مبعوث فرمانے کے بجائے نبوت و رسالت کو آل ابراہیم کے لیے خاص فرما کر انھیں پہلے خود دین حق پر عمل پیرا ہونے اور اس کے بعد دنیا کی باقی اقوام تک اس کے ابلاغ ودعوت کی ذمہ داری سونپ دی گئی۔

آل ابراہیم کے لیے اس ذمہ داری کی ادائیگی کو دو مرحلوں میں تقسیم کیا گیا:

پہلے مرحلے میں سیدنا یعقوب علیہ السلام کی اولاد یعنی بنی اسرائیل کو اس ذمہ داری کی ادائیگی کے لیے منتخب کیا گیا۔ اس مقصد کے لیے انھیں فلسطین کا علاقہ بطور وراثت وملکیت عنایت کیا گیا، تورات کی صورت میں احکام وقوانین کا ایک جامع مجموعہ عطا کیا گیا، اس کے بعد ان میں انبیا کا غیر منقطع سلسلہ جاری کیا گیا اور دین ودنیا کی نعمتیں ان پر نچھاور کی گئیں۔ سیدنا سلیمان علیہ السلام نے اپنے زمانے میں 'ہیکل سلیمانی' کے نام سے ایک نہایت پُرشکوہ عبادت گاہ یروشلم میں تعمیر کی اور اسے بنی اسرائیل کا قبلہ اور ان کے مذہبی و روحانی جذبات کا مرکز قرار دیا۔ بنی اسرائیل کا رویہ اس ذمہ داری کے حوالے سے مختلف ادوار میں مختلف رہا۔ بعض ادوار میں وہ اس ذمہ داری کو پوری شان سے ادا کرتے رہے، جب کہ اکثر وبیشتر وہ خود دین وشریعت کی بتائی ہوئی راہ پر چلنے کے بجائے اس سے منحرف اور گریزاں رہے۔ ایک لمبے عرصے کی آزمائش کے بعد جب بنی اسرائیل مذہبی واخلاقی لحاظ سے اس سطح پر پہنچ گئے کہ من حیث القوم اس ذمہ داری کی ادائیگی کی کوئی توقع ان سے باقی نہ رہی تو ان کے اندر جاری سلسلۂ نبوت کو سیدنا مسیح علیہ السلام کی بعثت پر تمام کرتے ہوئے ملت ابراہیمی کی دعوت کو اقوام عالم تک پہنچانے کی ذمہ داری آل ابراہیم کی دوسری شاخ یعنی بنی اسمٰعیل کے سپرد کر دینے کا فیصلہ کر لیا گیا۔

بنی اسمٰعیل کو سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے حکم سے حجاز کے علاقے میں آباد کیا تھا اور انھیں ملت ابراہیمی کی اعتقادی اساسات کے علاوہ عبادات، سنن اور شعائر پر مبنی عملی تعلیمات کا ایک مجموعہ آغاز ہی میں عنایت کر دیا گیا تھا۔ سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے سرزمین عرب میں خدائے واحد کی عبادت کے لیے جو سب سے پہلا گھر مکہ مکرمہ میں تعمیر کیا، اس کی تولیت و دربانی کے فرائض بھی آل ابراہیم کی اسی شاخ کے سپرد کیے گئے۔ بنی اسماعیل اپنی تاریخ کے بیش تر حصے میں اصل ملت پر قائم رہے، تاہم رفتہ رفتہ ان میں بھی انحراف

پیدا ہوتا گیا اور شرک و بدعت ان کے مابعد الطبیعیاتی تصورات، مناسک عبادت اور معاشرتی رسم و رواج میں سرایت کرتے چلے گئے۔ سیدنا مسیح علیہ السلام کے دنیا سے تشریف لے جانے کے چھ صدیاں بعد بنی اسمٰعیل میں اللہ کے آخری پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے۔ آپ نے ملت ابراہیمی کی اصل تعلیمات کا احیا کرتے ہوئے اس کی طرف انتساب کا دعویٰ کرنے والے دونوں گروہوں یعنی مشرکین بنی اسمٰعیل اور اہل کتاب کے اختیار کردہ انحرافات کی اصلاح کی اور ان دونوں گروہوں کے اس دعوے کا ابطال کیا کہ وہ ملت ابراہیمی کے حقیقی پیروکار ہیں۔ ان دونوں گروہوں پر اتمام حجت اور جزیرۃ العرب کے بڑے حصے میں دین اسلام کو اپنی حیات ہی میں غالب کر دینے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے تشریف لے گئے اور آپ کے بعد آپ کی نیابت میں اس دین کو اقوام عالم تک پہنچانے کی ذمہ داری صحابہ اور پھر نسلاً بعد نسل امت مسلمہ پر عائد کر دی گئی۔

آل ابراہیم کی ان دونوں شاخوں کے مابین پائی جانے والی ضلالت وانحراف کی یہی مماثلت وہ بنیاد ہے جس پر یہود کے حق تولیت کی تنسیخ کے قائل اہل علم نے اپنے استدلال کی عمارت کھڑی کی ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی فرماتے ہیں:

> یہ دونوں ہی گروہ خدا کے دین کے دو سب سے بڑے مرکزوں پر قابض تھے اور ان کو انھوں نے، ان کے بنیادی مقصد کے بالکل خلاف، نہ صرف شرک و بت پرستی کا اڈا بلکہ، جیسا کہ سیدنا مسیح نے فرمایا ہے کہ ''تم نے میرے باپ کے گھر کو چوروں کا بھٹ بنا ڈالا ہے''، ان کو انھوں نے چوروں اور خائنوں کا بھٹ ہی بنا ڈالا تھا۔ یہ دونوں ہی مقدس گھر بالکل خائنوں اور بے ایمانوں کے تصرف میں تھے اور یہ ان میں اس طرح اپنی من مانی کر رہے تھے گویا ان گھروں کا اصل مالک کانوں میں تیل ڈال کر اور آنکھوں پر پٹی باندھے سو رہا ہے اور اب کبھی وہ اس کی خبر لینے کے لیے بیدار ہی نہیں ہوگا۔ معراج کا واقعہ، جیسا کہ ہم نے پیچھے اشارہ کیا ہے، اس بات کی تمہید تھا کہ اب ان گھروں کی امانت اس کے سپرد ہونے والی ہے جو ان کے اصلی مقصد تعمیر کو پورا کرے گا۔
>
> (تدبر قرآن، ۴/ ۴۷۳، ۴۷۴)

قائلین تنسیخ کے استدلال کی تشریح کے بعد اب ہم اس ضمن میں اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کریں گے۔ ہمارے علم کی حد تک یہود کے حق تولیت کی شرعی تنسیخ کے حوالے سے یہ رائے برصغیر کے مذکورہ اہل علم سے پہلے امت مسلمہ کی پوری علمی تاریخ میں کسی نے ظاہر نہیں کی، تاہم کوئی نئی بات نہ محض اس وجہ سے رد کی جا سکتی ہے کہ وہ اس سے پہلے کسی کے احاطۂ خیال میں نہیں آئی اور نہ صرف اس وجہ سے اسے قبول کیا جا سکتا ہے کہ اس کو بعض جلیل القدر اصحاب علم نے پیش کیا ہے۔ علمی آرا کے رد و قبول کے لیے واحد معیار کی حیثیت دلیل کو حاصل ہے اور اس معیار پر کمزور ثابت ہونے والی کسی بھی رائے کو، چاہے وہ قدیم ہو یا جدید، شرف قبولیت نہیں بخشا جا

سکتا۔ یہود کے حق تولیت کی تنسیخ کے حوالے سے مذکورہ رائے، جہاں تک ہم غور وفکر کر سکے ہیں، اسی زمرے میں آتی ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ ان اہل علم نے معاملے کے اصل پس منظر کو ملحوظ رکھے اور جملہ علمی پہلوؤں پر مناسب غور وخوض کیے بغیر ایک نتیجہ اخذ کر لیا، ورنہ آل ابراہیم کی تاریخ اور اسلامی شریعت کے واضح احکام و ہدایات، جن میں سے بیشتر کی تشریح وتفصیل خود انھی اہل علم کی تحریروں میں موجود ہے، علمی بنیادوں پر اس تصور کی صاف نفی کرتے ہیں۔ ذیل میں ہم اس مسئلے کو تمام متعلقہ تفصیلات کی روشنی میں پورے علمی استدلال کے ساتھ واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

ہمارے نزدیک قرآن مجید کے صریح نصوص کی روشنی میں اس امر میں بھی کوئی کلام نہیں کہ آل ابراہیم کے یہ دونوں حصے سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی اصل ملت سے منحرف اور اس کے مقاصد ومطلوبات کو پورا کرنے میں ناکام ہوئے، اور یہ بات بھی شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ اس انحراف کی پاداش میں مشرکین بنی اسمٰعیل کو بیت الحرام، جب کہ بنی اسرائیل کو مسجد اقصیٰ کے حق تولیت سے محروم کیا گیا، البتہ ان دونوں گروہوں کے حق تولیت سے محروم کیے جانے کی نوعیت میں ایک بنیادی فرق ہے، اور وہ یہ کہ مشرکین بنی اسمٰعیل کا حق تولیت تو از روئے شریعت ابدی طور پر منسوخ کر دیا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے دوبارہ بیت اللہ پر متصرف ہونے کا کوئی امکان باقی نہیں رہا۔ اس کے برعکس بنی اسرائیل کو شرعی طور پر نہیں، بلکہ محض تکوینی طور پر مسجد اقصیٰ کی تولیت سے محروم کیا گیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس عبادت گاہ کے دوبارہ ان کے زیر تصرف آنے میں، حالات و واقعات کی پیدا کردہ عملی رکاوٹوں کے علاوہ، اسلامی شریعت کا کوئی حکم مانع نہیں اور اللہ تعالیٰ جب چاہیں، ایسے حالات و اسباب پیدا فرما سکتے ہیں کہ یہ امکان حقیقت کا روپ دھار لے۔ اس ضمن میں ہمارا استدلال دو نکتوں کی تشریح چاہتا ہے:

ایک یہ کہ 'تشریعی احکام' اور 'تکوینی امور' کے دائرے بالکل الگ الگ ہیں اور علمی لحاظ سے دونوں کو باہم خلط ملط نہیں کیا جا سکتا۔

دوسرے یہ کہ مسجد اقصیٰ کی تولیت سے یہود کے محروم کیے جانے کی نوعیت کسی 'شرعی حکم' کی نہیں، بلکہ ایک 'تکوینی امر' کی ہے۔

جہاں تک پہلے نکتے کا تعلق ہے تو اللہ تعالیٰ کی 'تکوینی مشیت' اور 'شرعی حکم' کے مابین یہ فرق اہل علم کے ہاں بالکل مسلم ہے کہ پہلی نوعیت کے امور کو کسی بھی اصول کی رو سے دوسری نوعیت کے معاملات میں کسی طرز عمل کا ماخذ نہیں بنایا جا سکتا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کسی گروہ کے مواخذہ کے لیے تکوینی لحاظ سے اس کے ساتھ جو مخصوص معاملہ فرماتے ہیں، وہ نہ صرف یہ کہ شریعت کی واضح ہدایات کے بغیر ہمارے لیے واجب الاتباع نہیں ہوتا، بلکہ بعض اوقات اس نوعیت کے کسی فیصلے کو اپنے طرز عمل کا ماخذ بنانا شریعت کی رو سے حرمت کے درجے میں ممنوع ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن مجید نے بخت نصر اور طیطس کے ہاتھوں مسجد اقصیٰ کی تباہی کا ذکر

کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے بندے تھے جنھوں نے اس کی تکوینی مشیت کے تحت مسجد کی بے حرمتی کی، بنی اسرائیل کا قتل عام کیا اور ہر چیز کو تباہ و برباد کر کے رکھ دیا [بعثنا علیکم عبادالنا اولی باس شدید فجا سوا خلل الدیار (بنی اسرائیل ۱۷:۵)]۔ ظاہر ہے کہ اللہ کی یہ تکوینی مشیت کسی بھی طرح ہمارے لیے شرعی ماخذ نہیں بن سکتی اور نہ کوئی مسلمان اس کی بنیاد پر مسجد اقصیٰ کے ساتھ اس سلوک کو جائز قرار دے سکتا ہے۔ خود اللہ تعالیٰ نے یہاں جس بات کو اپنی تکوینی مشیت کا نتیجہ قرار دیا ہے، دوسرے مقام پر اسی طرز عمل کو اختیار کرنے پر نصاریٰ کی مذمت کی ہے۔ چنانچہ سورۂ بقرہ میں یہ ارشاد کہ ''اور اس سے بڑا ظالم کون ہے جو اللہ کی مسجدوں میں اس کا نام یاد کرنے سے روکے اور ان کو ویران کرنے کی کوشش کرے'' (البقرہ ۱۱۴)، نصاریٰ کے اس طرز عمل ہی کے حوالے سے وارد ہوا ہے جو انھوں نے مسجد اقصیٰ کی توہین اور یہود کو اس میں عبادت سے روکنے کے حوالے سے اپنا رکھا تھا۔

یہی معاملہ اس تکوینی حکم کا بھی ہے جس کے نتیجے میں من حیث القوم جلاوطنی، ذلت و رسوائی اور اقوام عالم کے ہاتھوں اذیتیں سہنے کا انجام بنی اسرائیل کے لیے مقدر کر دیا گیا۔ اس کے باوجود کسی شرعی یا اخلاقی جواز کے بغیر محض اس بنیاد پر یہودیوں کے ساتھ اس قسم کا سلوک روا رکھنا کہ یہ سزا اللہ تعالیٰ نے ان پر نافذ کر رکھی ہے، کسی صاحب علم کے نزدیک درست نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان اپنی پوری تاریخ، بالخصوص اندلس کے عہد حکومت اور خلافت عثمانیہ کے دور میں یورپ کے عیسائیوں کے ہاتھوں ظلم وستم کا شکار ہونے والے یہودیوں کو بھرپور مالی اور سیاسی پناہ فراہم کرتے رہے ہیں۔

سرزمین فلسطین پر یہودی ریاست کے قیام کو بھی بہت سے اہل علم نے اسی تناظر میں دیکھتے ہوئے اسے ایک سزا قرار دیا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے تکوینی طور پر مسلمانوں پر نافذ کی گئی ہے (مفتی محمد شفیع، معارف القرآن ۵/۴۵۰) لیکن اس کے باوجود وہ نہ قیام اسرائیل کو جائز تسلیم کرتے ہیں اور نہ اس بنیاد پر بیت المقدس سے دست برداری قبول کرنے کے لیے تیار ہیں، جس کی وجہ یہی ہے کہ وہ اللہ کی تکوینی مشیت کو قانونی و شرعی جواز کا ماخذ نہیں سمجھتے۔ اس سے واضح ہے کہ اللہ کی تکوینی مشیت، شرعی حکم کے مترادف نہیں ہوتی اور نہ اس سے کسی طرز عمل کے حق میں جواز اخذ کرنا درست ہے۔ ہمارے لیے ایسے امور میں بھی معیار اور ضابطے کی حیثیت انھی شرعی احکام اور اخلاقی مسلمات کو حاصل ہے جنھیں ہم باقی تمام امور میں اپنے طرز عمل کا ماخذ بناتے ہیں۔

دوسرے نکتے پر، جو ہمارے استدلال کا اصل وضاحت طلب نکتہ ہے، ہم ذرا تفصیل سے گفتگو کریں گے۔ ہمارے نزدیک مسجد حرام سے مشرکین عرب کے حق تولیت کی تنسیخ کو ایک حتمی اور ابدی 'شرعی حکم'، جب کہ مسجد اقصیٰ کی تولیت سے یہود کے محروم کیے جانے کو محض ایک 'تکوینی امر' قرار دینے کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقصد بعثت اور آپ کی جدوجہد کے اہداف میں ان دونوں عبادت گاہوں

کے حوالے سے یہ امتیاز بالکل واضح طور پر قائم کر دیا ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی روشنی میں عملی لحاظ سے جو رویہ اختیار فرمایا، وہ ان دونوں عبادت گاہوں کے حوالے سے قطعی مختلف اور متباین ہے۔

پہلے مسجد حرام کے معاملے کو دیکھیے:

قرآن مجید میں یہ بات نہایت اہتمام کے ساتھ ایک مسلسل مضمون (Recurrent theme) کے طور پر بیان ہوئی ہے کہ مسجد حرام کو مشرکین کے قبضے سے چھڑانا اور اس کو شرک و بدعت کے آثار سے بالکل پاک کر کے اصل حیثیت میں دوبارہ توحید کی دعوت کا عالمی مرکز بنا دینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کا سب سے بڑا ہدف ہے۔ چنانچہ مشرکین پر اتمام حجت کے مرحلہ میں مسلمانوں پر یہ بات پورے تسلسل کے ساتھ واضح کی جاتی رہی کہ مسجد حرام پر مشرکین کا کوئی حق نہیں، اس کے اصل حقدار اہل ایمان ہیں اور اگر مشرکین انھیں اس مسجد میں آنے اور وہاں عبادت کرنے سے روکیں تو مسلمانوں پر لازم ہے کہ وہ اپنے اس حق کے حصول کے لیے مشرکین کے ساتھ قتال کریں۔ اس ضمن میں قرآن مجید میں مرحلہ وار نازل ہونے والی تاکیدات حسب ذیل ہیں:

☆ ہجرت مدینہ کے بعد مسلمانوں کو مشرکین کے ساتھ قتال کی اجازت سب سے پہلے جس آیت میں دی گئی، وہ بیت اللہ پر مشرکین کے قبضہ اور ان کے طرز عمل کے تناظر میں وارد ہوئی ہے۔ سورۂ حج میں اس سلسلۂ بیان کا آغاز اس آیت سے ہوتا ہے کہ:

> جن لوگوں نے کفر کیا اور اللہ کی راہ سے روکنے لگے اور اس حرمت والی مسجد سے بھی جسے ہم نے تمام لوگوں کے لیے مساوی کر دیا ہے، وہیں کے رہنے والے ہوں یا باہر کے ہوں، جو بھی ظلم کے ساتھ وہاں الحاد کا ارادہ کرے، ہم اسے دردناک عذاب چکھائیں گے۔ (۲۲-۲۵)

اس کے بعد مشرکین کے الحاد اور کفر کو واضح کرنے کے لیے آیت ۲۶ سے ۳۸ تک بیت اللہ کی ابتدائی تاریخ اور اس کی تعمیر کے اصل مقصد کو واضح کیا گیا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس گھر کے لیے جگہ خود متعین فرما کر حضرت ابراہیم کو اس کی تعمیر کا حکم دیا اور انھیں اس کا متولی بنا کر ہدایت کی کہ وہ اس کو خدائے واحد کی عبادت کرنے والوں کے لیے کفر و شرک کی آلودگیوں سے پاک رکھیں۔ اسی ضمن میں قربانی کی رسم کا بھی تذکرہ کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ ملت ابراہیمی میں قربانی صرف اللہ کے نام پر شروع کی گئی تھی اور اس کے پیروکاروں سے کہا گیا تھا کہ وہ خدائے واحد ہی کے حضور قربانی گزرانیں اور اصنام و اوثان کی نجاست سے دور رہیں۔ اس کے بعد فرمایا گیا ہے کہ چونکہ مشرکین نے ملت ابراہیمی کے اصل پیروکاروں یعنی اہل ایمان کو محض اس وجہ سے مکہ مکرمہ سے نکال دیا ہے کہ وہ توحید کے قائل ہیں، اس لیے انھیں اجازت ہے کہ اس ظلم کا بدلہ لینے کے لیے مشرکین سے جہاد کریں:

> جن مسلمانوں سے کافر جنگ کر رہے ہیں، انھیں بھی مقابلے کی اجازت دی جاتی ہے کیوں کہ وہ

مظلوم ہیں۔ بے شک، اللہ ان کی مدد پر قادر ہے۔ یہ وہ ہیں جنھیں ناحق اپنے گھروں سے نکالا گیا، صرف یہ کہنے پر کہ ہمارا پروردگار فقط اللہ ہے۔(الحج ۲۲:۴۰)

☆اس کے بعد حج وعمرہ کی رسوم کے حوالے سے بعض اہم احکام قرآن مجید میں نازل ہوئے تو قرآن مجید نے ان کے ضمن میں بیت اللہ کو مشرکین کے قبضے سے چھڑانے کے لیے جہاد وقتال کو مسلمانوں پر فرض قرار دے دیا۔سورہ بقرہ میں اس سلسلۂ بیان کا آغاز اس آیت سے ہوا ہے:

وہ تم سے محترم مہینوں کے متعلق سوال کرتے ہیں۔ کہہ دو یہ لوگوں کے فوائد اور حج کے اوقات ہیں۔ (۲:۱۸۹)

بیت اللہ پر اس وقت مشرکین قابض تھے، اور اس بات کا پورا امکان موجود تھا کہ وہ مسلمانوں کے مسجد حرام میں داخل ہونے سے روکیں گے۔ چونکہ اس صورت حال میں مسلمانوں کا جہاد کا حکم پہلے سے دیا جا چکا تھا، اس لیے یہ سوال پیدا ہوا کہ حرمت والے مہینوں میں تو قتال مشروع نہیں، پھر مشرکین سے جہاد کیسے کیا جائے؟ چنانچہ حج کے متعلق ہدایات کے اصل سلسلے کو روک کر قرآن مجید نے یہاں اس سوال سے تعرض کیا اور فرمایا کہ اگر مشرکین مسلمانوں کو مسجد حرام سے روکنے کی کوشش کریں تو ان کے ساتھ قتال لازماً کیا جائے۔حرام مہینوں میں قتال سے متعلق اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا:

اور انھیں جہاں بھی پاؤ، مار ڈالو اور جیسے انھوں نے تمھیں نکالا ہے، تم بھی انھیں نکال دو۔ اور فتنہ قتل سے زیادہ سنگین جرم ہے۔ اور مسجد حرام کے پاس ان سے لڑائی نہ کرو جب تک یہ خود تم سے نہ لڑیں۔ پھر اگر یہ تم سے لڑیں تو ان کو مار ڈالو۔ ان کافروں کا بدلہ یہی ہے۔ ہاں، اگر باز آ جائیں تو بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔(البقرہ ۲:۱۹۱-۱۹۲)

مولانا امین احسن اصلاحی اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

اس سورہ میں قبلہ کی بحث سے لے کر یہاں تک کے مباحث پر اگر آپ کی نظر ہے تو یہ حقیقت آپ سے مخفی نہیں ہو سکتی کہ یہ ساری بحث عام کفار سے متعلق نہیں ہے، بلکہ اس کا خاص تعلق کفار قریش سے ہے۔ ان کی اور مسلمانوں کی نزاع کسی جزوی معاملے کے لیے محض ایک وقتی نزاع نہیں تھی، بلکہ اصلاً یہ نزاع بیت اللہ کی تولیت کے لیے تھی۔ قرآن کا دعویٰ یہ تھا کہ حضرت ابراہیم کے بنائے ہوئے گھر کی تولیت کے اصلی حقدار اہل ایمان ہیں نہ کہ کفار و مشرکین جنھوں نے اس گھر کو اس کے بنیادی مقاصد کے بالکل برخلاف شرک و کفر کا ایک گڑھ بنا کے رکھ دیا ہے۔ قرآن کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ حضرت ابراہیم کی دعا اور وعدۂ الٰہی کے بموجب جس آخری نبی کے ذریعہ سے اس گھر کے مقاصد کی تجدید و تکمیل ہونی تھی، محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ظہور قدسی نے اس وعدے کی تکمیل کر دی اور اب یہ لازمی ہے کہ یہ گھر کفار و مشرکین کے تسلط سے آزاد اور کفر و شرک کی

> نجاستوں سے پاک ہوکر ملت ابراہیم ...اسلام...کا مرکز اور تمام اہل ایمان کا قبلہ بنے۔ یہ دعویٰ جن دلائل و براہین اور جس زور وقوت کے ساتھ اس پوری سورت میں پیش ہوا ہے، اس میں کہیں کسی لچک اور کسی نرمی کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے، بلکہ واضح الفاظ میں بات یوں کہی جا سکتی ہے کہ بیت اللہ کو کفار کے قبضہ سے چھڑانا اور اس کو شرک و کفر کی تمام آلائشوں سے پاک کر کے از سر نو اس کو توحید و اسلام اور ملت مسلمہ کا مرکز بنانا رسالت محمدی کا اصلی نصب العین تھا اور اس نصب العین کا حصول ہی گویا آنحضرت صلعم کے مقدس مشن کا آخری کام تھا۔ (تدبر قرآن، ۱/۴۷۶)

احکام شریعت کے اسی سلسلۂ بیان میں آگے چل کر اللہ تعالیٰ نے مذکورہ مقصد کے حصول کے لیے مسلمانوں پر قتال کی فرضیت کے حکم کا اعادہ کیا ہے اور مسلمانوں کو تاکید کی ہے کہ وہ اس باب میں کسی قسم کی مداہنت کا شکار نہ ہوں:

> تم پر قتال فرض کیا گیا ہے، حالاں کہ وہ تمھیں ناپسند ہے۔ ممکن ہے کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور وہی تمھارے لیے بہتر ہو۔ اور ممکن ہے کہ تم کسی چیز کو پسند کرو اور وہ تمھارے حق میں بہتر نہ ہو۔ اور اللہ جانتا ہے اور تم نہیں جانتے۔ (البقرہ ۲:۲۱۶)

☆۲ ہجری میں غزوۂ بدر کے موقع پر سورۂ انفال میں جو ہدایات نازل کی گئیں، ان میں مسلمانوں کو اس حقیقت کی دوبارہ یاددہانی کرائی گئی۔ فرمایا گیا کہ جب تک پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ میں ان مشرکین کے مابین مقیم تھے، اس وقت تک اللہ کے ضابطے کی رو سے ان پر عذاب نہیں آ سکتا تھا، لیکن آپ کی ہجرت کے بعد اس عذاب کے نازل ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہی:

> اور ان میں کیا بات ہے کہ ان کو اللہ تعالیٰ سزا نہ دے حالاں کہ یہ مسجد حرام سے روکتے ہیں، جب کہ وہ اس کے متولی نہیں۔ اس کی تولیت کے حق دار تو صرف اہل تقویٰ ہیں، لیکن ان میں سے اکثر لوگ علم نہیں رکھتے۔ (الانفال ۸:۳۴)

اس کے بعد چند آیات میں مشرکین کے طرز عمل کی قباحت و شناعت کو بیان کیا گیا ہے اور پھر اہل ایمان کو مخاطب کر کے یہ حکم دیا گیا ہے کہ:

> اور تم ان سے لڑو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین اللہ ہی کا ہو جائے۔ پھر اگر یہ باز آ جائیں تو اللہ ان کے اعمال کو خوب دیکھ رہا ہے۔ (الانفال ۸:۳۹)

☆۶ ہجری میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کے ساتھ عمرے کے ارادے سے مکہ مکرمہ کی طرف روانہ ہوئے تو مشرکین نے انھیں حدیبیہ کے مقام پر روک لیا۔ سابقہ ہدایات کی رو سے اس موقع پر جہاد مسلمانوں پر لازم تھا، چنانچہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض اہم تر مصالح کے پیش نظر مشرکین سے صلح کا معاہدہ کر لیا تو اس کو ذہنی طور پر قبول کرنا صحابہ کے لیے ایک آزمائش بن گیا۔ اس پر اللہ تعالیٰ کو قرآن مجید میں

اس صلح کی حکمت اور اس کے پوشیدہ فوائد پر باقاعدہ ایک سورت نازل کرنی پڑی، جس میں انھیں یہ بتایا گیا کہ اگرچہ مشرکین ان کو مسجد حرام سے روکنے کے جرم کے مرتکب ہوئے ہیں، لیکن چونکہ مکہ میں ابھی بہت سے ایسے اہل ایمان موجود ہیں جو اپنے ایمان کو مخفی رکھے ہوئے ہیں اور ان کے اور مشرکین کے مابین واضح امتیاز نہ ہونے کی وجہ سے خدشہ ہے کہ وہ بھی لڑائی میں تہ تیغ ہو جائیں گے، اس لیے اس موقع پر قتال کو موخر کر دیا گیا۔ اس کے ساتھ ہی انھیں فتح مکہ کی بشارت اس وضاحت کے ساتھ دی گئی کہ مسجد حرام کا مسلمانوں کے تصرف میں آنا چونکہ 'اظہار دین' یعنی جزیرۂ عرب میں غلبۂ اسلام کا لازمی تقاضا ہے، اس لیے یہ وعدہ یقیناً پورا ہو کر رہے گا:

> یقیناً اللہ نے اپنے رسول کو سچا خواب دکھایا کہ اللہ نے چاہا تو تم یقیناً پورے امن و امان کے ساتھ مسجد حرام میں داخل ہو گے، سر منڈواتے ہوئے اور سر کے بال کترواتے ہوئے، تمھیں کوئی خوف لاحق نہیں ہوگا۔ وہ ان باتوں کو جانتا ہے جن کو تم نہیں جانتے، پس اس نے اس کے بعد ایک قریبی فتح تمھارے لیے مقدر کر دی ہے۔ وہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق دے کر بھیجا تا کہ اسے ہر دین پر غالب کر دے۔ اور اللہ کافی ہے گواہی دینے والا۔ (الفتح ۴۸: ۲۷۔۲۸)

☆ یہ بشارت معاہدۂ حدیبیہ کے دو ہی سال بعد ظہور پذیر ہو گئی۔ چنانچہ مشرکین کی طرف سے نقض عہد کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس مشن کی تکمیل کے لیے دس ہزار صحابہ کے لشکر کے ساتھ روانہ ہوئے اور مکہ مکرمہ فتح کر لیا۔ اس موقع پر آپ نے بیت اللہ کو تمام اصنام و اوثان اور مشرکانہ رسوم کے تمام آثار سے پاک کر کے اس کو دین ابراہیمی کی اصل اساس یعنی توحید کے عالمی مرکز کی حیثیت سے بحال کر دیا (مسلم، رقم: ۴۶۲۲)۔ تاہم بیت اللہ کے ظاہری انتظام و انصرام کو آپ نے سر دست سابقہ طریقے پر ہی قائم رہنے دیا (ابن ماجہ، رقم ۲۶۲۸) اور مشرکین کو بھی فی الحال بیت اللہ میں آنے اور اس میں عبادت کرنے کی اجازت دی گئی (ابن کثیر، السیرۃ النبویہ، ۴/ ۷۰)۔

☆ اس مشن کے آخری مرحلہ کے طور پر ۹ ہجری میں قرآن مجید کی سرۂ برأۃ میں یہ اعلان کیا گیا کہ چونکہ مشرکین پر اتمام حجت کا مرحلہ تکمیل کو پہنچ چکا ہے، اس لیے اب ان کو جان کی امان حاصل نہیں رہی۔ انھیں یا تو اسلام قبول کرنا ہوگا اور یا مرنے کے لیے تیار ہونا ہوگا (برأۃ ۹: ۵)۔ اسی حکم کی ایک فرع یہ بھی ہے کہ ۹ ہجری کے بعد مشرکین بیت اللہ کی تولیت اور اس میں عبادت تو کجا، اس کے قریب آنے کے حقدار بھی نہیں ہیں (برأۃ: ۱۷، ۲۸)۔ اس سال حج کے موقع پر اس حکم کی باقاعدہ منادی کی گئی (بخاری، رقم: ۴۶۵۵)۔ ۱۰ ہجری میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے لیے مکہ مکرمہ میں تشریف لائے اور دین ابراہیمی کی روایات کے مطابق مناسک حج کی تعلیم لوگوں کو دی (مسلم، رقم: ۲۹۵۰)۔ اس کے ساتھ ہی کفر و شرک سے بیت اللہ کی تطہیر اور اس کو توحید کا عالمی مرکز بنانے کا مشن مکمل ہو گیا، چنانچہ آپ نے اس موقع پر یہ اعلان فرمایا کہ:

> شیطان کو اب اس بات کی کوئی امید نہیں رہی کہ جزیرۃ العرب میں عبادت کرنے والے اس کی پوجا

کریں گے۔(مسلم، رقم ۷۱۰۳)

اب اس کے مقابلے میں اس رویے کو ملاحظہ فرمائیے جو مسجد اقصیٰ کے حوالے سے اختیار کیا گیا:

ا۔مکی عہد نبوت میں سورۂ بنی اسرائیل کے آغاز میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سفرا سرا کا ذکر کیا گیا ہے جو آپ کو مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک کرایا گیا۔ اس سلسلۂ بیان میں اللہ تعالیٰ نے مسجد اقصیٰ کی تباہی و بربادی اور اس سے یہود کی بے دخلی کے دو معروف واقعات کا تذکرہ کرتے ہوئے بنی اسرائیل کو یاد دلایا ہے کہ یہ ان کی سرکشی اور فساد کے نتیجے میں رونما ہوئے تھے۔ مسجد اقصیٰ کے بارے میں یہ بات معلوم ہے کہ ان آیات کے نزول کے وقت وہ یہود کے زیر تصرف نہیں تھی، بلکہ تباہ شدہ کھنڈر (Ruins) کی صورت میں ویران پڑی تھی۔ یہ بات بھی، ظاہر ہے، اللہ تعالیٰ کے علم میں تھی کہ مستقبل قریب میں اس عبادت گاہ کو آباد کرنے کا شرف عملاً مسلمانوں کو حاصل ہونے والا ہے۔ اگر یہود کے حق تولیت کی شرعی بنیادوں پر قطعی تنسیخ مقصود ہوتی تو یہاں یہود سے صاف صاف یہ کہہ دینا چاہیے تھا کہ فساد اور سرکشی کے نتیجے میں اس مسجد سے بے دخلی کے بعد اب تمھارے اس پر دوبارہ متصرف ہونے کا کوئی امکان نہیں اور اس عبادت گاہ کی آبادی اور تولیت کا حق اب تمھارے بجائے ہمیشہ کے لیے، مسلمانوں کے سپرد کر دیا جائے گا، لیکن اس کے برعکس قرآن مجید صاف لفظوں میں یہ فرماتا ہے کہ اللہ کی رحمت سے پہلے کی طرح اب بھی اس مسجد کے دوبارہ بنی اسرائیل کے تصرف میں آنے کا امکان موجود ہے:

> توقع ہے کہ تمھارا رب تم پر پھر رحمت کرے گا۔ اور اگر تم نے دوبارہ یہی روش اختیار کی تو ہم بھی تمھارے ساتھ یہی سلوک کریں گے۔(بنی اسرائیل ۱۷:۸)

امام بقاعی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

> جب یہ بات مکمل ہوگئی تو اب گویا یہ سوال سامنے آیا کہ کیا پہلے کی طرح بنی اسرائیل پر دوبارہ اللہ کی رحمت کے متوجہ ہونے کا کوئی امکان ہے یا نہیں؟ اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے ان کو یہ توقع دلائی ہے کہ اللہ تعالیٰ، جو پہلے بھی ان پر انعام واحسان کرتا رہا ہے، اب بھی تم پر رحم کر سکتا ہے اور تم پر نظر عنایت کر کے تمھاری عزت افزائی کر سکتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ کہہ کر ان کو متنبہ بھی کر دیا گیا کہ اگر تم نے تیسری یا چوتھی مرتبہ پھر نافرمانی کی طرف پلٹ جانے کا وطیرہ اختیار کیا تو ہم بھی اپنی اس عظمت وقدرت کے ساتھ جسے تم خوب جانتے ہو، دنیا ہی میں تمھیں دوبارہ عذاب کا نشانہ بنا دیں گے۔
>
> (البقاعی، نظم الدرر ۴/۳۶۳)

امام صاحب نے اس کے بعد اس وعدے کی تفسیر میں تورات کا حسب ذیل بیان نقل کیا ہے:

> اور جب یہ ساری باتیں یعنی برکت اور لعنت جن کو میں نے آج تیرے آگے رکھا ہے، تجھ پر آئیں

اور تو ان قوموں کے بیچ جن میں خداوند تیرے خدا نے تجھ کو ہنکا کر پہنچا دیا ہو، ان کو یاد کرے اور تو اور تیری اولاد دونوں خداوند اپنے خدا کی طرف پھریں اور اس کی بات ان سب احکام کے مطابق جو میں آج تجھ کو دیتا ہوں، اپنے سارے دل اور اپنی ساری جان سے مانیں تو خداوند تیرا خدا تیری اسیری کو پلٹ کر تجھ پر رحم کرے گا اور پھر کر تجھ کو سب قوموں میں سے جن میں خداوند تیرے خدا نے تجھ کو پراگندہ کیا ہو، جمع کرے گا۔ اگر تیرے آوارہ گرد دنیا کے انتہائی حصوں میں بھی ہوں تو وہاں سے بھی خداوند تیرا خدا تجھ کو جمع کر کے لے آئے گا اور خداوند تیرا خدا اسی ملک میں تجھ کو لائے گا جس پر تیرے باپ دادا نے قبضہ کیا تھا اور تو اس کو اپنے قبضہ میں لائے گا۔ (استثنا ۳۰:۱۔۵)

اس سے واضح ہے کہ ۷۰ء میں بنی اسرائیل کو تکوینی طور پر اس مسجد کی تولیت سے محروم کرنے کا جو فیصلہ کیا گیا تھا، اس کو تشریعی حکم میں تبدیل کر کے یہود کے اس حق کو قطعی اور حتمی طور پر منسوخ کر دینا اللہ تعالیٰ کے پیش نظر نہیں ہے۔

بعض اہل علم کا یہ کہنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد یہود کے حق میں اس وعدے کا پورا ہونا آپ پر ایمان لانے کے ساتھ مشروط ہو گیا تھا اور چونکہ آپ کی طرف سے اتمام حجت کے باوجود وہ ایمان نہیں لائے، اس لیے اس وعدے کے پورا ہونے کا امکان اب ان کے حق میں باقی نہیں رہا (سید سلیمان ندوی، سیرت النبی ۳/۲۵۴)، دو وجوہ سے بالکل بے معنی ہے:

ایک تو یہ کہ جب اسلامی شریعت میں یہود کو ایک مذہبی گروہ کے طور پر باقی رہنے اور اپنے مذہب پر پوری آزادی کے ساتھ عمل کرنے کا حق دیا گیا اور ان کے مذہبی مقامات وشعائر کے احترام کی تلقین کی گئی ہے تو ان کو اپنے قبلے سے محروم کرنے کی کیا تک ہے؟ کسی مذہبی گروہ سے یہ کہنا کہ تمھیں اپنے مذہب پر قائم رہنے کا تو پورا پورا حق ہے اور ہماری طرف سے تمھارے مذہبی شعائر ومقامات کو بھی پوری طرح تحفظ حاصل ہوگا، لیکن اگر تم اپنے قبلے کے ساتھ کوئی تعلق باقی رکھنا اور اس میں عبادت کا حق حاصل کرنا چاہتے ہو تو اس کے لیے تمھیں اپنے مذہب سے دست برداری اختیار کر کے ہمارے مذہب میں آنا ہوگا، آخر ایک مذاق نہیں تو اور کیا ہے؟

دوسرے یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اتمام حجت، بدیہی طور پر، صرف جزیرۂ عرب کے یہود پر ہوا تھا، نہ کہ پوری دنیا کے یہودیوں پر۔ جزیرۂ عرب کے یہود دنیا کے مختلف خطوں میں پھیلے ہوئے بنی اسرائیل کا صرف ایک حصہ تھے۔ اب یہ بات کیسے معقول اور مبنی بر انصاف ہوسکتی ہے کہ جزیرۂ عرب کے یہود پر اتمام حجت کی بنیاد پر ایشیا، افریقہ اور یورپ کے مختلف خطوں میں پھیلے ہوئے ان سارے یہودیوں پر بھی تنسیخ تولیت کا فیصلہ صادر کر دیا جائے جن پر اتمام حجت تو درکنار، ابھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کی خبر بھی نہیں پہنچی تھی؟

۲۔ مسجد اقصیٰ کا ذکر دوسری مرتبہ ہجرت مدینہ کے بعد تحویل قبلہ کے تناظر میں سورۂ بقرہ میں ہوا ہے۔ سورۂ

بقرہ کے نظم کی روشنی میں دیکھیے تو اللہ تعالیٰ نے یہاں حق تولیت کے حوالے سے مسجد حرام اور مسجد اقصیٰ کے فرق کو بہت نمایاں طریقے سے واضح فرمایا ہے۔ سورۂ بقرہ کے پہلے تہائی حصے میں بنی اسرائیل کے تاریخ کے بعض اہم واقعات کے تذکرہ کے بعد سورہ کے باقی حصے میں ملت ابراہیمی میں مسجد حرام کی حیثیت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کے ساتھ اس کے تعلق کو ایک مربوط طریقے واضح کیا گیا ہے، چنانچہ بیت اللہ کی ابتدائی تاریخ کے ساتھ بعثت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں سیدنا ابراہیم واسمٰعیل علیہما السلام کی دعا کا تذکرہ (آیت ۱۲۹) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس اصل مشن کو واضح کرتا ہے جس کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔ اسی ضمن میں تحویل قبلہ کا واقعہ بیان کر کے یہ واضح کیا گیا ہے کہ ملت ابراہیمی کے اصل مرکز اور مرجع کی حیثیت مسجد حرام کو حاصل ہے نہ کہ مسجد اقصیٰ کو (آیت ۱۴۲ تا ۱۵۰)۔ آگے چل کر شرعی احکامات وہدایات کے سلسلۂ بیان میں مشرکین کے ساتھ جہاد کا حکم دیا گیا ہے جو اس مرکز توحید کو کفر وشرک کا گڑھ بنائے ہوئے تھے اور اہل توحید کو اس میں داخل ہونے سے روکتے تھے (آیت ۱۹۰ تا ۱۹۴)۔ احکام وہدایات کے اس سلسلے کے مکمل ہونے کے بعد مسلمانوں میں فتح مکہ کے لیے جہاد کا جذبہ بیدار کرنے کی غرض سے بنی اسرائیل کی تاریخ سے ایک گہری مماثلت رکھنے والا واقعہ ذکر کیا گیا ہے جس میں انھوں نے طالوت اور سیدنا داؤد کی قیادت میں فلسطین کو فتح کیا (آیت ۲۴۶ تا ۲۵۱)۔ اس کے بعد سورہ کے آخر تک اس جہاد ہی کے تعلق سے انفاق فی سبیل اللہ کے احکام اور اس کے آداب وشرائط کو بیان کیا گیا ہے۔ گویا بیت اللہ کی ابتدائی تاریخ سے لے کر سورہ کے آخر تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ابراہیمی مشن اور اس میں مسجد حرام کی اہمیت ایک مسلسل اور مربوط مضمون کے طور پر بیان ہوئے ہیں۔ اس تناظر میں دیکھ لیجیے، حق تولیت کے حوالے سے صرف مسجد حرام زیر بحث آئی ہے اور اسی کے لیے جہاد وقتال کی ترغیب دی گئی ہے۔ مسجد اقصیٰ کا ذکر ہوا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کے تعلق سے اس کی اہمیت بیان کرنے کے لیے نہیں، بلکہ اس کے برخلاف یہ واضح کرنے کے لیے کہ اس کو ملت ابراہیمی کے اصل مرکز کی حیثیت حاصل نہیں۔ اس کو عارضی طور پر قبلہ مقرر کرنا محض بعض وقتی مصالح کے تحت تھا، ورنہ مسلمانوں کے لیے قبلے اور مرکز کی حیثیت اول وآخر مسجد حرام کو حاصل ہے اور اسی کو مشرکین کے قبضے سے چھڑا کر توحید کا عالمی مرکز بنا دینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کا سب سے بڑا ہدف ہے۔

علاوہ ازیں مسجد اقصیٰ کا ذکر کرتے ہوئے 'قبلتھم' کے الفاظ سے (آیت ۱۴۵) جس طرح اس کے ساتھ یہود کی قلبی تعلق اور وابستگی کو ایک مثبت جذبے کے طور پر نمایاں کیا گیا ہے، وہ بذات خود تنسیخ تولیت کے تصور کے خلاف ایک لطیف اشارے کی حیثیت رکھتا ہے۔

۳۔ اس باب کا سب سے اہم اور صریح بیان، جو حق تولیت کے حوالے سے ان دونوں عبادت گاہوں کے فرق کو غیر مبہم طریقے سے واضح کر دیتا ہے، سورۂ براءۃ میں وارد ہوا ہے۔ سورۂ براءۃ کے بارے میں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اپنے مخاطبین پر اتمام حجت اور اس کی بنیاد پر ان کے

خلاف دارو گیر کے بالکل آخری مرحلے کی سورہ ہے اور اس میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام کے مخالف تینوں بڑے گروہوں یعنی مشرکین عرب، اہل کتاب اور منافقین کے بارے میں اس حتمی پالیسی کی وضاحت کی گئی ہے جس کی پیروی اس کے بعد مسلمانوں کے لیے ضروری تھی۔ اس پالیسی کا بنیادی ہدف، جیسا کہ آیت ۳۳ میں بیان کیا گیا ہے، اس وعدۂ الٰہی کی تکمیل تھا کہ دین اسلام کو جزیرۂ عرب اور اس کے اطراف میں موجود تمام ادیان پر غالب کر دیا جائے گا۔ گویا ان ہدایات کی نوعیت عبوری نہیں، بلکہ حتمی اور جامع پالیسی کی ہے جس میں ان حدود (Parameters) کا پوری طرح تعین کر دیا گیا ہے جن سے کسی قسم کا کوئی تجاوز کیے بغیر مسلمانوں کو ان گروہوں کے ساتھ معاملہ کرنا ہوگا۔ اس تناظر میں اب ان ہدایات کا تقابلی جائزہ لیجیے جو مشرکین عرب اور اہل کتاب کے بارے میں اس سورہ میں دی گئی ہیں:

مشرکین کے حوالے سے بیان کردہ پالیسی تو تین نکات پر مبنی ہے:

۱۔ سابقہ معاہدات کی تنسیخ اور نئے معاہدات پر پابندی، حکم دیا گیا ہے کہ چنانچہ جن مشرکین کے ساتھ غیر موقت معاہدے کیے گئے ہیں، اشہر حرم گذرنے کے بعد وہ تمام معاہدے منسوخ ہو جائیں گے، جب کہ مخصوص مدت تک کیے جانے والے معاہدے طے شدہ مدت تک نبھائے جائیں گے، لیکن اس کے بعد کوئی نیا معاہدہ نہیں کیا جائے گا (آیات ۱ تا ۴)۔

۲۔ اسلام یا تلوار میں سے ایک کا انتخاب، چنانچہ اشہر حرم گزرنے یا معاہدوں کی مدت مکمل ہو جانے کے بعد ان کے ساتھ صلح و سلامتی یا پر امن بقائے باہمی کا معاملہ نہیں ہوگا۔ ان کے پاس ایمان لانے اور یا پھر قتل ہو جانے کے سوا اور کوئی راستہ نہیں (آیت ۵)۔

۳۔ کعبۃ اللہ کی تولیت اور اس میں عبادت کے حق کی حتمی اور فیصلہ کن تنسیخ اور اس بات کا اعلان کہ مشرکین کو مسجد حرام کی تولیت اور آبادکاری کا کوئی حق نہیں۔ یہ حق اہل ایمان کو حاصل ہے (آیت ۱۷)۔ اسی حکم کی ایک فرع یہ ہے کہ ۹ ہجری کے بعد ان کو حج کے لیے یا ایک رائے کے مطابق، مطلقاً کسی بھی حالت میں، مسجد حرام میں داخل ہونے کی اجازت نہیں (آیت ۲۸)۔

اس کے برخلاف اہل کتاب کے بارے میں بیان کردہ پالیسی صرف ایک نکتے تک محدود ہے، یعنی یہ کہ ان کے ساتھ قتال کر کے ان کو سیاسی لحاظ سے مطیع اور ذلت کے ساتھ جزیہ دینے پر مجبور کر دیا جائے (آیت ۲۹:۹)۔ اس ایک نکتے پر اکتفا کرنا اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ اس سے پہلے مشرکین کے بارے میں دی جانے والی باقی ہدایات یعنی معاہدات پر پابندی، ایمان نہ لانے کی صورت میں قتل عام، اور خانۂ خدا کے حق تولیت کی تنسیخ کا اطلاق اہل کتاب پر نہیں ہوتا۔

یہاں یہ نکتہ پیش کیا جا سکتا ہے کہ سورۂ براءۃ کی اس آیت میں یہود کے حق تولیت کی تنسیخ کا ذکر نہ ہونے سے اس حکم کی بالکلیہ نفی لازم نہیں آتی، لیکن یہ بات سورۂ براءۃ کے نظم پر عدم تدبر اور زبان و بیان کے اسالیب

سے ناواقفیت کا نتیجہ ہوگی۔ چنانچہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں سورۂ براۂ ة میں اختیار کیے جانے والے اس اسلوب کی وضاحت کردی جائے جس پر ہمارا استدلال مبنی ہے۔

سورہ کے نظم کو بیک نظر سامنے لائیے تو معلوم ہوگا کہ اس کے مضامین واضح طور پر تین حصوں میں تقسیم ہیں:

۱۔ آیت ۱ سے آیت ۲۸ تک مشرکین کی فرد جرم اور ان پر نافذ کردہ سزا کی مختلف دفعات زیر بحث آئی ہیں۔

۲۔ آیت ۲۹ سے آیت ۳۵ تک اہل کتاب کے جرائم اور ان سے متعلق پالیسی کی وضاحت کی گئی ہے۔

۳۔ چونکہ مذکورہ دونوں گروہوں کے ساتھ جہاد وقتال کا حکم دیا گیا ہے، اس لیے آیت ۳۸ سے سورہ کے آخر تک مسلمانوں کو جہاد وقتال کی ترغیب نیز کمزور مدعین ایمان اور منافقین کے جہاد سے اعراض اور اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے زجر وتوبیخ کے مضامین بیان ہوئے ہیں۔

نظم کا سب سے نمایاں پہلو یہ ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ کو مشرکین اور اہل کتاب کے بارے میں، ان کے جرم کی نوعیت کے لحاظ سے، الگ الگ ہدایات دینا مطلوب تھا، اس لیے اس نے ان کے احکام میں فرق کو واضح کرنے کے لیے 'تقابل' کے اسلوب میں انھیں بالترتیب دو الگ الگ اور متوازی گروہوں کے طور پر ذکر کیا ہے۔ امام رازی اس اسلوب کی معنویت کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> جان لو کہ اللہ تعالیٰ نے جب مشرکین کے بارے میں یہ احکام بیان کر دیے کہ ان کے ساتھ کیے گئے معاہدے منسوخ ہیں، ان کی جانوں کو کوئی امان حاصل نہیں، ان کے ساتھ لڑنا فرض ہے اور یہ کہ انھیں مسجد حرام سے دور کر دیا جائے، اور ان اشکالات کا ذکر کر کے جو انھوں نے وارد کیے تھے، ان کے ٹھیک ٹھیک جواب بھی دے دیے تو اس کے بعد اہل کتاب کے بارے میں یہ حکم دیا کہ ان سے لڑائی کی جائے یہاں تک وہ جزیہ دینے پر آمادہ ہو جائیں۔
>
> اس اسلوب کا مقصد یہ ہے کہ ان کے اور مشرکین کے حکم میں فرق کو واضح کیا جائے، کیوں کہ مشرکین کے بارے میں حکم یہ ہے کہ وہ اسلام لے آئیں ورنہ ان سے قتال کیا جائے گا، جب کہ اہل کتاب کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ جزیہ ادا کر دیں (اور اپنے مذہب پر قائم رہیں)۔
>
> (التفسیر الکبیر، ۱۰/ ۲۷-۳۰)

مختلف افراد اور صورتوں کے احکام میں فرق کو تقابل کے اس اسلوب میں واضح کرنے کا بلاغت کے اعتبار سے ایک نمایاں فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اس میں تکرار کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ چنانچہ اگر ایک صورت میں کسی حکم کا اثبات اور دوسری صورت میں اس کی نفی مقصود ہو تو ایک جگہ اس کا ذکر کر کے دوسری جگہ سکوت اختیار کر لینا ہی وہاں اس کی نفی کی دلیل بن جاتا ہے اور صراحتاً اس کی نفی کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ مثال کے

طور پر کوئی عدالت اگر کسی فوج داری مقدمے میں دو ملزموں کو سزا سناتے ہوئے یہ قرار دے کہ ان میں سے ایک مجرم کو پھانسی پر چڑھا دیا جائے، اس کی املاک و جائیداد ضبط کر لی جائے اور اس سے دس لاکھ روپے جرمانہ وصول کیا جائے، جب کہ دوسرے مجرم کی سزا میں صرف یہ بات بیان کرے کہ اس سے پانچ لاکھ روپے جرمانہ وصول کیا جائے تو کسی عاقل کو یہ بات سمجھنے میں کوئی تردد نہیں ہوگا کہ پھانسی پر چڑھانے اور املاک و جائیداد کی ضبطی کا جو حکم پہلے مجرم کے لیے دیا گیا ہے، دوسرا مجرم اس سے مستثنیٰ ہے، اس لیے کہ تقابل کے اسلوب میں ایک کے لیے کسی سزا کا ذکر کرنا اور دوسرے کے لیے نہ کرنا اس استثنا کی قطعی دلیل ہے۔ اس اسلوب میں عدم ذکر سے مقصود ہی عدم حکم کو واضح کرنا ہوتا ہے۔ ایسے موقع پر اگر کوئی شخص یہ کہے کہ عدم ذکر سے عدم حکم لازم نہیں آتا تو ظاہر ہے کہ یہ صریح جہالت پر مبنی استدلال ہوگا۔

خود قرآن و حدیث میں اس اسلوب کی نہایت واضح مثالیں موجود ہیں۔ مثال کے طور پر سورۂ نسا کی آیت ۹۲ میں قتل خطا کی مختلف صورتوں کے احکام بیان کرتے ہوئے قرآن مجید نے فرمایا ہے:

> کسی مومن کے لیے روا نہیں کہ وہ دوسرے مومن کو قتل کر دے، الا یہ کہ غلطی سے ایسا ہو جائے۔ جو شخص کسی مومن کو بلا ارادہ مار ڈالے تو اس پر لازم ہے کہ وہ ایک مسلمان غلام کو آزاد کرے اور مقتول کے عزیزوں کو دیت ادا کرے، الا یہ کہ وہ معاف کر دیں۔ اور اگر مقتول کا تعلق کسی دشمن قوم سے ہے اور وہ خود مومن تھا تو قاتل کے ذمے صرف ایک مومن غلام کو آزاد کرنا ہے۔ اور اگر اس کا تعلق ایسی قوم سے ہے جس کے ساتھ تمھارا عہد و پیمان ہے تو پھر اس کے عزیزوں کو دیت بھی ادا کی جائے اور ایک مسلمان غلام کو بھی آزاد کیا جائے۔

یہاں قتل خطا کی تین صورتیں بیان ہوئی ہیں: ایک یہ کہ مقتول دار الاسلام کا باشندہ ہو۔ دوسری یہ کہ وہ کسی ایسی غیر مسلم قوم کا فرد ہو جس کے ساتھ مسلمانوں کا کوئی معاہدہ نہیں۔ تیسری یہ کہ اس کا تعلق کسی ایسی غیر مسلم قوم سے ہو جس کے ساتھ مسلمانوں کا معاہدہ ہے۔ پہلی اور تیسری صورت میں اللہ تعالیٰ نے کفارۂ قتل میں دو چیزیں لازم قرار دی ہیں، ایک دیت کی ادائیگی اور دوسرے ایک مومن غلام کو آزاد کرنا، جب کہ دوسری صورت میں صرف ایک چیز کا ذکر کیا ہے یعنی ایک مسلمان غلام کی آزادی۔ یہاں دیکھ لیجیے، اس صورت میں دیت کا ذکر نہ کرنا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ اس صورت میں دیت کی ادائیگی لازم نہیں۔

اسلوب کی اس وضاحت کے بعد اب اس کی روشنی میں سورۂ براءۃ کی زیر بحث آیات کا مطالعہ کیجیے تو صاف واضح ہوگا کہ مشرکین کے بارے میں تین نکاتی پالیسی بیان کرنے کے بعد اہل کتاب کے بارے میں صرف ایک حکم یعنی جزیہ کی ادائیگی تک قتال پر اکتفا کرنے کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں ہوسکتا کہ معاہدات پر پابندی، قتل عام اور خانۂ خدا کے حق تولیت کی تنسیخ کے جو احکام مشرکین کے لیے بیان کیے گئے ہیں، اہل کتاب ان کے دائرۂ اطلاق سے خارج ہیں۔

یہی حقیقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث سے بھی واضح ہوتی ہے۔ آپ نے اپنے متعدد ارشادات میں مسجد اقصیٰ کے اس مقام و مرتبہ پر روشنی ڈالی ہے جو اسے اسلامی شریعت میں حاصل ہے۔ مثلاً آپ نے فرمایا کہ یہ دنیا کی ان تین مقدس ترین عبادت گاہوں میں سے ایک ہے جن میں عبادت کے لیے انسان کو باقاعدہ سفر کر کے جانا چاہیے:

سامان سفر صرف تین مساجد کے لیے باندھا جائے؛ مسجد حرام، مسجد اقصیٰ اور میری مسجد۔

(بخاری، رقم ۱۱۸۹)

حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے مروی ایک روایت کے مطابق آپ نے اس میں نماز پڑھنے کا ثواب عام مساجد سے ڈھائی سو گنا زیادہ بیان فرمایا (مستدرک حاکم، ۴/ ۵۰۹)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی ایک روایت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے بیت المقدس کی تعمیر کی تکمیل کے موقع پر اللہ تعالیٰ سے دعا کی تھی کہ جو شخص بھی مسجد اقصیٰ میں نماز پڑھنے کے ارادے سے آئے، وہ یہاں سے اس طرح گناہوں سے پاک ہو کر جائے جیسے بچہ ماں کے پیٹ سے پیدا ہوتا ہے (نسائی، رقم ۶۹۴)۔ پھر فرمایا کہ مجھے امید ہے کہ اللہ نے ان کی یہ دعا قبول فرمالی ہوگی (ابن ماجہ، رقم ۱۴۰۸)۔

اس باب میں آپ سے منقول تمام ارشادات اسی نوعیت کے ہیں اور ان میں کہیں بھی مسجد اقصیٰ کی تولیت کی قانونی و شرعی حیثیت کو زیر بحث نہیں لایا گیا۔ اول تو یہ معاملہ اپنی اہمیت ہی کے لحاظ سے اس کا متقاضی تھا کہ آپ از خود اس ضمن میں کوئی واضح حکم صحابہ کو دے دیتے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ آپ نے بعض مناسب مواقع پیدا ہونے پر بھی اس حوالے سے صحابہ کو کوئی ہدایت نہیں دی۔ مثال کے طور پر غزوۂ تبوک کے موقع پر آپ نے صحابہ کرام کو یہ خوش خبری دی کہ آپ کی وفات کے بعد بیت المقدس مفتوح ہوگا (بخاری، رقم ۳۱۷۶)۔ یہ موقع ایسا تھا کہ اگر مسجد اقصیٰ کی حیثیت میں شرعی نوعیت کی کوئی تبدیلی پیش نظر ہوتی تو اس کے حوالے سے واضح ہدایت دے دینا مناسب تھا۔ اسی طرح اپنے مرض وفات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو جو بعض اہم وصیتیں کیں، ان میں سے ایک خاص طور پر اہل کتاب کے بارے میں تھی۔ آپ نے فرمایا کہ جزیرۂ عرب میں، جسے اسلام کے مرکز کی حیثیت حاصل ہے، دو دین اکٹھے نہیں ہو سکتے، اس لیے یہود و نصاریٰ کو یہاں سے نکال دیا جائے (موطا الامام مالک، رقم ۱۳۸۷۔ مسند احمد بن حنبل، رقم ۲۰۱، ۱۶۹۱)۔ یہ موقع بھی مسجد اقصیٰ کے بارے میں نئی ہدایات دینے کے لیے بالکل موزوں تھا، لیکن آپ نے اس حوالے سے اشارۃً بھی کوئی بات ارشاد نہیں فرمائی۔

سطور بالا میں ہم نے جو بحث کی ہے، اس سے یہ بات تو بالکل مبرہن ہو جاتی ہے کہ ملت ابراہیمی سے انحراف کی مماثلت کے باوجود قرآن مجید نے خانۂ خدا کی تولیت کے حوالے سے مشرکین اور یہود کے ساتھ ایک

جیسا معاملہ نہیں کیا، تاہم ہمارا خیال ہے کہ اس فرق کی نظری اور عملی حکمتوں کی وضاحت کے بغیر یہ بحث، غالباً مکمل نہیں ہوگی۔ ذیل میں ہم ان متعلقہ نکات کی تفصیل کریں گے جن کی طرف ہم نے اصل تحریر میں محض اشارہ کر دینے پر اکتفا کی تھی۔

ہماری رائے میں بیت الحرام سے مشرکین بنی اسماعیل کے حق تولیت کی تنسیخ کے حکم کو محیط تین پہلو ایسے ہیں جو مسجد حرام اور مسجد اقصیٰ کے مابین قرآن مجید کے قائم کردہ مذکورہ امتیاز کے لیے بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں:

ایک، ملت ابراہیمی میں کعبۃ اللہ کا مقام اور حیثیت،

دوسرے، ملت ابراہیمی سے بنی اسماعیل کے انحراف کی نوعیت،

اور تیسرے، مشرکین بنی اسماعیل پر اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ عذاب کی نوعیت۔

پہلے نکتے کو لیجیے:

'مسجد حرام' وہ سب سے پہلا گھر ہے جسے خدائے واحد کی عبادت کے لیے اس سرزمین پر تعمیر کیا گیا۔ اس کی تعمیر ملت ابراہیمی کے بانی سیدنا ابراہیم علیہ الصلاۃ والسلام نے خود کی اور اس کے اندر نماز، اعتکاف، قربانی اور حج جیسی عبادات کے تمام رسوم بھی انھوں نے اللہ کی رہنمائی میں خود متعین فرمائے۔ اللہ تعالیٰ نے اس عبادت گاہ کو آل ابراہیم کے لیے ایک روحانی مرکز اور مرجع قرار دیا اور اللہ تعالیٰ ہی کے حکم سے سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے دور ونزدیک علاقے کے لوگوں کو سفر کر کے اس میں حاضر ہونے اور مختلف عباداتی رسوم ادا کرنے کی دعوت دی (الحج: ۲۶۔ ۳۷)۔ ملت ابراہیمی کی اساس پر بننے والی دنیا کی تمام عبادت گاہوں کی اصل اور ان کے قبلہ کی حیثیت اسی مسجد کو حاصل ہے۔ مولانا حمید الدین فراہی کی تحقیق کے مطابق بنی اسرائیل کے عارضی قبلہ یعنی 'خیمۂ اجتماع' اور مستقل قبلہ یعنی 'مسجد اقصیٰ'، دونوں کو 'مسجد حرام' کے تابع قرار دے کر ان کے نقشۂ تعمیر میں یہ بات ملحوظ رکھی گئی تھی کہ ان کا رخ جنوب یعنی مکہ مکرمہ کی جانب ہو۔ خیمۂ اجتماع اور مسجد اقصیٰ کے مقدس ترین مقام یعنی 'قدس الاقداس' کا رخ بھی جنوب کی جانب تھا۔ علاوہ ازیں یہود کو یہ حکم تھا کہ ان کی بڑی قربانیوں کا رخ بھی جنوب ہی کی طرف ہونا چاہیے ('ذبیح کون ہے؟'، ۳۵۔ ۳۷)۔ خود انبیائے بنی اسرائیل کی وابستگی بھی مسجد حرام کے ساتھ باقاعدہ قائم رہی، چنانچہ سیدنا موسیٰ اور سیدنا یونس علیہما السلام کے بارے میں تو مستند روایات میں یہ ذکر ہے کہ وہ بیت اللہ کے حج کے لیے حاضر ہوئے [مسلم، رقم ۴۲۱۔ مسند احمد (رقم ۱۹۶۳) کی ایک روایت میں ہود اور صالح علیہما السلام کا بھی ذکر ہے]، جب کہ بعض غیر مستند روایات یہ بھی بتاتی ہیں کہ بیت اللہ کی تعمیر کے بعد دنیا میں کوئی نبی ایسا نہیں گزرا جو اس کی زیارت وطواف کے لیے حاضر نہ ہوا ہو (ازرقی، اخبار مکہ، ۱/۲۷)۔ گویا اللہ تعالیٰ کی اسکیم میں یہ بات روز اول سے طے شدہ تھی کہ توحید کی دعوت کو عالمی سطح پر پھیلانے کے لیے مرکز کی حیثیت اسی عبادت گاہ کو حاصل ہوگی۔ چنانچہ اس کی تولیت بنی اسمٰعیل کے سپرد کی گئی جن میں، سیدنا ابراہیم واسماعیل علیہما السلام کی دعا کے مطابق، اس آخری پیغمبر کو مبعوث ہونا تھا جو ملت ابراہیمی

کی دعوت توحید کو آل ابراہیم کے محدود دائرے سے نکال کر اقوام عالم تک پہنچانے کے سلسلے کی تجدید فرمائے۔ قرآن مجید نے بیت اللہ کی تاریخ کے یہ تمام پہلو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیے ہیں۔

اس کے برعکس مسجد اقصیٰ کی حیثیت محض بنی اسرائیل کے قومی قبلہ اور مرکز عبادت کی تھی۔ مسجد حرام کے بالکل برعکس، دعوت توحید کے عالمی سطح پر ابلاغ میں اس مسجد کا کوئی بنیادی کردار نہ اللہ تعالیٰ کی اسکیم میں مقرر کیا گیا تھا، نہ اس کے بنانے والوں کے ذہن میں اس کا کوئی تصور موجود تھا اور نہ عملاً اس کو ایسا کوئی مقام تاریخ میں کبھی حاصل ہوا۔ مولانا قاری محمد طیب اس نکتے کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> حق تعالیٰ کی حکمت و قدرت کا کرشمہ تھا کہ یہ دعوت کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانۂ خیر و برکت میں عرفی اور تبلیغی انداز سے پوری دنیا تک نہ پہنچ سکی لیکن حکمت الٰہی نے انھیں کے ذریعہ اس دعوت کو ایک خاص تکوینی انداز سے عالم گیر بنا دینے کی صورت انھی کے ہاتھوں سے قائم فرمادی اور وہ یہ کہ انھوں نے بامر خداوندی اس دنیا میں وہ مرکز رشد و ہدایت قائم فرما دیا جو اس دعوت عامہ کے لیے مرکز نشر و اشاعت اور مرکز توحید و اتحاد بننے والا تھا۔ اور وہ کعبۂ مقدسہ تھا جس کی تعمیر کا انھیں امر دیا گیا اور اس طرح اس دعوت کے عموم کی اساس و بنیاد قائم ہوگئی۔ دوسرا مرکز آپ ہی نے فلسطین میں (ارض مقدسہ میں) قائم فرمایا یعنی مسجد اقصیٰ کی بنیاد ڈالی تا کہ بنی اسرائیل ملت ابراہیمی سے ہٹنے نہ پائیں۔ اور اگر وہ اسے آگے نہ بھی بڑھا سکیں تو کم سے کم اس عبادت گاہ کی بدولت خود تو اس ملت پر جمے رہیں، اس لیے مسجد اقصیٰ کی خدمت اور تولیت ان ہی کی اولاد میں بنی اسرائیل کے حصہ میں آئی جو فلسطین میں آباد ہوئے۔ مگر یہ ایک حقیقت ہے کہ حضرت خلیل اللہ کو اس دعوت ابراہیمی یا ملت ابراہیمی کو عالمی انداز سے پھیلانے کی جو توقعات بیت اللہ کے راستے سے حجاز مقدس اور بنی اسماعیل سے قائم ہوئیں، وہ مسجد اقصیٰ کے راستے فلسطین میں بنی اسرائیل سے قائم نہیں ہوئیں۔ یعنی ان کے ذہن مبارک میں حقیقی مرکز ارشاد و ہدایت کعبہ مقدس تھا، مسجد اقصیٰ نہ تھی۔
>
> (مقامات مقدسہ اور اسلام کا اجتماعی نظام: ۷۲، ۷۳)
>
> کعبہ و اقصیٰ کو برکت و ہدایت کا گھر بھی ایک ہی انداز سے بتایا گیا۔ فرق اتنا ہے کہ کعبہ کی برکت و ہدایت 'ھدی للعالمین' سے عالم گیر بتلائی گئی جس سے برکت و ہدایت کی لاتحدیدی نمایاں ہے، اور اقصیٰ کی برکت و ہدایت کے ساتھ 'الذی بارکنا حولہ' فرمایا گیا جس میں ہمہ گیری کا ذکر نہیں بلکہ ماحول کی قید سے مقامیت عیاں ہے۔ (ایضاً، ۳۶۰)

دونوں عبادت گاہوں کے مقام اور حیثیت میں یہ فرق اسلامی شریعت کے احکام میں بھی پوری طرح نمایاں ہے:

☆ مسجد حرام کو تو اسلامی شریعت میں نماز کے لیے قبلہ بھی مقرر کیا ہے اور حج اور قربانی جیسی عبادات کے لیے مرکز بھی، جب کہ مسجد اقصیٰ کو ان میں سے کوئی ایک شرف بھی حاصل نہیں۔ اس ایک فرق کے سوا کہ اس میں عبادت کا ثواب عام مساجد سے ڈھائی سو گنا زیادہ ہے، اس میں اور باقی مساجد میں درجے یا احکام کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں۔

☆ مسجد حرام کے اردگرد ایک مخصوص علاقے کو، اسی خصوصی حیثیت کی وجہ سے، شریعت میں 'حرم' کی حیثیت حاصل ہے جہاں مخصوص پابندیوں کا اہتمام لازمی ہے اور جس میں غیر مسلموں کا قیام عارضی وجوہ کے علاوہ جائز نہیں، جب کہ مسجد اقصیٰ اور اس کے اردگرد علاقے کو اس طرح کا کوئی خصوصی امتیاز حاصل نہیں۔

☆ مسجد حرام کے مقام و مرتبہ، اس کی خصوصی حیثیت اور اس میں عبادت کی فضیلت سے، ظاہر ہے، کوئی مسلمان ناواقف نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ قرآن وسنت کے نصوص اور دین کے تواتر عملی سے یہ چیز کسی شک وشبے کے بغیر ثابت ہے۔ اس کے برخلاف مسجد اقصیٰ میں عبادت کے اجر وثواب کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ کے سامنے محض انفرادی طور پر کیا۔ آپ کا یہ ارشاد امت تک تواتر کے طریقے سے نہیں، بلکہ اخبار آحاد کے ذریعے سے نقل ہوا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اکابر صحابہ بھی اس مسجد کی کسی خصوصی فضیلت اور اہمیت سے آشنا نہیں تھے۔ حضرت حذیفہ کی رائے یہ تھی کہ رسول اللہ نے سفر اسرا کے موقع پر مسجد اقصیٰ میں نماز ادا نہیں کی تھی، کیوں کہ اگر آپ یہاں نماز ادا کرتے تو مسلمانوں پر بھی اس میں نماز ادا کرنا اسی طرح لازم کر دیا جاتا، جیسا کہ مسجد حرام میں لازم کیا گیا ہے (ترمذی، رقم ۳۱۴۷)۔ اسی بنیاد پر انھوں نے فرمایا کہ اگر میں سفر کرتے ہوئے بیت المقدس سے ایک یا دو فرسخ کے فاصلے پر پہنچ جاؤں تو بھی میں وہاں نہیں جاؤں گا اور نہ وہاں مجھے جانا پسند ہے۔ حضرت سعد نے فرمایا کہ مسجد قبا میں نماز پڑھنا مجھے بیت المقدس میں نماز پڑھنے سے زیادہ محبوب ہے۔ حضرا بوذر غفاری کا ارشاد ہے کہ کسی سرخ ٹیلے پر نماز پڑھ لینا مجھے بیت المقدس میں نماز پڑھنے سے زیادہ پسند ہے۔ حضرت علی کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ میں نے بیت المقدس کے ارادے سے ایک اونٹ خریدا ہے اور سامان سفر تیار کر رکھا ہے۔ آپ نے اس سے کہا، اپنا اونٹ بیچ دو اور اس مسجد یعنی مسجد کوفہ میں نماز ادا کر لو، کیوں کہ مسجد حرام اور مسجد نبوی کے بعد مجھے یہ مسجد سب سے زیادہ محبوب ہے (مصنف ابن ابی شیبہ ۲/ ۳۷۳، ۳۷۴)۔

☆ روایات کی رو سے عبادت کی نیت سے باقاعدہ سفر کر کے جانا تو ان دونوں عبادت گاہوں کی طرف مشروع ہے لیکن اگر آدمی مسجد حرام یا مسجد نبوی میں نماز ادا کر سکتا ہو تو مسجد اقصیٰ کے سفر کی منت مان لینے کے باوجود اس کو پورا کرنا لازم نہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن ایک شخص

سے، جس نے بیت المقدس میں نماز پڑھنے کی نذر مانی تھی، فرمایا کہ تم یہیں مسجد حرام میں نماز پڑھ لو، تمھاری منت پوری ہو جائے گی (ابو داؤد، رقم ۳۳۰۵، ۳۳۰۶)۔ اسی طرح ام المومنین سیدہ میمونہ رضی اللہ عنہا نے ایک خاتون کو، جو بیت المقدس کے سفر کے لیے تیار تھی، روک دیا اور فرمایا کہ یہیں مسجد نبوی میں نماز ادا کر لو (مسلم، رقم ۳۳۸۳)۔

دونوں عبادت گاہوں کے درجے اور احکام میں پائے جانے والے ان اصولی اور فروعی فروق کو حق تولیت کے معاملے میں کسی طرح سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، بلکہ وہ اس پر بھی نہایت گہرے طور سے اثر انداز ہوتے ہیں۔ مسجد حرام کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت خاصہ اور بعثت عامہ، دونوں کے مقاصد اور اہداف کے مرکز ومحور کی حیثیت حاصل تھی۔ آپ کی بعثت خاصہ بنی اسماعیل کی طرف ہوئی تھی اور آپ کا اصل مشن اسماعیل میں توحید کا احیا اور شرک کی بیخ کنی تھا۔ بعثت عامہ کے لحاظ سے آپ کی ذمہ داری یہ تھی کہ ابراہیمی مرکز توحید کو اپنی اصل حیثیت میں بحال کر کے سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے مشن کا عالمی سطح پر احیا فرما دیں۔ چونکہ اس مرکز یعنی مسجد حرام پر مشرکین قابض تھے اور ان کے قبضے سے اس کو واگزار کرائے بغیر ان دونوں بعثتوں کے اہداف کی تکمیل کی کوئی صورت ممکن نہیں تھی، اس لیے مشرکین کے حق تولیت کا ابطال اس سارے معاملے میں ایک ناگزیر اقدام کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس کے مقابلے میں اس طرح کی کوئی اہمیت، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کے حوالے سے، مسجد اقصیٰ کو حاصل نہیں تھی، چنانچہ اس کے حق تولیت سے یہود کو محروم کرنے کا کوئی عملی محرک اور ضرورت بھی موجود نہیں تھی۔

اب دوسرے نکتے کو لیجیے:

آل ابراہیم کی دونوں شاخیں، جیسا کہ اوپر واضح ہوا، ملت ابراہیمی کی اصل تعلیمات و ہدایات سے منحرف ہو گئی تھیں، تاہم دونوں گروہوں کے انحراف میں ایک واضح فرق تھا۔ بنی اسمٰعیل کا انحراف تو، جیسا کہ قرآن مجید کے نصوص سے واضح ہے، یہ تھا کہ وہ ملت ابراہیمی کی اصل اساس یعنی توحید ہی کے صاف منکر ہو چکے تھے اور 'شرک' کو باقاعدہ اعتراف واقرار کے ساتھ بطور مذہب اختیار کر چکے تھے۔ وہ ایک 'الٰہ' کی نہیں بلکہ متعدد 'آلہہ' کی عبادت کے قائل تھے اور صرف خدائے واحد کی عبادت کا تصور ان کے لیے اچنبھے کا باعث تھا:

> ان سے جب کہا جاتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو یہ ناک بھوں چڑھاتے ہیں اور کہتے ہیں، کیا ہم ایک دیوانے شاعر کے کہنے پر اپنے معبودوں کو چھوڑ دیں؟
>
> (الصفات ۳۷: ۳۵-۳۶)
>
> کیا اس (پیغمبر) نے سب خداؤں کی جگہ ایک ہی خدا کو مان لیا؟ یہ تو ایک بڑی ہی انوکھی بات ہے۔ (ص ۳۸: ۵)

ان کے 'شرک' کے اسی پہلو کو قرآن مجید نے 'شاهدین علی انفسهم بالکفر' کے الفاظ سے تعبیر کیا ہے۔ مولانا اصلاحی اس کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

> کفر سے مراد یہاں ان کا شرک ہی ہے۔ شرک کو کفر سے تعبیر کر کے دین کی یہ حقیقت واضح کی گئی ہے کہ شرک کے ساتھ خدا کو ماننا بالکل اس کے نہ ماننے کے ہم معنی ہے۔ خدا کا ماننا صرف وہ معتبر ہے جو توحید کے ساتھ ہو، بالخصوص اس شرک کے ساتھ تو ایمان باللہ کے جمع ہونے کا کوئی امکان ہی نہیں ہے جس کا کھلم کھلا اقرار و اظہار ہو۔ مشرکین عرب کے متعلق یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ان کے ہاں شرک کی نوعیت یہ نہیں تھی کہ ان کے کسی قول یا عمل سے شرک ایک لازمی نتیجہ کے طور پر پیدا ہوتا ہو بلکہ شرک کو بطور دین اور عقیدہ کے انھوں نے اختیار کیا تھا۔ یہ ان کے تصور الوہیت کا ایک غیر منفک حصہ تھا۔
>
> (تدبر قرآن ۳/ ۵۴۹، ۵۵۰)

اس کے برخلاف اہل کتاب یعنی یہود و نصاریٰ بے شمار اعتقادی اور عملی گمراہیوں میں مبتلا ہونے اور بہت سے مشرکانہ تصورات و اعمال سے آلودہ ہونے کے باوجود اصولی طور پر 'توحید' ہی کے علم بردار تھے اور اپنے مشرکانہ تصورات و اعمال کو مختلف تاویلات کے ذریعے سے 'توحید' کے منافی تصور نہیں کرتے تھے۔ اسی وجہ سے قرآن مجید نے مسلمانوں اور اہل کتاب کے مابین 'توحید' کو ایک مشترکہ اساس کے طور پر تسلیم کیا اور اسی کی بنیاد پر انھیں اپنے مشرکانہ تصورات و اعمال کو چھوڑ دینے کی دعوت دی:

> اے اہل کتاب، آؤ اس بات کی طرف جو ہمارے اور تمھارے مابین یکساں مسلم ہے، یعنی یہ کہ ہم نہ اللہ کے سوا کسی کی عبادت کریں، نہ کسی کو اس کے ساتھ شریک ٹھہرائیں اور نہ ہم میں سے کچھ لوگ دوسرے لوگوں کو اللہ کے سوا رب بنالیں۔

> مولانا امین احسن اصلاحی اس کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:
>
> اہل کتاب آسمانی صحیفوں کے حامل ہونے کے سبب سے توحید کی تعلیم سے اچھی طرح آشنا بھی تھے اور اس کے علم بردار ہونے کے مدعی بھی۔ ان کے صحیفوں میں نہایت واضح الفاظ میں توحید کی تعلیم موجود تھی۔ انھوں نے اگر شرک اختیار کیا تھا تو اس وجہ سے نہیں کہ ان کے دین میں شرک کے لیے کوئی گنجائش تھی بلکہ اپنے نبیوں اور صحیفوں کی تعلیمات کے بالکل خلاف محض بدعت کی راہ سے انھوں نے یہ چیز اختیار کی اور پھر متشابہات کی پیروی کرتے ہوئے، جیسا کہ ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں، اس کے حق میں الٹی سیدھی دلیلیں گھڑنے کی کوشش کی۔ قرآن نے ان کو دعوت دی کہ یہ بات ہمارے اور تمھارے درمیان یکساں مسلم ہے کہ اللہ کے سوا نہ کسی کی بندگی کی جائے، نہ اس کا کسی کو ساجھی ٹھہرایا جائے اور نہ ہم میں سے کوئی ایک دوسرے کو رب ٹھہرائے، پھر اس مسلم و مشترک

حقیقت کے برخلاف تم نے خدا کی عبادت میں دوسروں کو شریک کیوں بنا رکھا ہے اور اپنے احبار رہبان اور فقیہوں صوفیوں کو ارباباً من دون اللہ کا درجہ کیوں دے دیا؟

(تدبر قرآن ۲/۱۱۲)

چنانچہ قرآن مجید نے دونوں گروہوں کے انحراف و گمراہی کو واضح کرتے ہوئے یہ بات تو واشگاف انداز میں بیان فرمائی کہ سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ نسبت قائم کرنے اور ان کی ملت پر عمل پیرا ہونے کے دعوے میں دونوں گروہ جھوٹے ہیں، لیکن انحراف کی نوعیت میں مذکورہ فرق کی بنا پر دونوں کے ساتھ عملی معاملہ میں چند واضح امتیازات بھی قائم کر دیے:

۱۔ ایک یہ کہ وہ 'مشرکین' کا لقب خاص طور پر بنی اسمٰعیل ہی کے لیے استعمال کرتا اور 'اہل کتاب' کو مشرکین کے زمرے میں شمار کرنے کے بجائے ہر جگہ اہتمام کے ساتھ ان کا ذکر 'مشرکین' سے الگ ایک مستقل گروہ کے طور پر کرتا ہے (البقرہ ۲: ۱۰۵۔ المائدہ ۵: ۸۲۔ البینہ ۹۸: ۱)۔

۲۔ مشرکین کے حوالے سے تو، ان کے عقیدۂ شرک کی نجاست کو واضح کرنے کے لیے، یہ حکم دیا گیا کہ ان کا ذبیحہ کسی حال میں جائز نہیں، چاہے وہ اللہ کا نام لے کر جانور کو ذبح کریں۔ اس کے برخلاف اہل کتاب کے ان ذبائح کو جنھیں وہ اللہ کا نام لے کر ذبح کریں، مسلمانوں کے لیے حلال قرار دیا گیا (المائدہ ۵: ۵)۔

۳۔ اس بنیاد پر مشرک عورتوں سے نکاح تو مسلمانوں کے لیے حرام، لیکن اہل کتاب کی پاک دامن عورتوں کے ساتھ نکاح مسلمانوں کے لیے حلال قرار دیا گیا (البقرہ ۲: ۲۲۱۔ المائدہ ۵: ۵)۔

ان دونوں حوالوں سے اہل کتاب اور مشرکین کے مابین امتیاز کی وجہ واضح طور پر 'شرک' تھی، اسی وجہ سے فقہا یہ کہتے ہیں کہ چونکہ مجوس بھی مشرکین عرب کی طرح 'شرک' کے صریحاً اور اعترافاً قائل ہیں، اس لیے ان کے ذبیحہ اور ان کے ساتھ نکاح کا حکم بھی وہی ہے جو مشرکین کا ہے۔ سرخسی اہل کتاب اور مجوس میں اس فرق کی علت کو واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اس کی وجہ یہ ہے کہ مجوسی دو خداؤں کے قائل ہیں، لہٰذا وہ ذبیحہ پر خالص اللہ کا نام نہیں لے سکتے جو کہ ذبیحہ کے حلال ہونے کی شرط ہے۔ اس کے برخلاف اہل کتاب اصولاً توحید کے قائل ہیں اگرچہ اس میں وہ شرک کی ملاوٹ کر دیتے ہیں۔

(شرح السیر الکبیر ۱/۱۴۶)

اسی فرق پر یہ فقہی جزئیہ بھی مبنی ہے کہ اگر کوئی بت پرست 'لا الہ الا اللہ' کا کلمہ کہہ دے تو اس کے اسلام میں داخل ہونے کے لیے یہ کافی ہے، لیکن اگر یہودی یا عیسائی 'لا الہ الا اللہ'' کہہ دے تو اس کے مسلمان ہونے کے لیے اتنا کافی نہیں بلکہ اسے اس کے ساتھ 'محمد رسول اللہ' کا بھی اقرار کرنا ہوگا۔ امام ابوبکر الجصاص ؒ اس کی

وجہ بیان کرتے لکھتے ہیں:

اس معاملے میں یہود ونصاریٰ کا حکم ان مشرکین کا نہیں ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھے، کیوں کہ وہ بت پرست تھے اس لیے ان میں سے کسی کا توحید کا اقرار کرنا اور یہ کہنا کہ میں مسلمان اور مومن ہوں، اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنے مذہب کو چھوڑ کر اسلام میں داخل ہو گیا ہے۔ اس کے برخلاف یہود اور نصاریٰ دونوں لا الہ الا اللہ کے قائل ہیں، اگر چہ نصاریٰ اس کلمے کی تفصیل میں اختلاف کرتے ہوئے تین خداؤں کے قائل ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ لا الہ الا اللہ کا اقرار صرف مشرکین عرب کی جانب سے اسلام لانے کی دلیل ہے کیوں کہ وہ اس کے قائل نہیں۔ رہے یہود و نصاریٰ تو وہ کلمۂ توحید میں مسلمانوں کے ساتھ متفق ہیں اور ہمارے ساتھ ان کا اختلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے باب میں ہے۔ [احکام القرآن ۲/ ۲۴۸۔ نیز دیکھیے: سرخسی، شرح السیر الکبیر ۱/ ۱۵۱۔ ابو اللیث السمر قندی، فتاویٰ النوازل، ص ۲۰۸۔

جمہوری فقہا اسی نقطۂ نظر کے قائل ہیں جو ہم نے متن میں بیان کیا ہے، یعنی یہ کہ اگر چہ اہل کتاب کے ہاں ایسے اعتقادات پائے جاتے ہیں جو یا تو صریحاً شرک کے زمرے میں آتے ہیں اور یا شرک کو مستلزم ہیں، لیکن چونکہ وہ اصولاً خدائے واحد ہی کی عبادت کے قائل ہیں اور اپنے ان شرک آلودہ اعتقادات کو 'شرک' تسلیم کرتے ہوئے اقراری طور پر مشرک نہیں ہیں، اس لیے ان کا شمار 'مشرکین' میں نہیں ہوتا۔ ابوحیان لکھتے ہیں: 'والجمهور على ان المشرك من اتخذ مع الله الها آخر و على ان اهل الكتاب ليسوا بمشركين، (ابوحیان، البحر المحیط ۵/ ۲۷) ''جمہور کی رائے یہ ہے کہ 'مشرک' وہ ہوتا ہے جو اللہ کے ساتھ کسی اور ہستی کو اپنا الٰہ مان لے، اور اہل کتاب (چونکہ اس کے قائل نہیں، اس لیے وہ) مشرک نہیں ہیں۔'' مذہبیات کے جدید مغربی اہل علم بھی اسی بنیاد پر یہودیت، مسیحیت اور اسلام، تینوں کو توحید پرست مذاہب (Monotheistic Religions) شمار کرتے ہیں۔ بعض اہل علم اگر چہ سیدنا مسیح علیہ السلام کی ذات کے حوالے سے مشرکانہ اعتقادات کا حامل ہونے کی بنا پر نصاریٰ کا شمار 'مشرکین' میں کرتے ہیں، (رازی، التفسیر الکبیر، ۱۰/ ۳۳) لیکن یہود کے بارے میں یہ بات مسلم ہے کہ وہ مشرک نہیں ہیں۔ جلیل القدر مفسر ابن زیدؒ فرماتے ہیں کہ یہود کا معاملہ نصاریٰ سے مختلف ہے۔ نصاریٰ تو سیدنا مسیح علیہ السلام کو اللہ کا بیٹا قرار دے کر ان کی عبادت کرتے ہیں، جب کہ یہود خالصتاً خدائے واحد کی عبادت کے قائل ہیں۔ (طبری، جامع البیان ۳۰/ ۳۳۱) امام شافعی اسی بنیاد پر یہ فرماتے ہیں کہ یہودیوں کی عبادت گاہ کی تعمیر تو کوئی معصیت نہیں، لیکن نصاریٰ چونکہ شرک کرتے ہیں، اس لیے ان کے گرجے کی تعمیر گناہ کا کام ہے اور کوئی مسیحی اگر گرجے کی تعمیر کے لیے اپنے مال کی وصیت کرتے تو وہ کالعدم سمجھی جائے گی۔ (الام ۴/ ۲۳۰)

اس تفصیل کے بعد اب یہ دیکھیے کہ قرآن مجید نے مسجد حرام سے مشرکین کے حق تولیت کی تنسیخ کی

بنیادی علت ان کے 'شرک' کو قرار دیا ہے۔ قرآن مجید کے نصوص سے یہ علت اتنے غیر مبہم طریقے سے واضح ہے کہ حکم کے پس منظر پر روشنی ڈالنے والے کم وبیش تمام مفسرین نے اس کو نمایاں کیا ہے۔

ابوبکر الجصاص فرماتے ہیں:

اہل ایمان مسجد حرام پر کفار سے زیادہ حق رکھتے ہیں۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اللہ کی مساجد کو آباد کرنے کا حق انھی لوگوں کو حاصل ہے جو اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتے ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے مشرکین کو بتایا ہے کہ وہ اللہ اور مسجد حرام، دونوں کے ساتھ کفر کے مرتکب ہوئے ہیں، کیوں کہ اللہ نے تو مسجد اہل ایمان کے لیے بنائی تھی تا کہ وہ اس میں خالص اللہ کی عبادت کریں، جب کہ ان مشرکین نے اس کو ایک بت کدہ بنا کر مسلمانوں کو اس میں عبادت کرنے سے روک دیا ہے اور اس طرح مسجد حرام کی حرمت کو بٹہ لگا دیا ہے۔

(احکام القرآن ۱/۴۴۰)

ابوحیان الاندلسی فرماتے ہیں:

آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کا انکار کرنے والے ظالم ہیں۔ انھوں نے اللہ اور رسول پر ایمان نہ لا کر اپنے آپ پر بھی ظلم کیا ہے اور مسجد حرام کو، جو خالص اللہ کی عبادت کے لیے قائم ہوئی تھی، اپنے بتوں کی عبادت گاہ بنا کر اس پر بھی ظلم کے مرتکب ہوئے ہیں۔

(البحر المحیط ۵/۲۰)

ابوالسعود لکھتے ہیں:

مشرکین اپنے کفر کے خود گواہ ہیں کیوں کہ انھوں نے بیت اللہ کے اردگرد بت نصب کر رکھے ہیں اور ان کی پوجا کرتے ہیں۔ یہ ان کی طرف سے اپنے کفر کی کھلی گواہی ہے۔

بقاعیؒ لکھتے ہیں:

ان کے نفوس جو نجاستوں اور خواہشات کی آماجگاہ ہیں، یوں اپنے کفر کی گواہی خود دیتے ہیں کہ یہ اقرار کرنے کے بعد کہ یہ 'اللہ کا گھر' ہے، یہ اس میں غیر اللہ کی عبادت کرتے ہیں اور اللہ کی اجازت کے بغیر انھوں نے اس میں بت نصب کر رکھے ہیں جن کے بارے میں ان کا دعویٰ ہے کہ وہ اللہ کے شریک ہیں۔ ان کا اس مسجد کو آباد کرنا درحقیقت اس کو ویران کرنا ہے، کیوں کہ ان کا قول اور ان کا فعل باہم بالکل متضاد ہیں۔

ابن کثیر فرماتے ہیں:

اللہ کا ارشاد ہے کہ مشرکین کو یہ حق نہیں کہ وہ اللہ کی مسجدوں کو، جو اللہ وحدہ لاشریک کے نام پر بنائی گئی ہیں، آباد کریں۔ اگر اس لفظ کو ''مساجد اللہ'' کے بجائے ''مسجد اللہ'' پڑھا جائے تو اس سے مراد

مسجد حرام ہوگی جو کہ روئے زمین کی سب سے زیادہ محترم مسجد ہے اور جس کی تعمیر روز اول سے اللہ کے خلیل نے اللہ وحدہ لاشریک کی عبادت کے لیے کی تھی۔ لہٰذا شرک کے قائل ہونے کی وجہ سے مشرکین اس عبادت گاہ پر کوئی حق نہیں رکھتے۔

(تفسیر القرآن العظیم۲/۳۴۰)

آلوسی لکھتے ہیں:

مشرکین اپنے شرک کے ساتھ مسجد حرام کی تولیت کا کوئی حق نہیں رکھتے۔ یہ حق تو ان لوگوں کو حاصل ہے جو شرک سے بچیں اور اس مسجد میں اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں۔

(روح المعانی۹/۲۰۲)

خود مولانا امین احسن اصلاحی نے 'ما کان للمشرکین ان یعمر و ا مساجد الله' کی تشریح میں مشرکین سے مسجد حرام کی تولیت چھینے جانے کے حکم کی اس علت کو بہت خوبی سے واضح کیا ہے:

مشرکین کا لفظ اگرچہ عام ہے لیکن یہاں اس عام سے مراد قریش ہیں جو بیت اللہ کی تولیت کے مدعی تھے۔ نام کے بجائے وصف سے ان کے ذکر کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ یہ حکم عام ہو جائے اور اس کی علت بھی واضح ہو جائے۔

'مسجد الله' سے مراد اگرچہ مسجد حرام ہی ہے، چنانچہ آیت ۱۹ میں اس کی وضاحت بھی ہوگئی ہے، لیکن اس کو جمع کے لفظ سے تعبیر فرمایا اس لیے کہ مسجد حرام کا معاملہ تنہا مسجد حرام ہی کا معاملہ نہیں ہے بلکہ تمام مساجد الٰہی کا معاملہ ہے۔ یہی تمام مساجد کی اصل، سب کا مرکز و محور اور سب کا قبلہ ہے۔ اس کے انتظام و انصرام، اس کے مقصد اور اس کی دعوت میں کوئی فساد پیدا ہو جائے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ تمام ہدایت و سعادت اور ساری خیر و برکت کا مرکز ہی درہم برہم ہوگیا۔

فرمایا کہ مشرکین کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ مسجد حرام کے، جو تمام مساجد الٰہی کا مرکز اور قبلہ ہے، منتظم بنے رہیں جب کہ وہ خود اپنے کفر کے گواہ ہیں۔ کفر سے مراد یہاں ان کا شرک ہی ہے۔ شرک کو کفر سے تعبیر کر کے دین کی یہ حقیقت واضح کی گئی ہے کہ شرک کے ساتھ خدا کو ماننا بالکل اس کے نہ ماننے کے ہم معنی ہے۔ خدا کا ماننا صرف وہ معتبر ہے جو توحید کے ساتھ ہو۔ بالخصوص اس شرک کے ساتھ تو ایمان باللہ کے جمع ہونے کا کوئی امکان ہی نہیں ہے، جس کا کھلم کھلا اقرار و اظہار ہو۔ مشرکین عرب کے متعلق یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ان کے ہاں شرک کی نوعیت یہ نہیں تھی کہ ان کے کسی قول یا عمل سے شرک ایک لازمی نتیجہ کے طور پر پیدا ہوتا ہو، بلکہ شرک کو بطور دین اور عقیدہ کے انھوں نے اختیار کیا تھا۔ یہ ان کے تصور الوہیت کا ایک غیر منفک حصہ تھا۔ ظاہر ہے کہ جو لوگ اس کفر کے علم بردار ہوں، ان کو یہ حق کسی طرح نہیں پہنچتا کہ وہ اس گھر کی تولیت پر، جو دنیا میں توحید اور خالص خدا

پرستی کا سب سے پہلا گھر اور تمام مساجد الٰہی کا قبلہ ہے، قابض رہیں۔ ان کا اس گھر کا منتظم بنے رہنا کوئی نیکی نہیں ہے جو ان کے حق میں سفارش بنے بلکہ ایک بہت بڑی بدی ہے جس سے اس گھر کو پاک کرنا اہل ایمان کا اولین فریضہ ہے۔

(تدبر قرآن ۳/ ۵۴۹، ۵۵۰)

شرک کی یہ علت جس کی بنا پر مسجد حرام کا حق تولیت مشرکین سے چھینا گیا، اہل کتاب بالخصوص یہود میں ہرگز نہیں پائی جاتی۔ یہود من حیث القوم ایک سے زیادہ خداؤں کے قائل تو کبھی نہیں ہوئے، تاہم اپنی تاریخ کے ابتدائی دور اور متوسط دور میں وہ مشرکانہ اعمال و رسوم میں ملوث ہوتے رہے۔ ۵۸۶ ق م میں ہیکل سلیمانی کی تباہی اور بابل کی ۷۰ سالہ اسیری کے بعد وہ شرک کے معاملے میں نمایاں طور پر محتاط ہو گئے اور اس کے بعد نہ انھوں نے اجتماعی طور پر بت پرستی کو اختیار کیا اور نہ مسجد اقصیٰ کو کسی بھی دور میں بت پرستی اور شرک کا مرکز بننے دیا۔ چنانچہ مسجد اقصیٰ اور یہود کے معاملے کو مسجد حرام اور مشرکین کے معاملے کے کسی بھی طرح مماثل قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ['توحید' کے معاملے میں یہود کی حساسیت کا اندازہ ایک روایت سے کیا جا سکتا ہے۔ قتیلہ بنت صیفی روایت کرتی ہیں کہ یہود کے علما میں سے ایک عالم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ اے محمد، اگر آپ اور آپ کی قوم شرک کا ارتکاب نہ کریں تو آپ بہت اچھے لوگ ہیں۔ آپ نے فرمایا، سبحان اللہ، ہمارے اندر شرک کی کون سی بات ہے؟ اس نے کہا کہ جب آپ لوگ قسم اٹھاتے ہیں تو کعبہ کی قسم بھی اٹھا لیتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تھوڑی دیر غور کیا اور پھر فرمایا کہ بھئی، اس نے بات تو ٹھیک کہی ہے، اس لیے جو شخص قسم اٹھائے تو صرف رب کعبہ کی قسم اٹھائے۔ یہودی عالم نے پھر کہا کہ اے محمد، اگر آپ اور آپ کی قوم اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں تو آپ بہت اچھے لوگ ہیں۔ آپ نے فرمایا، سبحان اللہ، ہم کب ایسا کرتے ہیں؟ اس نے کہا کہ آپ لوگ کہتے ہیں: جو اللہ چاہے اور تم چاہو (یعنی اللہ کی مشیت اور انسان کے ارادے کو ایک ساتھ ذکر کر دیتے ہیں) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تھوڑی دیر کے لیے غور کیا اور پھر فرمایا کہ اس نے یہ بات بھی ٹھیک کہی ہے، اس لیے جو آدمی (کسی معاملے میں) اللہ کی مشیت بیان کرے تو (اس کے ساتھ متصلاً کسی انسان کے ارادے کا ذکر نہ کرے بلکہ دونوں کو جدا جدا ذکر کرے اور) یوں کہے کہ جو "اللہ چاہے اور پھر جو تم چاہو۔" (مسند احمد بن حنبل، رقم ۲۷۶۳۳)]

اللہ تعالیٰ کا قانون یہ ہے کہ وہ افراد اور اقوام کے مواخذے میں جن امور کو ملحوظ رکھتا ہے، ان میں یہ بات بنیادی اہمیت کی حامل ہے کہ ان کے جرائم کی سنگینی اور شناعت کس درجے کی ہے۔ اس قانون کے مطابق جرم کی نوعیت کے لحاظ سے سزا کی سنگینی میں بھی تفاوت ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بے شمار اعتقادی اور عملی ضلالتوں میں پڑ جانے کے باوجود بنی اسرائیل چونکہ اصلاً توحید کے ساتھ وابستہ رہے، اس لیے ان کو صفحۂ ہستی سے بالکل مٹا دینے کے بجائے ان پر قیامت تک کے لیے مغلوبیت کا عذاب مسلط کیا گیا (الاعراف ۷:۱۶۷)۔ اس

ضابطے کے مطابق، چونکہ مشرکین کا جرم سنگینی کے لحاظ سے اہل کتاب کے جرم سے شدید تر تھا، اس لیے اللہ تعالیٰ نے ان دونوں گروہوں کے انجام کا فیصلہ بھی ایک دوسرے سے مختلف کیا۔ چنانچہ جب حق کی دعوت مشرکین پر من حیث القوم آخری درجے میں واضح ہوگئی اور اس کے باوجود وہ ایمان لانے کے لیے تیار نہ ہوئے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی سزا بھی ان پر، کسی رعایت کے بغیر، آخری درجے میں نافذ کر دی گئی اور یہ حکم دیا گیا کہ وہ اسلام قبول نہ کریں تو انھیں قتل کر دیا جائے۔ اس کے برعکس اہل کتاب کو اجازت دی گئی کہ اگر وہ جزیہ دے کر اسلامی حکومت کے زیرنگیں رہنے پر آمادہ ہو جائیں تو انھیں جان و مال کا تحفظ اور اپنے مذہب پر قائم رہنے کا حق حاصل ہوگا۔

دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ مشرکین بنی اسمٰعیل کا تو بطور ایک مذہبی گروہ کے مکمل طور پر خاتمہ کر دیا گیا، لیکن اہل کتاب کو ایک مستقل مذہبی گروہ کی حیثیت سے باقی رہنے اور اپنی مذہبی تعلیمات پر عمل کرنے کی اجازت دی گئی۔

دونوں گروہوں کے انجام میں اس بنیادی فرق ہی کی وجہ سے مشرکین کی تمام عبادت گاہوں کو، جن میں وہ اصنام و اوثان کی پوجا کیا کرتے تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے بعد ایک ایک کر کے ڈھا دینے کا حکم دیا۔ حافظ ابن کثیر نے اس کی تفصیل یوں نقل کی ہے:

☆ قریش اور بنو کنانہ نے نخلہ کے مقام پر عزیٰ کی عبادت گاہ قائم کر رکھی تھی اور اس کی تولیت و دربانی کی ذمہ داری بنو ہاشم کے حلیف قبیلۂ سلیم کے خاندان بنو شیبان کے پاس تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خالد بن الولید کو بھیج کر اس کو منہدم کرا دیا۔

☆ بنو ثقیف نے طائف میں لات کی عبادت گاہ بنا رکھی تھی اور اس کے متولی اور خادم بنو معتب تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مغیرہ بن شعبہ اور ابوسفیان صخر بن حرب کو بھیجا جنھوں نے اس کو گرا کر یہاں ایک مسجد بنا دی۔

☆ اوس اور خزرج اور یثرب کے دیگر قبائل نے قدید کے علاقے میں منات کی عبادت گاہ بنا رکھی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں ابوسفیان صخر بن حرب، یا ایک قول کے مطابق علی بن ابی طالب کو بھیج کر اس کو گرا دیا۔ (واقدی کی روایت کے مطابق اس کو سعد بن زید الاشہلی نے گرایا تھا)

☆ قبیلۂ دوس، خثعم، بجیلہ اور تبالہ کے علاقے میں دیگر اہل عرب نے ذوالخلصہ کی عبادت گاہ قائم کر رکھی تھی جس کو وہ کعبہ یمانیہ کے نام سے پکارتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں جریر بن عبد اللہ البجلی کو بھیج کر اس کو منہدم کرا دیا۔

☆ سلمیٰ اور آجا کے مابین جبل طے کے قریب قبیلۂ طے اور ان کے قریبی قبائل نے فلس کی عبادت گاہ بنا رکھی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علی ابن ابی طالب کو یہاں بھیج کر اس کو گرا دیا۔

☆ رہاط کے مقام پر قبیلۂ ہذیل کی سواع کے نام پر قائم کردہ عبادت گاہ کو حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے منہدم کیا۔ (السیرۃ النبویۃ، ۳/ ۱۱۷۔ تفسیر القرآن العظیم، ۴/ ۲۵۳، ۲۵۴)

اس کے برخلاف اہل کتاب کی عبادت گاہوں کو 'مساجد اللہ' اور ذکر الٰہی کے مراکز قرار دیتے ہوئے نہ صرف انھیں پورا پورا تحفظ فراہم کیا گیا، بلکہ اسلامی قانون جہاد کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد اس بات کو قرار دیا گیا کہ اگر مسلمانوں کے علاوہ اہل کتاب کی عبادت گاہوں کو بھی تباہی اور بربادی کا خطرہ درپیش ہو تو ان کے دفاع کے لیے مسلمانوں کی تلوار حرکت میں آئے گی (البقرہ: ۱۱۴۔ الحج: ۴۰)۔

ہمارے نزدیک اس فرق کا بھی عبادت گاہ کے حق تولیت کے ساتھ گہرا تعلق ہے، اس لیے کہ اگر ایک مذہبی گروہ کے کلی خاتمہ (Extermination) کا فیصلہ کر دیا جائے تو ان کی تمام عبادت گاہوں کو ڈھا دینا یا انھیں اپنے تصرف میں لے لینا اس فیصلے کا ایک منطقی تقاضا قرار پاتا ہے، لیکن کسی مذہبی گروہ کو وجود و بقا کا حق اور اس کی عبادت گاہوں کو تحفظ کی ضمانت دینے کے بعد اس سے قبلے کا حق تولیت چھین لینا ایک لاینحل داخلی تضاد کی حامل بات ہے۔ آخر اس بات کی کیا معقول توجیہ پیش کی جا سکتی ہے کہ جب اسلام میں اہل کتاب کی عام عبادت گاہوں کو تحفظ دیا گیا اور ان پر اہل مذہب کی تولیت وتصرف کا حق تسلیم کیا گیا ہے تو ان کے قبلہ اور مرکز عبادت کے بارے میں یہ فیصلہ کیوں کیا گیا کہ وہ اس پر تولیت وتصرف یا اس کے اندر عبادت کرنے کا کوئی حق نہیں رکھتے؟ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ کسی بھی مذہب اور اس کے قبلے کو روحانی لحاظ سے لازم وملزوم کی حیثیت حاصل ہوتی ہے، اور اپنے قبلے پر اہل مذہب کے حق کی نفی کا سیدھا سیدھا مطلب خود اس مذہب کے وجود و بقا اور اس کے ماننے والوں کے مذہبی و روحانی بنیاد پر اتحاد واجتماع کے حق کی نفی ہے۔ علم و منطق کی رو سے ان دونوں باتوں میں کوئی تطبیق نہیں دی جا سکتی کہ ایک مذہب کے لیے بطور مذہب تو وجود و بقا کا حق تسلیم کیا جائے اور اہل مذہب کے روحانی و مذہبی جذبات کے احترام کی تعلیم بھی دی جائے، لیکن ساتھ ہی یہ کہہ دیا جائے کہ اپنے قبلے میں عبادت اور اس کی تولیت کا کوئی حق ان کو حاصل نہیں ہے۔ اگر آپ ماننا چاہتے ہیں تو دونوں باتوں کو ماننا ہوگا، اور اگر نفی کرنا چاہتے ہیں تو بھی دونوں باتوں کی کرنی ہوگی۔ یہی وجہ ہے قرآن مجید نے مشرکین عرب سے محض کعبہ کی تولیت کا حق ہی نہیں چھینا، بلکہ اس کے ساتھ ان کے اپنے مذہب پر قائم رہنے کے اختیار کی بھی صاف طور پر نفی فرما دی اور کہا کہ ان کے لیے نجات کی راہ صرف یہ ہے کہ وہ کفر وشرک سے تائب ہو کر دین حق کو قبول کر لیں۔

اس تفصیل سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ یہود اور مشرکین کے مابین اور اسی طرح مسجد حرام اور مسجد اقصیٰ کے مابین وہ مماثلت سرے سے پائی ہی نہیں جاتی جس کو فرض کر کے بعد اہل علم نے دونوں عبادت گاہوں کے لیے ایک ہی نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کی ہے۔ مسجد حرام سے مشرکین کے حق تولیت کی تنسیخ کی

بنیادی وجہ، جیسا کہ ہم نے واضح کیا، یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے اس عبادت گاہ کو دین ابراہیمی کی عالمی دعوت کے لیے ایک مرکز قرار دیا تھا، جب کہ مشرکین ملت ابراہیمی کی اساس یعنی توحید کو چھوڑ کر شرک کو بطور مذہب اختیار کر چکے تھے، چنانچہ کسی بھی مذہبی یا اخلاقی اصول کے تحت وہ اس عبادت گاہ کی تولیت کا کوئی استحقاق نہیں رکھتے تھے۔ علاوہ ازیں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اتمام حجت کے بعد ایک مذہبی گروہ کے طور پر ان کے خاتمے کا فیصلہ کر دیا گیا تھا جس کے بعد بیت اللہ کے ساتھ ان کے تعلق و وابستگی کا سوال ہی سرے سے ختم ہو گیا تھا۔ ان وجوہ میں سے کوئی ایک وجہ بھی مسجد اقصیٰ اور یہود میں ہرگز نہیں پائی جاتی، اور اشتراک علت کے بغیر دو گروہوں کے مابین اشتراک حکم ثابت کر دینے کی علمی لحاظ سے جو حیثیت ہو سکتی ہے، وہ محتاج بیان نہیں۔

۴۔ عام نقطۂ نظر کے استدلالات کا جائزہ

اگرچہ سابقہ بحث کی روشنی میں مسئلے کا بنیادی اور فیصلہ کن پہلو ہمارے نقطۂ نگاہ سے منقح ہو چکا ہے تاہم مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بحث کی تکمیل کے لیے ان جزوی اور ثانوی نوعیت کے استدلالات پر بھی یہاں تبصرہ کر دیا جائے جو اس حوالے سے مختلف حلقوں کی جانب سے سامنے آئے ہیں۔

(۱) 'ما کان للمشرکین ان یعمروا مساجد اللہ' کی تعمیم:

سورۂ براءۃ کی آیت ۱۷ اور ۱۸ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

> مشرکین کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے کفر کی گواہی خود دیتے ہوئے اللہ کی مساجد کو آباد کریں۔ ان کے اعمال اکارت ہیں اور وہ ہمیشہ آگ میں رہیں گے۔ اللہ کی مساجد کو آباد کرنا تو صرف ان لوگوں کا حق ہے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان لائے، جنھوں نے نماز قائم کرنے اور زکوٰۃ دینے کا اہتمام کیا اور جو اللہ کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے۔ انھی کے بارے میں امید ہے کہ وہ ہدایت یافتہ ہوں گے۔

بعض حضرات نے اس آیت کو تمام مساجد کی تولیت کے حوالے سے ایک اصولی اور عمومی حکم قرار دیتے ہوئے یہ استدلال کیا ہے کہ اس کی رو سے مسجد اقصیٰ بھی ہدایت الٰہی سے منحرف کسی گروہ کے زیر تولیت نہیں رہ سکتی (سید سلیمان ندوی، مقالات سلیمان ۳/ ۶۸، ۶۹)، لیکن اصول استنباط کی روشنی میں یہ ایک بالکل ناپختہ اور خام استدلال ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اول تو یہ حکم اپنے الفاظ اور سیاق وسباق ہی کے لحاظ سے اس سے ابا کرتا ہے کہ اسے کوئی عام حکم قرار دیا جائے۔ آیت کے الفاظ اور اس کا سیاق وسباق اس باب میں بالکل صریح ہیں کہ یہاں زیر بحث صرف مشرکین اور مسجد حرام پر ان کا حق تولیت ہے۔ دوسرے یہ کہ اللہ کے نبیوں کی قائم کردہ مساجد کے حق تولیت کا مسئلہ قرآن مجید میں صرف ایک جگہ یعنی زیر بحث آیت میں بیان نہیں ہوا اور نہ اس آیت

کی نوعیت اس حکم کے واحد ماخذ کی ہے۔ ان مساجد کے حق تولیت کی بحث، جیسا کہ ہم پوری تفصیل سے بیان کر چکے ہیں، ہجرت مدینہ کے بعد قرآن مجید میں ایک مسلسل مضمون کے طور پر بیان ہوئی ہے اور اس بحث میں اللہ تعالیٰ نے نہ صرف یہ کہ محل نزاع صرف مسجد حرام کو قرار دیا ہے، بلکہ وقتاً فوقتاً یہ بات بھی واضح فرما دی ہے کہ مسجد اقصیٰ کی تولیت کسی بھی درجے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور امت مسلمہ کے مشن کا ہدف نہیں۔ زیر بحث حکم اسی تناظر میں ان احکام کے ضمن میں وارد ہوا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کے تکمیلی مرحلے میں، خاص طور پر صرف مشرکین عرب کے بارے میں دیے گئے، چنانچہ اپنے الفاظ، سیاق وسباق اور پس منظر کے لحاظ سے یہ حکم اس کا متحمل ہی نہیں کہ اس کی تعمیم کر کے یہود اور مسجد اقصیٰ کو اس کے دائرۂ اطلاق میں شامل کیا جا سکے۔ اس ضمن میں غلط فہمی کا سبب غالباً یہ بات ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہاں مشرکین کے حق تولیت کی تنسیخ کی علت ان کے 'کفر' کو قرار دیا ہے اور یہ علت یہود میں بھی پائی جاتی ہے، لیکن اول تو، جیسا کہ ہم اکابر مفسرین کے حوالے سے واضح کر چکے ہیں، اس آیت میں 'کفر' سے مراد مشرکین کا 'شرک' ہی ہے، جس سے یہود بری ہیں۔ دوسرے یہ کہ بالفرض یہ مان لیا جائے کہ 'کفر' کا لفظ یہاں خاص طور پر 'شرک' کے لیے نہیں آیا، بلکہ اپنی تمام صورتوں کے لیے عام ہے تو بھی اس نوعیت کے احکام میں ان کے اصل پس منظر کو ملحوظ رکھے بغیر محض کسی ایک آیت کے ظاہری الفاظ پر حکم کے عموم یا خصوص کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ اگر ایسا کیا جائے گا تو نتیجہ متکلم کے منشا کے صریح منافی نکلے گا۔ مثال کے طور پر سورۂ بقرہ میں مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح کی ممانعت بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

> مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح نہ کرو یہاں تک کہ وہ ایمان لے آئیں۔ صاحب ایمان لونڈی بھی ایک مشرک عورت سے بہتر ہے، اگرچہ اس کا حسن تمھیں لبھائے... یہ اہل شرک تو جہنم کی آگ کی طرف دعوت دیتے ہیں۔

یہاں مشرک عورت سے حرمت نکاح کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ''مشرکین آگ کی طرف بلاتے ہیں۔'' اگر اس معاملے میں وارد دیگر نصوص کو نظر انداز کر دیا جائے تو آیت کے ظاہری الفاظ سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ کسی بھی غیر مسلم عورت سے، چاہے وہ اہل کتاب میں سے ہو، نکاح جائز نہیں کیوں کہ 'دعوت الی النار' کی علت ان میں بھی پائی جاتی ہے، لیکن جیسا کہ واضح ہے، یہ متکلم کا منشا نہیں ہے اور خود قرآن مجید نے دوسرے مقام پر صراحتاً اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح حلال قرار دیا ہے۔ بالکل اسی طریقے سے سورۂ برأۃ کی مذکورہ آیت کے ظاہری الفاظ کی بنیاد پر حق تولیت کی تنسیخ کے حکم کو مسجد اقصیٰ کے لیے عام قرار دینا علمی لحاظ سے ایک بالکل فاسد استدلال ہے، کیوں کہ اس معاملے سے متعلق دیگر نصوص میں، جن کی تفصیلی وضاحت ہم اوپر کر چکے ہیں، حق تولیت کے حوالے سے مشرکین اور اہل کتاب کے مابین ایک واضح امتیاز قائم کر دیا گیا ہے۔

(۲) مشرکین پر قیاس:

مذکورہ آیت کے حوالے سے ایک استدلال یہ سامنے آیا ہے کہ اگرچہ اس میں اصلاً اور براہ راست تو مشرکین ہی کے حق تولیت سے تعرض کیا گیا ہے، لیکن اس کی روشنی میں 'قیاس' کے اصول پر عمل کرتے ہوئے مسجد اقصیٰ سے یہود کے حق تولیت کی تنسیخ کا حکم بھی اخذ کیا جا سکتا ہے (ماہنامہ محدث، دسمبر ۲۰۰۳ء)۔

اس استدلال پر حسب ذیل اعتراضات وارد ہوتے ہیں:

ایک یہ کہ علمی لحاظ سے قیاس کی طرف رجوع صرف اس معاملے میں کیا جا سکتا ہے جو غیر منصوص ہو، جب کہ زیر بحث معاملے کے بارے میں نصوص خاموش نہیں ہیں، بلکہ صریحاً تنسیخ تولیت کے تصور کی نفی کرتی ہیں۔

دوسرا یہ کہ اس معاملے کو غیر منصوص فرض کر لیا جائے تو بھی مقیس علیہ اور مقیس کے مابین جس نوعیت کی مماثلت قیاس کی بنیاد بن سکتی ہے، وہ زیر بحث صورت میں مفقود ہے اور ملت ابراہیمی سے انحراف کی ظاہری مماثلت سے مذکورہ نتیجہ اخذ کرنا ان دونوں گروہوں اور عبادت گاہوں کے مابین فرق و امتیاز کے ان غیر مبہم (Unmistakable) وجوہ کو نظر انداز کیے بغیر ممکن نہیں جو آل ابراہیم کی تاریخ اور اسلامی شریعت کے قطعی دلائل سے ثابت ہیں اور جن کی پوری تفصیل ہم باب دوم میں بیان کر چکے ہیں۔

ان دو بدیہی اعتراضات کے علاوہ ہم اس ضمن میں ایک بنیادی اور اصولی نکتہ بھی یہاں واضح کرنا چاہیں گے۔ وہ یہ ہے کہ قرآن وسنت کی رو سے کسی مذہب کے ماننے والوں کو ان کی کسی عبادت گاہ، بالخصوص قبلہ اور مرکز عبادت کی تولیت اور اس میں عبادت کرنے کے حق سے محروم کرنا ایک ایسا نازک معاملہ ہے جو شارع کی جانب سے ایک واضح نص کا متقاضی ہے۔ اس کے بغیر اس معاملے میں محض عقلی استدلال کی بنیاد پر کوئی اقدام کیا ہی نہیں جا سکتا۔ اس ضمن میں مناسب ہوگا کہ مسجد حرام پر مشرکین مکہ کے حق تولیت وعبادت کی تنسیخ کے حوالے سے قرآن وسنت کے نصوص پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت مسجد حرام کی تولیت کے ذمہ دار مشرکین مکہ تھے جو ملت ابرہیمی کی اعتقادی اساس یعنی توحید سے منحرف ہو کر کعبۃ اللہ میں خدائے واحد کی عبادت کے بجائے اصنام و اوثان کی پوجا کے علمبردار اور محافظ بن چکے تھے۔ اسی کے ساتھ وہ توحید خالص پر اعتقاد رکھنے والوں کو مسجد حرام میں عبادت کرنے سے روکنے کے جرم کے بھی مرتکب تھے۔ اس بنیاد پر قرآن مجید نے یہ بات آغاز ہی سے واضح کر دی تھی کہ اس مسجد کی تولیت وعمارت کے اصل حقدار اہل ایمان ہیں اور آخر کار یہ حق انھی کو مل کر رہے گا۔ اس وعدے کی عملی تکمیل اللہ تعالیٰ کی ہدایات کی روشنی میں متعدد مراحل سے گزر کر ہوئی۔

پہلے مرحلے میں محض اصولی اور نظری طور پر ان کے حق تولیت یعنی مسجد حرام کے انتظام وانصرام کی ذمہ داریوں سے ان کی سبکدوشی کا اعلان کیا گیا۔ چنانچہ ۲ ہجری میں غزوۂ بدر سے متعلق احکام وہدایت کے ضمن میں

فرمایا گیا کہ:

اور ان میں کیا بات ہے کہ اللہ ان کو عذاب نہ دے، حالاں کہ وہ مسجد حرام میں آنے سے لوگوں کو روکتے ہیں، جب کہ وہ اس پر تولیت کا حق بھی نہیں رکھتے۔ اس کی تولیت کا حق تو صرف پرہیزگاروں کا ہے، لیکن ان میں سے اکثر لوگ علم نہیں رکھتے۔ (الانفال ۸:۳۴)

حق تولیت کی تنسیخ کے اصولی فیصلے کے باوجود اس مرحلے میں مسلمانوں کو اس بات کی اجازت نہیں دی گئی تھی کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی واضح ہدایت کے بغیر مسجد حرام کو شرک و بت پرستی سے پاک کرنے اور مشرکین کو اس کے حق تولیت سے عملاً محروم کرنے کے لیے از خود کوئی اقدام کریں، بلکہ مشرکین کی طرف سے مسلمانوں کو مسجد حرام سے روکے جانے کی بنیاد پر جب یہ اندیشہ پیدا ہوا کہ مسلمان بھی جوابی کارروائی کے طور پر ان کے عازمین حج کو مکہ مکرمہ جانے سے روکنے لگیں گے تو اللہ تعالیٰ نے بالکل واضح طور پر مسلمانوں کو اس اقدام سے منع فرما دیا (المائدہ ۵:۲)۔

بیت اللہ کی تطہیر کے اس مشن کا دوسرا مرحلہ ۸ ہجری میں فتح مکہ کے موقع پر مکمل ہوا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ میں نصب تمام بتوں کو توڑ کر شرک و بدعت کے آثار سے مکمل طور پر اس کو پاک کر دیا۔ تاہم اس مرحلے پر بھی چونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ابھی یہ اجازت نہیں دی گئی تھی کہ مسلمان مشرکین کو مسجد حرام میں عبادت کرنے سے روک دیں، اس لیے فتح مکہ کے بعد بھی، جب مشرکین کی سیاسی قوت و شوکت بالکل ٹوٹ چکی تھی اور بیت اللہ سے ان کو بے دخل کر دینے میں کوئی ظاہری مانع موجود نہیں تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تک رسائی کے سابقہ انتظام ہی کو برقرار رکھا اور اس سال مسلمانوں کے ساتھ مشرکین بھی بیت اللہ کے حج اور طواف کی عبادت میں شریک ہوئے (ابن کثیر، السیرۃ النبویہ ۴/۷۰)۔

تیسرے اور آخری مرحلے میں مشرکین سے مسجد حرام میں عبادت کرنے، بلکہ حدود حرم تک میں داخل ہونے کا حق بھی چھین لیا گیا۔ ۹ ہجری میں جب سورۂ براءۃ میں مشرکین پر اتمام حجت کے مرحلہ کی تکمیل اور ان سے اللہ اور اس کے رسول کی براءت کا اعلان کیا گیا تو اس کے ساتھ قرآن مجید میں باقاعدہ حکم نازل ہوا کہ چونکہ بیت اللہ پر مشرکین کسی قسم کا کوئی حق نہیں رکھتے، لہٰذا آج کے بعد ان کو مسجد حرام کے قریب نہ آنے دیا جائے:

مشرکوں کو یہ حق نہیں ہے کہ اپنے کفر کی شہادت خود دیتے ہوئے وہ اللہ کی مساجد کو آباد کریں۔ ان کے اعمال اکارت ہیں اور وہ ہمیشہ آگ میں رہیں گے۔ اللہ کی مساجد کو آباد کرنے کا حق تو صرف ان کو ہے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں، نماز قائم کرتے اور زکوٰۃ ادا کرتے ہیں، اور اللہ کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے۔ انھی لوگوں کے ہدایت یافتہ ہونے کی امید ہے۔ (براءت ۹:۱۷۔۱۸)

ایمان والو، بے شک مشرک ناپاک ہیں، لہٰذا اس سال کے بعد وہ مسجد حرام کے قریب نہ آنے پائیں۔ (براءت ۹:۲۸)

اس حکم کے نازل ہونے کے بعد ۹ ہجری میں حج کے موقع پر سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت میں اس حکم کی عام منادی کرائی کہ آج کے بعد نہ کوئی مشرک بیت اللہ میں داخل ہو سکے گا اور نہ کسی برہنہ کو حج کرنے کی اجازت دی جائے گی (بخاری، رقم ۳۵۶)۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ مشرکین کے حق تولیت کی تنسیخ کے تمام مراحل مکمل طور پر اللہ تعالیٰ کی رہنمائی اور اس کی واضح ہدایات کی روشنی میں مکمل ہوئے۔ اور ان میں سے کسی بھی مرحلے پر مسلمانوں کی اپنی رائے اور اجتہاد سے کوئی اقدام کرنے کا حق نہیں دیا گیا تھا۔ اس اصول کو سامنے رکھیے تو مسجد اقصیٰ کی تولیت کے بارے میں سب سے پہلا سوال یہ سامنے آتا ہے کہ کیا قرآن وسنت میں کوئی ایسی نص موجود ہے جس میں یہود کے مذکورہ مذہبی واخلاقی جرائم کی بنیاد پر ان کے حق تولیت کی تنسیخ کا فیصلہ کیا گیا ہو؟ کیا جس طرح مسجد حرام پر مشرکین مکہ کے حق تولیت اور حق عبادت کی تنسیخ کا دوٹوک اعلان قرآن وسنت میں کیا گیا ہے، اسی طرح مسجد اقصیٰ اور یہود کے بارے میں بھی کوئی صاف اور صریح نص وارد ہوئی ہے؟ اگر نہیں، اور یقیناً نہیں تو پھر مذکورہ اصول کی روشنی میں محض مشرکین پر قیاس کرتے ہوئے یہود کے حق تولیت کو منسوخ قرار نہیں دیا جا سکتا۔

(۳) واقعۂ اسرا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ کے اہم واقعات میں سے ایک ''واقعۂ اسرا'' ہے۔ قرآن مجید کے مطابق انبیائے بنی اسرائیل کی عبادت گاہ اور ان کی دعوتی وتبلیغی سرگرمیوں کا مرکز ہونے کی حیثیت سے فلسطین کی مقدس سرزمین کی زیارت اور اس کے ماحول میں موجود روحانی نشانیوں سے فیض یاب ہونے کا موقع عنایت کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے رات کے وقت معجزانہ طریقے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسم کو مسجد اقصیٰ کا سفر کرایا۔ سورۂ بنی اسرائیل میں ارشاد ہے:

> پاک ہے اللہ کی ذات جس نے اپنے بندے کو رات کے وقت مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ کا سفر کرایا جس کے آس پاس ہم نے برکت دے رکھی ہے، تاکہ ہم اس کو اپنی کچھ نشانیاں دکھلائیں۔ بے شک، وہ خوب سننے والا دیکھنے والا ہے۔ (۱۷:۱)

روایات کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سفر میں یہاں نماز کی امامت بھی کرائی اور انبیائے کرام علیہم السلام نے آپ کی امامت میں نماز ادا کی (ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم ۳/۳۴۔ البدایہ و النہایہ ۳/ ۱۰۹، ۱۱۱)۔

اس واقعے کو بعض اہل علم نے یہود کے حق تولیت کی تنسیخ اور امت مسلمہ کے حق تولیت کے جواز کی دلیل کے طور پر پیش کیا ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحی کے خیال میں اس کی نوعیت مستقبل میں ملنے والے حق تولیت کی 'بشارت' کی تھی۔ فرماتے ہیں:

واقعۂ معراج کی طرف اشارہ جس میں یہ حقیقت مضمر تھی کہ اب مسجد حرام اور مسجد اقصیٰ، دونوں گھروں کی امانت خائنوں اور بدعہدوں سے چھین کر نبی امی صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ کی گئی۔ اب یہی ان مقدس گھروں اور ان کے انوار و برکات کے وارث اور محافظ و امین ہوں گے اور ان کے قابضین مشرکین قریش اور یہود...عنقریب ان گھروں کی تولیت سے بے دخل کر دیے جائیں گے۔
(تدبر قرآن ۳/۴۷۰)

جب کہ سید سلیمان ندوی کی رائے میں اس کی نوعیت کسی آئندہ امر کی بشارت کی نہیں، بلکہ فی الفور نافذ العمل حتمی فیصلے اور اعلان کی تھی، چنانچہ لکھتے ہیں:

سب سے پہلے ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اس سورہ کے جلی عنوانات کیا ہیں:

۱۔ یہ اعلان کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نبی القبلتین (یعنی کعبہ اور بیت المقدس، دونوں کے پیغمبر) ہیں۔

۲۔ یہود جو اب تک بیت المقدس کے اصل وارث اور اس کے نگہبان وکلید بردار بنائے گئے تھے، ان کی تولیت اور نگہبانی کی مدت حسب وعدۂ الٰہی ختم کی جاتی ہے اور آل اسمٰعیل کو ہمیشہ کے لیے اس کی خدمت گذاری سپرد کی جاتی ہے۔...آپ کو دونوں قبلوں کی تولیت تفویض ہوئی اور نبی القبلتین کا منصب عطا ہوا۔ یہی وہ نکتہ تھا جس کے سبب سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کعبہ اور بیت المقدس، دونوں طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا اور اسی لیے معراج میں آپ کو مسجد حرام (کعبہ) سے مسجد اقصیٰ (بیت المقدس) تک لے جایا گیا اور مسجد اقصیٰ میں تمام انبیا کی صف میں آپ کو امامت پر مامور کیا گیا تا کہ آج اس مقدس دربار میں اس کا اعلان عام ہو جائے کہ دونوں قبلوں کی تولیت سرکار محمدی کو عطا ہوتی ہے اور نبی قبلتین نامزد ہوتے ہیں۔
(سیرت النبی ۳/۲۵۲۔۲۵۳)

اس استدلال کا ذرا گہری نظر سے جائزہ لیجیے:

دعوے کے ساتھ اس دلیل کے تعلق کی نوعیت تو یہ ہے کہ اگر ذہن میں کوئی مقدمہ پہلے سے قائم نہ کر لیا گیا ہو تو اس سے یہود کے حق تولیت کی منسوخی کا نکتہ اخذ کرنا فی الواقع کوئی آسان کام نہیں۔ قرآن مجید نے واقعۂ اسرا کی غرض و غایت خود یہ بیان فرمائی ہے کہ اس سے مقصود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان روحانی نشانیوں سے فیض یاب ہونے کا موقع دینا تھا جو انبیا کی اس مقدس اور بابرکت سرزمین میں اور بالخصوص مسجد اقصیٰ کے اندر اور اس کے اردگرد جا بجا بکھری ہوئی ہیں۔ یہ اس سفر کی بنیادی غرض و غایت تھی، جب کہ دیگر جزوی اسرار اور حکمتوں پر ان چودہ صدیوں میں اہل علم مختلف زاویوں سے روشنی ڈالتے رہے ہیں، لیکن اس تمام لٹریچر میں اس بات کی طرف کہیں کوئی اشارہ نہیں ہے کہ اس کا مقصد یہود کو مسجد اقصیٰ کی تولیت کے حق سے

معزول کرنا اور اس حق کو مسلمانوں کی طرف منتقل کر دینا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا اصلاحی اور سید سلیمان ندوی کے اخذ کردہ اس نکتے کو ان معاصر مفسرین نے بھی کوئی اہمیت نہیں دی جو نتیجے کے اعتبار سے ان کی رائے سے متفق ہیں۔ مولانا مفتی محمد شفیع نے اپنی تفسیر میں اس کی طرف اشارہ تک نہیں کیا، جب کہ مولانا شبیر احمد عثمانی نے اس کا ذکر ''شاید نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو وہاں لے جانے میں یہ بھی اشارہ ہوگا'' کے الفاظ سے کیا ہے، جس سے اس استدلال کی صراحت اور قطعیت کے بارے میں ان کا تردد پوری طرح واضح ہے (تفسیر عثمانی ۳۷۴، حاشیہ ۳)۔

اس ضمن میں مولانا اصلاحی کے جواب میں تو ہمیں یہی عرض کرنا ہے کہ اگر واقعۂ اسرا کی نوعیت اس ضمن میں ایک اشارے کی ہے تو ظاہر ہے کہ یہ اشارہ، مسجد حرام کی تولیت کے بارے میں وارد ابتدائی اشارات کی طرح، اس بات کا مقتضی تھا کہ بعد میں مناسب موقع پر اس کو واضح حکم کی شکل بھی دے دی جاتی۔ آخر کیا وجہ ہے کہ نہ قرآن مجید سورۂ براءۃ میں ایک مناسب موقع پیدا ہونے کے باوجود اس کی تصریح کرتا ہے، نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس ضمن میں کوئی واضح ہدایت دیتے ہیں، نہ سیدنا عمر فتح بیت المقدس کے موقع پر اس بات کی وضاحت کی ضرورت محسوس کرتے ہیں اور نہ بعد کے فقہا کے ہاں اس بات کا کوئی ذکر ملتا ہے کہ یہود کا اپنے قبلے پر اب کوئی حق باقی نہیں رہا۔

باقی رہے وہ اہل علم جو اس واقعہ کو ایک حتمی اعلان کی حیثیت دیتے ہیں، تو ہماری ان سے گذارش ہے کہ وہ ازراہ کرم حسب ذیل سوالات کا جواب عنایت فرمائیں:

۱۔ اس میں کیا حکمت ہے کہ مشرکین کے حق تولیت کی تنسیخ کا تو قرآن مجید میں ڈنکے کی چوٹ پر اعلان کیا گیا اور اس کے بعد ۹ ہجری میں حج کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کی عام منادی کا اہتمام کیا، لیکن مسجد اقصیٰ پر یہود کے حق تولیت کی تنسیخ واقعۂ اسرا میں یوں پنہاں کر دی گئی کہ زمانۂ حال سے قبل تیرہ صدیوں تک کسی کے لیے اس کو دریافت کرنا ممکن ہی نہ ہوا؟

۲۔ مشرکین کی معزولیت کا فیصلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ۲۳ سالہ نبوی زندگی کے بالکل آخری زمانے میں اس وقت کیا گیا، جب کہ مشرکین پر دعوت وتبلیغ کے میدان میں اتمام حجت کرنے کے بعد فتح مکہ کی صورت میں سیاسی لحاظ سے بھی ان کو مغلوب کیا جا چکا تھا۔ اس کے برخلاف اہل کتاب کے ساتھ مباحثہ کا آغاز مکی زندگی کے آخری سالوں میں ہوا جو مدنی زندگی میں اپنے عروج کو پہنچا۔ ان کی سیاسی طاقت کو توڑ کر ان کو مغلوب کر لینے کا حکم قرآن مجید میں بالکل آخری زمانے میں سورۂ براءۃ میں دیا گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ تبوک میں اس سمت میں جدوجہد کا آغاز بھی کر دیا، لیکن اس حکم کی عملی تکمیل خلفائے راشدین کے عہد میں ہوئی۔ آخر اس کی کیا توجیہ کی جائے کہ مشرکین کی معزولی کا فیصلہ تو ان پر اتمام حجت اور سیاسی غلبہ حاصل ہو جانے کے بعد کیا گیا، لیکن

بیت المقدس کے حق تولیت سے یہود کی معزولی کا فیصلہ مکہ ہی میں اس وقت کر دیا گیا، جب کہ اتمام حجت اور سیاسی غلبہ تو درکنار، ابھی ان کے ساتھ باقاعدہ مباحثہ کا بھی آغاز نہیں ہوا تھا؟

۳۔ اس الجھن کا کیا حل پیش کیا جائے گا کہ مسجد اقصیٰ بہر حال اسلام میں 'تیسرے' مقدس مقام کی حیثیت رکھتی ہے، اس کے لیے مسجد حرام اور مسجد نبوی جیسی حرمت و تقدس کے احکام بھی شریعت میں ثابت نہیں اور نہ مسلمانوں کی حج اور قربانی جیسی عبادات کے حوالے سے اسے کوئی خصوصی اہمیت حاصل ہے، تو پھر آخر کس معقول وجہ سے مسجد حرام کا معامہ موخر کر کے مسجد اقصیٰ کی تولیت کا فیصلہ اس سے کہیں پہلے کر دینے کا اہتمام کیا گیا؟

۴۔ اگر حق تولیت کی تنسیخ کا فیصلہ واقعۂ اسرا ہی کے موقع پر ہو چکا تھا تو ہجرت مدینہ کے بعد تحویل قبلہ کے حکم کی کیا حکمت اور معنویت باقی رہ جاتی ہے؟ اس حکم کی حکمت یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سچے پیروکاروں اور کمزور مدعین ایمان کے مابین امتیاز قائم ہو جائے اور یہود اسلام اور مسلمانوں کے ساتھ مانوس ہو جائیں۔ واقعۂ اسرا کی اس تعبیر کے مطابق اگر مسجد اقصیٰ پر یہود کے حق کی صاف نفی کی جا چکی تھی تو تحویل قبلہ سے آزمائش اور تالیف قلب کے مذکورہ مقاصد آخر کس بنیاد پر حاصل کرنا مقصود تھے؟

۵۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ واقعۂ اسرا سے اس استدلال کی جڑ قرآن مجید نے سورۂ بنی اسرائیل کی انھی آیات میں خود کاٹ دی ہے۔ واقعۂ اسرا کے ذکر کے بعد قرآن مجید نے اسی سلسلۂ بیان میں مسجد اقصیٰ کی بربادی اور اس میں یہود کی بے دخلی کے دو تاریخی واقعات کا ذکر کیا ہے اور اس کے بعد فرمایا ہے:

> توقع ہے کہ تمھارا رب تم پر پھر رحمت کرے گا۔ اور اگر تم نے دوبارہ سرکشی اور فساد کا رویہ اختیار کیا تو ہم بھی اس عذاب کا مزہ تمھیں دوبارہ چکھا دیں گے۔ (بنی اسرائیل ۱۷:۸)

یعنی قرآن مجید واقعۂ اسرا کے بعد بھی اس بات کا امکان تسلیم کرتا ہے کہ اللہ کی رحمت سے یہود کو دوبارہ اپنے مرکز عبادت کی بازیابی اور اس میں سلسلۂ عبادت کے احیا کا موقع ملے، اگرچہ یہ موقع بھی پہلے مواقع کی طرح اطاعت اور حسن کردار کے ساتھ مشروط ہوگا۔

ان دلائل سے واضح ہے کہ ہمارے اہل علم کی ایجاد کردہ واقعۂ اسرا کی یہ تازہ تعبیر علمی لحاظ سے بالکل بے بنیاد ہے۔

(۴) تحویل قبلہ

یہود کے حق تولیت کی تنسیخ کے ضمن میں دوسرا استدلال تحویل قبلہ کے واقعے سے کیا جاتا ہے۔ مدینہ

منورہ کی طرف ہجرت کرنے کے بعد یہود کی تالیف قلب اور مسلمانوں کے ایمان کو جانچنے کے لیے کچھ عرصہ کے لیے اللہ تعالیٰ نے مسجد حرام کے بجائے مسجد اقصیٰ کو، جو یہود کا قبلہ تھا، مسلمانوں کا قبلہ مقرر فرمایا تھا اور تقریباً سترہ ماہ تک مسلمان اس کی طرف رخ کر کے نماز ادا کرتے رہے۔ بعد میں اس حکم کو منسوخ کر کے انھیں دوبارہ مسجد حرام کی طرف رخ کرنے کی ہدایت کی گئی۔ اس واقعہ کا تذکرہ سورۂ بقرہ کی آیات ۱۴۲ تا ۱۴۵ میں کیا گیا ہے۔ سید سلیمان ندوی اس واقعہ کو یہود کے حق تولیت کی معزولی کا حکم نامہ قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> بیت المقدس اسلام کا دوسرا قبلہ ہے اور اس کی تولیت امت محمدیہ کا حق تھا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو اس تولیت کی بشارت دے دی تھی اور فرما دیا تھا کہ میرے موت کے بعد یہ واقعہ پیش آئے گا۔ (سیرت النبی ۳/ ۳۸۵)

اس استدلال کے بارے میں ہماری گذارش یہ ہے کہ اس میں کلام کے اس سیاق وسباق اور پس منظر کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیا گیا ہے جس میں تحویل قبلہ کا مذکورہ واقعہ سورۂ بقرہ میں وارد ہوا ہے۔ باب دوم میں ہم سورۂ بقرہ کے نظم کی روشنی میں یہ بات واضح کر چکے ہیں کہ تحویل قبلہ کا واقعہ اللہ تعالیٰ نے مسجد اقصیٰ کی تولیت کو مسلمانوں کا حق اور ان کی جدوجہد کا ہدف قرار دینے کے لیے نہیں، بلکہ اس کے بالکل برخلاف، یہ بات واضح کرنے کے لیے بیان کیا ہے کہ ملت ابراہیمی کی اساس پر قائم عبادت گاہوں کے قبلہ اور مرکز کی حیثیت مسجد حرام کو حاصل ہے نہ کہ مسجد اقصیٰ کو۔ چنانچہ مسلمانوں کو جہاد وقتال کی ترغیب صرف اس حوالے سے دی گئی ہے کہ وہ بیت اللہ کو مشرکین کے قبضے سے چھڑا کر ابراہیمی توحید کا مرکز بنا دیں۔ مسجد اقصیٰ کو اس ساری بحث میں نہ کہیں مسلمانوں کا حق قرار دیا گیا ہے اور نہ اس حوالے سے کسی قسم کی جدوجہد کی ذمہ داری ان پر عائد کی گئی ہے۔

علاوہ ازیں اس واقعے کی تفصیلات داخلی لحاظ سے بھی تنسیخ تولیت کا کوئی تصور اخذ کرنے سے مانع ہیں۔ اس ضمن میں خود قرآن مجید کی تصریحات سے تین باتیں صاف واضح ہیں:

ایک یہ کہ مسجد اقصیٰ کو قبلہ مقرر کرنے کے حکم کا مقصد یہ تھا کہ اہل ایمان کی آزمائش کی جائے اور مضبوط اہل ایمان اور کمزور اہل ایمان کے مابین امتیاز قائم کر دیا جائے:

> اور ہم نے یہ قبلہ جس کی طرف آپ رخ کرتے رہے، صرف اس لیے مقرر کیا تا کہ ہم رسول کی پیروی کرنے والوں اور الٹے پاؤں پلٹ جانے والوں کے مابین امتیاز قائم کر دیں۔ (البقرہ ۲:۱۴۳)

دوسری یہ کہ مسجد اقصیٰ کی طرف رخ کرنے کا یہ حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو طبعاً پسند نہیں تھا اور آپ کی یہ خواہش تھی کہ دوبارہ مسجد حرام کو مسلمانوں کا قبلہ بنا دیا جائے:

> آپ کے چہرے کے بار بار آسمان کی طرف اٹھنے کو ہم دیکھتے رہے ہیں سو ہم آپ کو اس قبلے کی

طرف پھیر دیں گے جو آپ کو پسند ہے۔ (البقرہ ۲:۱۴۴)

تیسری یہ کہ اس حکم کے منسوخ ہونے پر یہود ناخوش تھے اور ان کی خواہش تھی کہ مسلمان انھی کے قبلے کی طرف رخ کر کے نماز پڑھیں، لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کی اس خواہش کو مسترد کر دیا:

> نہ آپ ان کے قبلے کی طرف رخ کریں گے اور وہ آپس میں ایک دوسرے کے قبلے کی طرف۔ اور اگر واضح حکم آجانے کے بعد آپ ان کی خواہشات کے پیچھے چلے آئے تو آپ کا شمار ظالموں میں ہوگا۔ (البقرہ ۲:۱۴۵)

اس کے ساتھ اہل علم کی بیان کردہ یہ حکمت بھی پیش نظر رکھیں کہ مسجد اقصیٰ کو قبلہ مقرر کرنے سے یہود مدینہ کی تالیف قلب یعنی انھیں مسلمانوں کے ساتھ مانوس اور اسلام کی طرف مائل کرنا مقصود تھا (رازی، التفسیر الکبیر ۴/ ۱۱۵۔ ابن العربی، احکام القرآن ۱/ ۴۰)۔

اب ذرا غور فرمائیے کہ ان میں سے کون سی بات ہے جو حق تولیت کی تنسیخ کے ساتھ مناسبت رکھتی ہے؟

اگر مسجد اقصیٰ کو مسلمانوں کا قبلہ مقرر کرنے کا مقصد یہود کے حق تولیت کو منسوخ کرنا تھا تو واقعہ کی یہ حکمت اہمیت کے لحاظ سے قرآن کی بیان کردہ حکمت سے کہیں بڑھ کر ہے۔ کیا وجہ ہے کہ قرآن اس اہم تر حکمت سے یہاں صرف نظر کر جاتا ہے؟

پھر مفسرین نے اس کی جو دوسری حکمت یعنی یہود کی تالیف قلب سمجھی ہے، وہ حق تولیت کی منسوخی کے بالکل معارض ہے۔ اگر مسلمانوں کو یہود کے قبلے کی طرف رخ کرنے کا حکم دینے کا مقصد یہود کے قلوب کو اسلام اور مسلمانوں کے لیے نرم کرنا تھا تو ظاہر ہے کہ پھر اس حکم کا مقصد ان کے حق تولیت کی تنسیخ نہیں ہوسکتا۔ حق تولیت کی تنسیخ کے دعوے کے ساتھ ان کے قبلے کی طرف رخ کرنا آخر تالیف قلب کا کون سا طریقہ ہے؟

پھر اگر مسجد اقصیٰ کے استقبال کا مطلب مسلمانوں کے نزدیک یہ تھا کہ اس مرکز پر اب یہود کا کوئی حق باقی نہیں رہا تو اس حکم کے منسوخ ہونے پر یہود کو خوش ہونا چاہیے تھا یا ناخوش؟ کیا وہ اس لیے مسلمانوں کی طرف سے مسجد اقصیٰ کو قبلہ بنائے جانے کے خواہش مند تھے کہ اس طریقے سے مسلمان ان کے قبلے پر حق جمائے رکھیں اور زبان حال سے ان کے سینوں میں نشتر چبھوتے رہیں؟

پھر قرآن مجید جس طرح 'قبلتک' کے الفاظ سے مسجد حرام کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلبی تعلق کو واضح کرتا ہے، اسی طرح کسی منفی تبصرے کے بغیر 'قبلتھم' کے الفاظ سے مسجد اقصیٰ کے ساتھ یہود کی قلبی وابستگی کی کیفیت کو بھی بیان کرتا ہے۔ حق تولیت کی منسوخی کے معرض بیان میں اس اسلوب کی ناموزونیت کسی صاحب ذوق سے مخفی نہیں۔

علاوہ ازیں مدنی زندگی کے عین آغاز میں، جب کہ ریاست مدینہ کے استحکام کے لیے یہود کے داخلی تعاون کی اہمیت سیاسی لحاظ سے ناقابل انکار تھی، ایک ایسا اعلان کرنے میں کیا حکمت تھی جس کی اس وقت نہ عملاً

کوئی اہمیت تھی اور نہ اس کے روبہ عمل لائے جانے کا کوئی فوری امکان؟ یہود جیسی کینہ پرور قوم کے ساتھ ایک سنگین نوعیت کی مذہبی بحث چھیڑ دینے کا اس نازک موقع پر آخر کیا فائدہ تھا؟

واقعہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا، اسے 'یہود کا قبلہ' تسلیم کرتے ہوئے شراکت کے اصول پر تھا، نہ کہ تنسیخ کے اصول پر۔ اپنے پس منظر، جزئیات اور قرآن کے اسلوب بیان کے لحاظ سے یہ واقعہ اس سے ابا کرتا ہے کہ اس سے یہود کے حق تولیت کی منسوخی کا حکم تو درکنار، کوئی اشارہ بھی استنباط کیا جائے۔ ہم، فی الواقع نہیں سمجھ سکے کہ اس پس منظر کے ساتھ مسجد اقصیٰ کو عارضی طور پر مسلمانوں کا قبلہ مقرر کرنے کے اس حکم کو دلالت کی کون سی قسم کے تحت مستقل تولیت کا پروانہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

واقعۂ اسرا اور تحویل قبلہ کے واقعات سے استدلال کے مذکورہ انداز اصلاً علمی نوعیت کے ہیں اور ان کی کم مائیگی بالکل واضح ہے۔ ان کے علاوہ ایک اور انداز استدلال بھی موجود ہے جسے صحافتی، سیاسی یا جذباتی میں سے کوئی بھی عنوان دیا جا سکتا ہے اور جسے میڈیا میں اور عالمی فورموں پر اس وقت مسلمانوں کے بنیادی استدلال کی حیثیت حاصل ہے۔ اس طریق استدلال میں یہود کے حق تولیت کے برقرار رہنے یا منسوخ ہو جانے کا سوال ہی سرے سے گول کر کے بات کا آغاز یہاں سے کیا جاتا ہے کہ چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سفر اسرا کے موقع پر مسجد اقصیٰ میں تشریف لائے تھے اور مسلمانوں نے ایک مخصوص عرصے تک اس کی طرف رخ کر کے نمازیں ادا کی تھیں، اس لیے اس مسجد پر مسلمانوں ہی کا حق ہے اور دوسرا کوئی گروہ اس میں شرکت کا دعوے دار نہیں ہو سکتا۔

اس سلسلے میں ہماری گذارش یہ ہے کہ واقعۂ اسرا اور تحویل قبلہ کے واقعات یقیناً مسجد اقصیٰ کے ساتھ مسلمانوں کی اعتقادی اور مذہبی وابستگی کے اسباب میں سے اہم سبب ہیں، لیکن ان کی یہ تعبیر کہ اب اس مقام پر صرف اور صرف مسلمان حق رکھتے ہیں اور یہود کے تمام اعتقادات اور جذبات کی کوئی وقعت نہیں رہی، عقلی اور اخلاقی دونوں لحاظ سے ایک نہایت بودا موقف ہے۔ دسمبر ۱۹۳۰ء میں برطانوی شاہی کمیشن نے 'دیوار گریہ' کے حوالے سے مسلم موقف پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا تھا:

> کمیشن مسلم فریق کا یہ موقف قبول کرنے کے لیے تیار ہے کہ چونکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم براق پر سوار ہو کر یہاں آئے تھے، اس لیے پوری مغربی دیوار مسلمانوں کے لیے مقدس ہے، لیکن کمیشن کی رائے میں اس بات سے اس حقیقت کی نفی نہیں ہو جاتی کہ یہودیوں کے لیے بھی اس دیوار کا تقدس برقرار ہے۔ اگر پیغمبر کی تشریف آوری کی قابل احترام یاد (یہ الگ بات ہے کہ ان کے براق کو یہودیوں کے گریہ وزاری کے مقام سے ایک مخصوص فاصلے پر باندھا گیا تھا) پوری کی پوری مغربی دیوار کو مسلمانوں کے لیے مقدس بنا دے سکتی ہے تو اسی اصول پر اس تعظیم کو بھی احترام کی نظر سے کیوں نہ دیکھا جائے جس کا اظہار اس سے بھی کئی صدیاں پہلے سے یہودی اس دیوار کے متعلق کرتے چلے آ

رہے ہیں جو ان کے اعتقاد کے مطابق اس قدیم ہیکل کی واحد باقی ماندہ یادگار ہے جس کے بارے میں ان کا عقیدہ ہے کہ وہ خدا کی موجودگی سے معمور ہے؟

(http://domino.un.org/unispal.nsf)

یہ تبصرہ واقعۂ اسرا اور قبلۂ ثانی کی مذکورہ تعبیر پر بھی بعینہٖ صادق آتا ہے۔ اگر پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے مسجد اقصیٰ میں تشریف لانے اور مسلمانوں کے کچھ عرصہ تک اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے مسلمان اس کی تولیت کے حق دار بن سکتے ہیں تو آخر یہود اس بنیاد پر کیوں یہ حق نہیں رکھتے کہ اس مقام کو تین ہزار سال سے ان کے قبلے کی حیثیت حاصل ہے، اس کی زیارت ان کے مذہبی فرائض کا حصہ ہے، اور ان کے بیسیوں انبیا اور کاہن صدیوں تک اس میں تعلیم وتبلیغ کے فرائض انجام دیتے رہے ہیں؟

(۵) ہیکل پر 'مسجد' کے لفظ کا اطلاق

یہ استدلال بھی سامنے آیا ہے کہ یہودی حضرت سلیمان علیہ السلام کی قائم کردہ عبادت گاہ کو 'ہیکل' کہتے ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ نے اسے ''مسجد'' کے نام سے یاد کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اس کو 'مسجد' قرار دینا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ یہود اس پر کوئی حق نہیں رکھتے، اس لیے کہ 'مسجد' کا لفظ صرف مسلمانوں کی عبادت گاہ کے لیے بولا جاتا ہے (ماہنامہ الشریعہ، دسمبر ۲۰۰۳، ص:۳۹)۔

یہ استدلال بدیہی طور پر غلط ہے، اس لیے کہ 'مسجد' کا لفظ یقیناً اپنے اصطلاحی اور عرفی مفہوم کے لحاظ سے مسلمانوں کی مخصوص عبادت گاہوں کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن اپنے اصل لغوی مفہوم کے لحاظ سے یہ مطلقاً 'عبادت گاہ' کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے، چاہے وہ مسلمانوں کی ہو یا اہل کتاب کی۔ قرآن وحدیث میں اس استعمال کے نظائر موجود ہیں۔ مثال کے طور پر سورۂ بقرہ کی آیت ۱۱۴ میں اللہ تعالیٰ نے یہود ونصاریٰ کے اس طرز عمل کی مذمت کی ہے کہ وہ مذہبی اختلاف کی بنا پر ایک دوسرے کی عبادت گاہوں پر تعدی کرتے اور عبادت گذاروں کو ان میں جا کر اللہ کو یاد کرنے سے روکتے ہیں۔ یہاں اہل کتاب کی عبادت گاہوں کے لیے 'مساجد اللہ' کا لفظ استعمال ہوا ہے:

> اس سے بڑا ظالم کون ہے جو اللہ کی مساجد میں اللہ کا نام یاد کرنے سے روکے اور ان کو ویران کرنے کی سعی کرے۔

سورۂ کہف میں اللہ تعالیٰ نے اصحاب کہف کا، جو مسیحی مذہب کے پیروکار تھے، ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان کی وفات کے بعد ان کے ہم مذہب لوگوں نے ان کی یاد میں ایک عبادت گاہ تعمیر کر لی۔ یہاں گرجے کے لیے 'مسجد' کا لفظ استعمال ہوا ہے:

> جو لوگ ان کے معاملے میں غالب آ گئے، انھوں نے کہا کہ ہم تو ان کی نسبت سے اس جگہ ایک مسجد

قائم کریں گے۔ (آیت ۲۱)

ام المومنین ام سلمہ اور ام المومنین ام حبیبہ نے ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ان گرجوں کا اور ان میں موجود تصویروں کا تذکرہ کیا جو انھوں نے سرزمین حبشہ میں دیکھی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تصویروں کا پس منظر واضح کرتے ہوئے انھیں بتایا کہ:

> ان لوگوں میں جب کوئی نیک آدمی فوت ہو جاتا تو یہ اس کی قبر پر مسجد تعمیر کر لیتے اور اس میں ان کی یہ تصویریں سجا لیتے (جو تم نے دیکھی ہیں)۔
>
> (بخاری، رقم ۴۰۹)

یہاں بھی دیکھ لیجیے، نصاریٰ کی عبادت گاہوں کے لیے 'مسجد' کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ اب اگر ہیکل سلیمانی کو 'مسجد' کے نام سے ذکر کرنا یہود کے حق تولیت کی تنسیخ کی دلیل ہے تو اہل کتاب کی باقی عبادت گاہوں سے بھی ان کے حق تولیت اسی بنیاد پر منسوخ قرار پانا چاہیے، حالاں کہ کوئی شخص اس کا قائل نہیں۔

(۶) فتح بیت المقدس کی بشارت

'تحویل قبلہ' سے استدلال کے ضمن میں ہم نے سید سلیمان ندوی کا جو اقتباس نقل کیا ہے، اس میں فتح بیت المقدس کی بشارت نبوی کو بھی اس ضمن میں دلیل کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ خلط مبحث کی ایک افسوس ناک مثال ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو جس چیز کی بشارت دی، وہ یہ تھی کہ اہل کتاب کے سیاسی طور پر مغلوب ہونے کے نتیجے میں بیت المقدس کا شہر بھی مفتوح ہو کر مسلمانوں کے قبضے میں آ جائے گا۔ اس کا مسجد اقصیٰ کی تولیت کے معاملے سے آخر کیا تعلق ہے؟

یہاں اگر اس فقہی ضابطے کا حوالہ دیا جائے کہ کسی شہر کے مفتوح ہونے کی صورت میں وہاں کی عبادت گاہوں پر تولیت کا حق بھی مفتوحین سے چھن جاتا ہے تو ہم عرض کریں گے کہ اول تو یہ ضابطہ کسی نص پر مبنی نہیں بلکہ اجتہادی اور استنباطی ہے اور اسی وجہ سے فقہا کے مابین یہ بات متفق علیہ نہیں، بلکہ مختلف فیہ ہے۔ دوسرے، فقہا کی تصریحات کے مطابق یہ ضابطہ بزور قوت مفتوح ہونے والے علاقوں کے لیے ہے (ابن قدامہ، المغنی ۹/۲۸۴)، جب کہ بیت المقدس صلحاً مفتوح ہوا تھا۔ نیز اگر بیت المقدس پر اس ضابطہ کا اطلاق کیا جائے تو ظاہر ہے کہ وہاں کی ساری عبادت گاہوں کو اس دائرے میں آنا چاہیے۔ پھر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے معاہدۂ بیت المقدس میں یہاں کی عبادت گاہوں پر اہل مذہب کے تولیت و تصرف کے حق کو کس اصول کے تحت تسلیم کیا؟ اور اگر بیت المقدس کے مفتوح ہونے کے بعد اہل کتاب کی دیگر عبادت گاہوں پر ان کا حق تولیت باقی رہ سکتا ہے تو مسجد اقصیٰ پر، جو کہ ان کا قبلہ بھی ہے، کیوں نہیں رہ سکتا؟ اگر یہ کہا جائے کہ مسجد اقصیٰ کا معاملہ دیگر عبادت گاہوں سے مختلف ہے تو سوال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارت میں اس کا کہاں ذکر ہے اور اس تفریق کی

شرعی بنیاد کیا ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ سیاسی طور پر مغلوب ہونا ایک الگ بات ہے اور عبادت گاہ کے حق تولیت سے معزول ہونا ایک بالکل دوسری بات۔ دونوں کو کسی بھی طرح سے مترادف قرار نہیں دیا جا سکتا۔

(۷) اہل کتاب کے ہاں پیش گوئیاں

مولانا قاری محمد طیب نے اس سلسلے میں نصاریٰ کی کتابوں میں موجود چند مزعومہ پیش گوئیوں کو بھی دلیل میں پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

> اسلام سے پہلے کے نصاریٰ بھی بیت المقدس کو اسلام کا حق سمجھے ہوئے تھے۔...کتب مقدسہ کی اس خبر کے مطابق جب فاروق اعظم رضی اللہ عنہ فتح بیت المقدس کے لیے شام پہنچے تو انھیں دیکھ کر اس کے نصرانی متولیوں نے ان تمام علامات کی تصدیق کی جو کتاب مقدس میں وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں پڑھ چکے تھے اور بلا لڑے بھڑے بیت المقدس ان کے حوالے کر دیا جو بیت المقدس کے حق اسلام ہونے کی نمایاں شہادت ہے۔

(مقامات مقدسہ اور اسلام کا اجتماعی نظام ۶۵۰)

اگر 'بیت المقدس' سے مولانا علیہ الرحمہ کی مراد یروشلم کا شہر ہے تو وہ ہماری بحث کے دائرے سے خارج ہے، البتہ اگر شہر کی تولیت کے ضمن میں مسجد اقصیٰ کی تولیت کا حق بھی داخل سمجھا جا رہا ہے تو گزشتہ سطور میں کی گئی بحث کی روشنی میں یہ بات درست نہیں۔ اور اگر 'بیت المقدس' سے ان کی مراد براہ راست مسجد اقصیٰ ہے تو ان کا یہ استدلال نہ تحقیقی لحاظ سے کوئی وزن رکھتا ہے اور نہ الزامی لحاظ سے۔ الزامی لحاظ سے اس لیے کہ الزام کی بنیاد، ظاہر ہے کہ ایسے مآخذ پر ہونی چاہیے جنھیں خود اہل کتاب کے نزدیک استناد اور اعتبار کا درجہ حاصل نہ ہو، نہ کہ مسلم مورخین کی نقل کردہ تاریخی روایات پر۔ تاریخی لحاظ سے یہ بات اپنی جگہ متنازع فیہ اور بحث طلب ہے کہ اہل بیت المقدس نے، فی الواقع، کسی مزاحمت کے بغیر محض پیش گوئیوں کی بنا پر یہ شہر مسلمانوں کے حوالے کر دیا تھا (محمد حسین ہیکل، الفاروق عمر ۱/ ۲۳۰-۲۳۵۔ غلام احمد پرویز، شاہکار رسالت ۱۹۸)۔ اور تحقیقی لحاظ سے اس لیے کہ جب تک قرآن وسنت کی تصریحات سے مسجد اقصیٰ کی تولیت کا حق مسلمانوں کے لیے ثابت نہ ہو جائے، مذکورہ تاریخی پیش گوئیوں کی کوئی حیثیت نہیں ہو سکتی۔ گویا اصل مسئلہ اس دعوے کے حق میں قرآن وسنت سے ثبوت فراہم کرنا ہے۔ اس کے بغیر اس استدلال کا سیدھا سیدھا مطلب یہ ہے کہ مسلمان اپنے اقدامات کے لیے شرعی جواز قرآن وسنت سے نہیں، بلکہ یہود ونصاریٰ کے ہاں موجود پیش گوئیوں سے اخذ کرتے ہیں۔

(۸) بیت المقدس میں یہود کا قیام

فتح بیت المقدس کے موقع پر سیدنا عمر اور اہل بیت المقدس کے مابین جو معاہدہ طے پایا، اس میں یہ شرط

شامل تھی کہ:

بیت المقدس کے مسیحی باشندوں کے مابین کسی یہودی کو قیام کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔

(طبری، تاریخ الامم الملوک ۳/ ۶۰۹)

اس سے یہ نکتہ اخذ کیا گیا کہ جب یہودیوں کی اس شہر میں رہنے تک کی اجازت نہیں تو ہیکل کی تعمیر نو یا احاطۂ ہیکل کے حق تولیت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا (ماہنامہ الشریعہ، دسمبر ۲۰۰۳، ص ۴۰)۔ لیکن غور کیجیے تو یہ شرط سرے سے زیر بحث نکتے سے متعلق ہی نہیں۔ اہل تاریخ بتاتے ہیں کہ دراصل یہودیوں کے اس شہر میں ٹھہرنے پر پابندی رومی شہنشاہ ہیڈرین نے دوسری صدی عیسوی میں عائد کی تھی جسے بعد میں مسیحیوں نے بھی برقرار رکھا۔ یروشلم کے مسیحی بطریق صفرونیوس (Sophronius) نے مسلمان فاتحین سے اسی قدیم شرط کو برقرار رکھنے کی درخواست کی تھی (Encyclopedia Judaica, "Jerusalem", Vol.9, pp.1405-1410)۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس شرط کے پس منظر میں مسجد کی تولیت کا معاملہ نہیں تھا، کیوں کہ نصاریٰ نہ خود اس مسجد کی تولیت کے مدعی تھے اور نہ انھیں اس بات سے کوئی دلچسپی ہوسکتی تھی کہ اس کی تولیت کی ذمہ داری یہود کے بجائے مسلمان سنبھالیں۔ علاوہ ازیں تاریخی شواہد یہ بتاتے ہیں کہ یہ کوئی لازمی اور بے لچک شرط نہیں تھی اور نہ اس پر عمل درآمد میں کسی قسم کی کوئی سختی روا رکھی گئی۔ خود سیدنا عمرؓ نے طبریہ کے ستر یہودی خاندانوں کو یروشلم میں آ کر آباد ہونے اور احاطۂ ہیکل سے بالکل متصل ایک جگہ پر رہائش اختیار کرنے کی اجازت دی (Encyclopedia Judaica, "Jerusalem", vol. 9, p.1410 - Karen Armstrong, "The Holiness of Jerusalem", Journal of Palestine Studies, Vol. XXVII, Number 3, Spring 1998, p.15. www.jastor.org)۔ مورخین بتاتے ہیں کہ مسلمانوں نے صدیوں سے عائد پابندی کے بعد پہلی مرتبہ یہودیوں کو اس شہر میں رہنے کی اجازت دی۔ ''دی انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن'' میں لکھا ہے:

> ۶۳۸ء کے بعد کچھ یہودی بھی یروشلم میں آ کر بسنے لگے، کیوں کہ مسلمانوں نے انھیں اس شہر میں، جہاں ان کا رہنا پانچ صدیوں سے ممنوع چلا آ رہا تھا، دوبارہ آباد ہونے کی اجازت دے دی تھی۔ یہودی بڑے اشتیاق کے ساتھ یہاں آئے اور انھوں نے اپنی مذہبی تعلیم کا مرکزی مدرسہ بھی طبریہ سے یروشلم میں منتقل کر لیا۔ غالباً وہ احاطۂ ہیکل میں کسی جگہ پر دعا اور عبادت بھی کیا کرتے تھے۔
>
> (The Encyclopedia of Religion, article: "Jerusalem", vol. 8, p. 12, 1987)

اموی خلیفہ عبدالملک نے ساتویں صدی میں قبۃ الصخرہ تعمیر کروایا تو اس کی تعمیر اور انتظام و انصرام کے لیے دس یہودی خاندانوں کی خدمات حاصل کی گئیں اور انھیں بیت المقدس میں مستقل سکونت کی اجازت عطا کر

کے انھیں جزیہ سے مستثنیٰ قرار دیا گیا۔ تاہم بعد میں عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عہد خلافت میں انھیں یہاں سے نکال دیا (قاضی مجیر الدین الحنبلی، ''الانس الجلیل بتاریخ القدس والخلیل، ۲۸۱، ۲۸۲)۔

صلیبی جنگوں کے دور میں بیت المقدس کو فتح کرنے کے بعد صلاح الدین ایوبیؒ نے صلیبیوں کے ظلم و ستم کا شکار ہونے والے یہودیوں کو یہاں آباد ہونے کی دعوت دی اور بہت سے یہودی یہاں آ کر رہنے لگے (http://www.rabbiwein.com۔ منشی عبدالقدیر، بیت المقدس ۹۰۔ پندرہ روزہ تعمیر حیات، ۱۰ جون ۲۰۰۳، ۲۱)۔ خلافت عثمانیہ کے دور میں بھی اسپین کی مسیحی حکومت کی ایذا رسانی سے بھاگنے والے بہت سے یہودیوں کو یروشلم میں بسایا گیا (منشی عبدالقدیر، بیت المقدس ۹۲)۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ معاہدۂ بیت المقدس کی مذکورہ شرط محض وقتی نوعیت کی ایک سیاسی شرط تھی جس کا نہ مسجد اقصیٰ کی تولیت سے کوئی تعلق تھا اور نہ اسلامی تاریخ میں اس پر عمل درآمد کو لازم ہی سمجھا گیا۔ چنانچہ میثاق عمر کے حوالے سے یاسر عرفات کا درج ذیل دعویٰ بھی، جو انھوں نے ۲۴ ستمبر ۱۹۹۶ء کو ایک نشریاتی خطاب میں کیا، دوسرے بہت سے دعووں کی طرح تاریخی لحاظ سے بالکل بے بنیاد ہے:

> میثاق عمر کے مطابق (جو عمر اور صفرونیوس کے مابین طے پایا تھا) ایک شرط ایسی تھی جو تمام مسیحیوں نے مسلمانوں کے لیے مانی تھی، یعنی یہ کہ یروشلم میں کوئی یہودی کسی صورت میں نہیں رہے گا۔ یہ معاہدہ ۱۹۱۷ء میں برطانوی انتداب کے آغاز سے پہلے تک نافذ العمل رہا۔
>
> (Middle East Digest, Feb.1997, http://christianaction for israel.org/)

(۹) 'شروط عمریہ' سے استدلال

محترم ڈاکٹر محمود احمد غازی صاحب نے مسجد اقصیٰ کی تولیت کے معاملے میں امت مسلمہ کے فقہی اور آئینی موقف کی بنیاد 'شروط عمریہ' کو قرار دیا ہے (ماہنامہ الشریعہ، دسمبر ۲۰۰۳، ص ۳۶)۔ 'شروط عمریہ' سے مراد وہ شرائط ہیں جن کے مطابق، مبینہ طور پر، سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے بازنطینی سلطنت کے مختلف صوبوں اور شہروں کو فتح کرنے کے بعد وہاں کے مسیحی باشندوں سے معاہدے کیے تھے (ان کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: ابو یوسف، کتاب الخراج ۱۴۸ تا ۱۶۱۔ ابن قدامہ، المغنی ۹/۲۸۲۔ بیہقی، السنن الکبریٰ ۹/۲۰۲)۔ ان شروط کے بارے میں سب سے پہلی بات تو یہ واضح رہنی چاہیے کہ اگرچہ دور متوسط کے فقہا اور مورخین ان شروط کو بالعموم مستند تسلیم کرتے اور کلاسیکل فقہی لٹریچر میں ان شرائط کو اہل ذمہ کے حقوق وفرائض اور ان پر لازم پابندیوں کے حوالے سے معیار مانا جاتا ہے (ابن القیم احکام اہل الذمہ ۳/۱۱۶۴۔۱۱۶۵)، لیکن بہت سے معاصر ناقدین نے ان کے تاریخی ثبوت اور استناد کو ٹھوس شواہد کی بنیاد پر چیلنج کیا ہے۔ ان کی بنائے استدلال متعدد امور ہیں:

ایک یہ کہ یہ شرائط جن سندوں سے مروی ہیں، وہ تمام کی تمام منقطع اور ضعیف ہیں۔

دوسری یہ کہ ابتدائی دور کے مستند ماخذوں میں ان شروط کا تذکرہ اس شکل میں بالکل نہیں ملتا۔

تیسری یہ کہ ان شروط کے متن میں استعمال ہونے والے بعض الفاظ، مثلاً 'زنار' کا لفظ، سیدنا عمر کے عہد میں عربی زبان میں مستعمل ہی نہیں تھے۔

چوتھی یہ کہ ان میں سے بیشتر شرائط اہل کتاب کے ساتھ مسامحت اور رواداری کے اس رویے کے بالکل منافی ہیں جو دور صحابہ میں ان کے ساتھ عمومی طور پر اختیار کیا گیا۔

بہت سے مستشرقین نے بھی، جو بالعموم اسلامی تاریخ کا مطالعہ معاندانہ نقطۂ نظر سے کرتے ہیں، اسی بنیاد پر سیدنا عمر کی طرف ان شرائط کی نسبت کے درست ہونے میں شک وشبہے کا اظہار کیا ہے (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: محمد حسین ہیکل، الفاروق عمر ۱/۲۴۱، ۲۴۲۔ الدکتور توفیق سلطان الیوز بکی، تاریخ اہل الذمتہ فی العراق ۱۲۷ تا ۱۳۷۔ سیدۃ اسماعیل کاشف، مصر الاسلامیہ واہل لذمہ ۳۹-۴۹۔ ابن القیم، احکام اہل الذمہ ۳/۱۱۶۳، ۱۱۶۴ حاشیہ۔ ٹی ڈبلیو آرنلڈ، دعوت اسلام ۶۱۔ جیوش انسائیکلو پیڈیا، آرٹیکل "Omar I"۔ منشی عبدالقدیر، بیت المقدس ۶۲)۔

جہاں تک زیر بحث مسئلے میں 'شروط عمریہ' سے استدلال کا تعلق ہے تو کم از کم ہمارا ناقص فہم ان میں کسی معقول بنائے استدلال کا سراغ نہیں لگا سکا۔ اتنی بات تو واضح ہے کہ ان شروط میں مسجد اقصیٰ کی تولیت کا معاملہ صراحتاً کہیں زیر بحث نہیں آیا۔ اس لیے غالباً ڈاکٹر صاحب ان میں سے کسی ایک یا ایک سے زیادہ مخصوص دفعات سے مسجد اقصیٰ کی تولیت کا حکم 'استنباط' کرنا چاہتے ہیں۔ بہت غور کرنے اور طائر تخیل کو پرواز کی پوری آزادی دینے کے بعد ہمیں ان شروط میں صرف ایک بات ایسی محسوس ہوئی ہے جس سے ممکنہ طور پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ وہ یہ کہ عبدالرحمٰن بن غنم نے سیدنا عمر کی منظوری سے اہل شام کے ساتھ صلح کے معاہدے میں جو شرائط طے کیں، ان کے مطابق اہل شام نے یہ پابندی قبول کی تھی کہ:

> ہم اپنے ویران/منہدم ہو جانے والے کلیساؤں میں سے کسی کو از سر نو تعمیر نہیں کریں گے۔

اس شرط سے استدلال، غالباً یوں ہے کہ چونکہ یہودیوں کا ہیکل صدیوں پہلے تباہ وبرباد ہو چکا ہے، اس لیے اب انھیں اس کو دوبارہ تعمیر کرنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ ہمارے نزدیک اس استدلال کے بے جواز ہونے کے وجوہ حسب ذیل ہیں:

شروط عمریہ کے استناد کے بارے میں محققین کے عمومی تحفظات کا تو ہم اختصاراً تذکرہ کر چکے ہیں۔ اس ضمن میں بالخصوص زیر بحث شرط کے حوالے سے تاریخی مواد کا جائزہ لیجیے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اسلام کے ملکی قانون پر تصنیف کیے جانے والے اولین مآخذ، جن میں دور خلافت راشدہ اور بالخصوص سیدنا عمر کے دور میں اہل ذمہ پر عائد کردہ شروط پر باقاعدہ بحث کی گئی ہے، اس شرط کے تذکرہ سے خالی ہیں۔ مثال کے طور پر

امام یوسف (۱۱۳-۱۸۲ھ) نے 'کتاب الخراج' میں 'فصل فی الکنائس والبیع والصلبان' میں مختلف معاہدوں کے متن نقل کیے ہیں اور ان شرائط کی تفصیلاً وضاحت کی ہے جو اہل ذمہ پر ان کی عبادت گاہوں اور مذہبی شعائر کے حوالے سے نافذ کی گئیں لیکن اس ساری بحث میں مذکورہ شرط کا کوئی ذکر نہیں (الخراج ۱۴۸-۱۶۱)۔ امام محمد (۱۳۲-۱۸۹ھ) نے 'السیر الکبیر' میں عبادت گاہوں اور مذہبی شعائر کے حوالے سے اہل ذمہ کے حقوق اور ذمہ داریوں پر ایک مستقل باب میں بالتفصیل بحث کی ہے۔ اس میں نہ صرف یہ کہ اس شرط کا کوئی تذکرہ نہیں، بلکہ اس کے برعکس یہ کہا گیا ہے کہ:

> اگر ان کی پرانی عبادت گاہوں میں سے کوئی منہدم ہو جائے تو انھیں پہلے کی طرح اسے دوبارہ تعمیر کرنے کا حق حاصل ہے۔ (سرخسی، شرح السیر الکبیر ۱۵۳۵)

امام شافعی (۱۵۰-۲۰۴ھ) نے 'الام' میں ان شرائط پر تفصیلی گفتگو کی ہے جو ان کی رائے میں اہل ذمہ پر عائد ہونی چاہئیں۔ اس ضمن میں انھوں نے سیدنا عمر کی طے کردہ شرائط کا حوالہ بھی دیا ہے، لیکن زیر بحث شرط کا کوئی ذکر ان کے ہاں نہیں ملتا (الام، ۴/۲۱۲-۲۳۱)۔ امام ابوعبید (۱۵۴-۲۲۴ھ) نے 'کتاب الاموال' میں 'باب الشروط التی اشترطت علیٰ اهل الذمة حین صولحوا واقروا علی دینهم' کے تحت سیدنا عمر کی عائد کردہ ان شروط کا باقاعدہ تذکرہ کیا ہے لیکن ان میں بھی اس شرط کا نام ونشان تک نہیں ملتا (الاموال ۱۴۵)۔ یہی وجہ ہے کہ فقہا کے ہاں بھی یہ شرط متفق علیہ نہیں بلکہ مختلف فیہ ہے۔ بعض شافعی اور حنبلی فقہا اگرچہ اس شرط پر عمل درآمد کے قائل ہیں (کشاف القناع ۳/۱۳۳)، لیکن امام ابوحنیفہ، امام شافعی اور ایک رائے کے مطابق امام احمد اس قسم کی کوئی شرط اہل ذمہ پر عائد نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک اہل ذمہ کو اپنی جزوی یا کلی طور پر منہدم ہو جانے والی عبادت گاہوں کی مرمت اور تعمیر نو کا پورا پورا حق حاصل ہے (ابن قدامہ، المغنی ۹/۲۸۴، ۲۸۵۔ الماوردی، الاحکام السلطانیہ ۱۸۶۔ مغنی المحتاج ۶/ ۸۷۔ سرخسی شرح السیر الکبیر ۱۵۳۵)۔

تاہم، بر سبیل تنزل، ہم یہ فرض کر لیتے ہیں کہ یہ شرط سیدنا عمر سے ثابت ہے۔ اس کے باوجود اس سے ہیکل سلیمانی کی تعمیر نو کی ممانعت پر استدلال کسی طرح بھی نہیں کیا جا سکتا۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ عہد صحابہ میں 'شروط عمریہ' کے مطابق طے پانے والے ان تمام معاہدوں میں معاہدے کا دوسرا فریق نصاریٰ تھے نہ کہ یہود، چنانچہ ان شرائط کی پابندی کا مطالبہ یہود سے کرنا کسی بھی قانونی و آئینی منطق کی رو سے درست نہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ آج کے دور میں صدیوں پہلے طے پانے والے معاہدات کی حرف بحرف پابندی کا مطالبہ کسی بھی اصول کی رو سے درست نہیں ہو سکتا۔ یہ معاہدے ساتویں صدی میں مسلمانوں کے عسکری غلبے کے نتیجے میں مقامی باشندوں کے ساتھ طے پائے تھے۔ صلیبی جنگوں کے دور میں یہ سابقہ معاہدے اگرچہ کالعدم قرار پائے، لیکن مسلمانوں کے سیاسی غلبہ اور تفوق کی صورت حال بیسویں صدی کے آغاز تک قائم رہی۔

انیسویں صدی میں خلافت عثمانیہ نے جہاں یورپی جمہوریت کے دوسرے بہت سے تصورات کو اپنے نظام میں جگہ دی، وہاں سلطنت کی غیر مسلم رعایا کے لیے مذہب اور نسل کی تفریق کے بغیر مساوی شہری اور مذہبی حقوق سے بہرہ مند ہونے کا حق بھی تسلیم کیا اور مختلف معاہدوں میں یورپی طاقتوں کو اس کی با قاعدہ یقین دہانی کرائی (دیکھیے، الدکتور عبدالعزیز محمد الشناوی، الدولۃ العثمانیہ دولۃ اسلامیہ مفتری علیہا ۱/ ۹۶۔۹۸۔ نیز معاہدۂ پیرس کے متن کے لیے، جو ۳۰ مارچ ۱۸۵۶ء کو طے پایا، ملاحظہ ہو:

http://www.polisci.ucla.edu/faculty/wilkinson/ps123/treaty_paris_1865.htm

خلافت عثمانیہ کے خاتمے کے بعد اس خطے میں رونما ہونے والی سیاسی تبدیلیوں نے مسلمانوں کے غلبہ اور تفوق کی صورت حال کو بالکل تبدیل کر دیا۔ آج یہود و نصاریٰ کی حیثیت یہاں 'اہل ذمہ' کی نہیں، بلکہ جدید جمہوری تصورات کے مطابق مساوی حقوق رکھنے والے آزاد شہریوں کی ہے۔ بین الاقوامی قانون کے مطابق یہاں آباد تینوں مذاہب کے پیروکاروں کے مذہبی حقوق اور مقدس مقامات کی تولیت و انتظام کے لیے آئینی ماخذ کی حیثیت لیگ آف نیشنز اور اقوام متحدہ کی قراردادوں کو حاصل ہے اور فلسطین کی سیاسی قیادت ان کی پابندی کو با قاعدہ قبول کر چکی ہے [یاسر عرفات نے ۱۳ نومبر ۱۹۷۴ء کو جنرل اسمبلی سے خطاب کرتے ہوئے کہا: ''ہم فلسطین میں ایک جمہوری ریاست قائم کرنا چاہتے ہیں جس میں رنگ، نسل اور مذہب کے امتیاز کے بغیر ہر شخص کو مساوی حقوق حاصل ہوں۔'' محمد جاوید، بیسل سے بغداد تک، ۱۲۰۔ وٹیکن اور پی ایل او کے مابین ۱۹۹۸ء میں طے پانے والے معاہدے کے آرٹیکل ۲، پیراگراف ۳ کے الفاظ یہ ہیں: ''پی ایل او فلسطین کے قانون میں تمام شہریوں کے مساوی انسانی اور شہری حقوق کے تحفظ کو یقینی بنائے گی، جن میں دوسرے حقوق کے علاوہ خاص طور پر یہ حق شامل ہے کہ مذہبی تعلق، اعتقاد یا عمل کی بنا پر ان کے ساتھ انفرادی یا اجتماعی طور پر امتیازی برتاؤ نہیں کیا جائے گا۔'' ("The Pope and Jerusalem", Jerusalem Quarterly File, Issue 8, 2000, http://www.jqf-jerusalem.org)۔ ہم نہیں سمجھ سکے کہ سیاسی اور قانونی صورت حال میں رونما ہونے والے ان جوہری تغیرات کے بعد 'شروط عمریہ' کو مسلمانوں کے فقہی اور آئینی موقف کی بنیاد کیسے ٹھہرایا جا سکتا ہے؟

تیسری چیز یہ ہے کہ ان معاہدوں کو آج کے حالات میں، بالفرض، نافذ العمل مان لیجیے تو بھی عبادت گاہوں کی تعمیر نو پر پابندی سے متعلق اس شرط کو تمام علاقوں اور شہروں کے لیے عمومی اصول کا درجہ نہیں دیا جا سکتا۔ اس شرط کا تذکرہ عہد صحابہ میں اہل کتاب کے ساتھ کیے جانے والے تمام معاہدات میں سے صرف اس معاہدے میں ملتا ہے جو عبدالرحمٰن بن غنم نے شام کے بعض علاقوں کے باشندوں کے ساتھ کیا۔ مخصوص نوعیت کے حالات میں طے پانے والے معاہدات کی ایسی شقوں کو کسی بھی ضابطے کی رو سے اسلام کے عمومی اور غیر

متبدل قانون کی حیثیت حاصل نہیں ہوسکتی۔ چنانچہ حنفی فقیہ ابن عابدین نے یہ بات اصولی طور پر تسلیم کی ہے کہ اہل شام کے ساتھ سیدنا عمر نے جو شرائط طے کیں، ان کا اطلاق ہر مفتوحہ علاقے پر نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ان کے ساتھ معاملہ ان شرائط کے مطابق کیا جائے گا جو ان کے ساتھ طے کی جائیں گی (ابن عابدین، ردالمختار ۴/۲۱۴)۔

خود اہل بیت المقدس کے ساتھ سیدنا عمر نے جو معاہدہ کیا، اس میں صاف طور پر وہاں کے باشندوں کو یہ ضمانت دی گئی کہ ان میں سے جو لوگ اس شہر کو چھوڑ کر رومیوں کے علاقے میں جانا چاہیں، ان کی جان و مال اور ان عبادت گاہوں کو جو وہ اپنے پیچھے چھوڑ جائیں گے، مسلمانوں کی طرف سے تحفظ حاصل ہوگا:

> ایلیا کے باسیوں میں سے جو یہ چاہیں کہ اپنی جان و مال لے کر رومیوں کے پاس چلے جائیں اور اپنے گرجوں اور صلیبوں کو چھوڑ جائیں تو ان کی جانوں، گرجوں اور صلیبوں کو امان حاصل ہوگی یہاں تک کہ وہ کسی پر امن جگہ پر پہنچ جائیں۔
>
> (طبری، تاریخ الامم والملوک ۳/۶۰۹)

اس دفعہ میں بیت المقدس کو چھوڑ کر جانے والوں کو ان کے متروکہ گرجوں اور صلیبوں کی بھی امان دی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے ان مذہبی شعائر کی سابقہ حیثیت کو برقرار رکھا جائے گا اور مسلمان ان پر قابض ہو کر ان کی بے حرمتی یا ان کی ہیئت ونوعیت کو تبدیل کرنے کی کوشش نہیں کریں گے۔ اس نوعیت و ہیئت کو برقرار رکھنے کا مقصد، ظاہر ہے، اس کے سوا کچھ نہیں ہوسکتا کہ اہل مذہب جب چاہیں، ان کو دوبارہ آباد کر سکتے ہیں۔

چوتھی بات یہ ہے کہ سیاسی معاہدات میں طے پانے والی شرائط کی حیثیت بے لچک شرعی احکام کی نہیں ہوتی، بلکہ باہمی تعلقات اور مفادات کے لحاظ سے ان میں کمی بیشی بھی ہوسکتی ہے اور طے شدہ شرائط کے نفاذ میں نرمی اور مسامحت کا رویہ بھی اختیار کیا جا سکتا ہے۔ اس کی کئی مثالیں اسلامی تاریخ میں موجود ہیں۔ بنو تغلب کے عیسائیوں کے ساتھ معاہدے میں سیدنا عمر نے یہ شرط طے کی تھی کہ وہ اپنی اولاد کو مسیحی نہیں بنائیں گے، لیکن عملاً اس شرط کے نفاذ میں کوئی سختی نہیں برتی گئی، بلکہ شرط کی مخالفت کے باوجود ان کے ساتھ معاہدہ برقرار رکھا گیا (جصاص، احکام القرآن ۳/۱۴۰، ۱۴۱۔ ابن قدامہ، المغنی ۹/۲۷۴، ۲۷۵)۔ 'شروط عمریہ' ہی میں ایک شرط یہ مذکور ہے کہ مفتوحین ان مفتوحہ علاقوں میں کوئی نئی عبادت گاہ تعمیر نہیں کریں گے، لیکن تاریخ یہ بتاتی ہے کہ باہمی اعتماد اور حسن تعلق کی بنیاد پر بعد میں مسیحیوں نے ان علاقوں میں نئے گرجے تعمیر کیے اور تعلقات میں کشیدگی کی صورتوں کے علاوہ ان سے، بالعموم، کوئی تعرض نہیں کیا گیا (ٹی ڈبلیو آرنلڈ، دعوت اسلام ۶۹، ۷۱)۔ اس ضمن میں 'یہودی انسائیکلوپیڈیا' کا یہ اعتراف قابل ملاحظہ ہے:

> یہ بات تو یقینی ہے کہ خلیفہ عمر کے عہد حکومت میں ان شرائط کے نفاذ میں سختی نہیں برتی گئی، تاہم

(اسلامی تاریخ میں) مختلف مواقع پر ان کو نافذ کیا جاتا رہا۔

(جیوش انسائیکلو پیڈیا، مقالہ: "Omar I")

تباہ شدہ عبادت گاہوں کی تعمیر نو سے متعلق مذکورہ شرط کے حوالے سے مسامحت اور نرمی کا رویہ اختیار کرنے کے دو اضافی وجوہ بھی پائی جاتی ہیں: ایک تو یہ کہ اس کا تعلق عبادت گاہوں سے ہے، اور اہل کتاب کی عبادت گاہوں کے معاملے میں قرآن وسنت کی ہدایات وتعلیمات کا رخ اور مزاج کسی صاحب علم سے مخفی نہیں۔ دوسرے یہ کہ مبینہ تفصیلات کے مطابق اس شرط کو معاہدے میں شامل کرنے کا مطالبہ مسلمان فاتحین کی طرف سے نہیں ہوا تھا۔ یعنی صورت واقعہ یہ نہیں تھی کہ مسلمان فاتحین نے اپنے سیاسی مفادات کے پیش نظر یا اپنے کسی شرعی و مذہبی قانون کے تقاضے کے تحت ان شرائط کی پابندی کا مطالبہ مفتوحین سے کیا ہو، بلکہ ان کے نفاذ کی پیشکش خود مفتوحین کی طرف سے سامنے آئی تھی [اگرچہ بعض روایات میں اس معاملے کو 'شرط علیہم' (یعنی سیدنا عمر نے ان پر یہ شرائط عائد کیں) کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے، (ابن حزم، المحلیٰ ۴/۴۰۵۔ ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ ۲۸/۶۵۱)، لیکن تاریخ اور فقہ کی کتابوں میں اس معاہدہ کا پس منظر اور مبینہ تفصیلات دیکھنے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ یہ شرط مسلمانوں کی طرف سے اہل شام پر ہرگز عائد نہیں کی گئی تھی، بلکہ ان لوگوں نے از خود یہ شرط اپنے اوپر عائد کر کے مسلمانوں سے امان طلب کی تھی۔ (بیہقی، السنن الکبریٰ ۹/۲۰۲۔ ابن قدامہ، المغنی، ۹/۲۸۲، مسئلہ ۷۶۸۶)]۔

پانچویں بات یہ ہے کہ معاہدۂ شام کی اس شرط میں ویران ہونے والی عبادت گاہوں سے، بالبداہت، وہی عبادت گاہیں مراد ہوسکتی ہیں، جو بہت پرانی ہونے یا مناسب دیکھ بھال نہ ہونے کی وجہ سے قدرتی طور پر منہدم ہو جائیں یا اہل مذہب اپنے ارادۂ اختیار سے انھیں متروک کر دیں، نہ کہ وہ عبادت گاہیں جنھیں ڈھا کر انھیں ظلماً اور بالجبر ان سے بے دخل کر دیا گیا ہو۔ چنانچہ اس شرط کا اطلاق اور کسی صورت میں کیا جا سکتا ہو یا نہیں، کم از کم 'ہیکل سلیمانی' پر ہرگز نہیں کیا جا سکتا۔

(۱۰) صلیبیوں سے مسجد اقصیٰ کی بازیابی

احاطۂ ہیکل کی تولیت کے مسئلے میں ایک غلط فہمی امکانی طور پر سلطان صلاح الدین ایوبی کے طرز عمل سے بھی پیدا ہوسکتی ہے، کیوں کہ سلطان نے ۱۱۸۷ء میں فتح بیت المقدس کے بعد اس عبادت گاہ پر نصاریٰ کے قبضے کو ختم کر کے انھیں یہاں سے بے دخل کر دیا تھا۔ سلطان یا ان کے ساتھیوں کا عمل اگرچہ اس معاملے کی شرعی نوعیت کی تعیین میں کسی طرح بھی ماخذ نہیں بن سکتا، تاہم چونکہ ان کا یہ اقدام بذات خود شریعت کے خلاف نہیں، بلکہ اس کے عین مطابق تھا، اس لیے ہم اس کی صحیح نوعیت کو واضح کر دینا مناسب سمجھتے ہیں۔ نصاریٰ کے بارے میں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ مسجد اقصیٰ کی تعظیم و تقدیس اور اس کے ساتھ تعلق کے حوالے سے ان کا مذہبی

نقطۂ نظر یہود سے بالکل مختلف ہے۔ وہ، یہود کے برخلاف سرے سے اس مقام کی تقدیس وتعظیم کے قائل ہی نہیں اور نہ کبھی اس بنیاد پر انھوں نے اس کی تولیت کا دعویٰ کیا۔ رومی شہنشاہ قسطنطین کی والدہ ملکہ ہیلینا (Helena) نے ۳۳۵ء میں رومی دیوتا 'جیوپیٹر' کے معبد کو گرا کر اس جگہ کو کوڑا کرکٹ اور گندگی پھینکنے کے لیے مخصوص کر دیا تھا (اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، مقالہ ''قبۃ الصخرۃ'' ۱۶/۱، ص ۲۳۳)۔ ۶۳۸ء میں مسلمانوں نے بیت المقدس کو فتح کیا تو احاطۂ ہیکل ایک مزبلہ (Garbage Dump) کی صورت میں تھا جہاں نصاریٰ یہودیوں اور ان کی عبادت گاہ سے نفرت کے اظہار کے لیے کوڑا کرکٹ اور گندگی پھینکا کرتے تھے۔ صلیبی دور میں جب انھوں نے اس جگہ کو اپنے تصرف میں لیا تو بھی اس کا محرک تقدس یا عظمت کا کوئی تصور نہیں تھا، جس کا اظہار اس بات سے ہوتا ہے کہ جب سلطان صلاح الدین ایوبی نے یروشلم میں داخل ہونے سے پہلے یہاں کے باشندوں کو ہتھیار ڈالنے کی دعوت دی تو انھوں نے اس سے انکار کرتے ہوئے دھمکی دی کہ وہ مسلمانوں کے مذہبی جذبات کو پامال کرنے کے لیے تمام عمارتوں کو جلا دیں گے اور قبۃ الصخرہ کو گرا کر صخرہ کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیں گے (Francesco Gabrielli, Arab Historians of the Crusades, p. 157)۔ احاطۂ ہیکل کے مسلمانوں کے زیر تصرف آنے کے بعد بھی مسیحیوں نے حتی الامکان اس عبادت گاہ کی توہین کا سلسلہ جاری رکھا، چنانچہ سولہویں صدی میں سلطان سلیم عثمانی جب یہاں آئے تو احاطۂ ہیکل کی مغربی دیوار یعنی دیوار گریہ کوڑے کرکٹ اور گندگی کے نیچے، جسے نصاریٰ یہاں پھینک دیا کرتے تھے، دبی ہوئی تھی۔ سلطان نے اس جگہ کو صاف کرا کر یہودیوں کو اس کی زیارت کی اجازت عطا کی (سید ابوالاعلیٰ مودودی، سانحہ مسجد اقصیٰ۔ Ernest L. Martin: The Strange Story of the False Wailing Wall, http://www.askelm.com)۔

اس پس منظر میں دیکھیے تو سلطان صلاح الدین کے صلیبیوں کو احاطۂ ہیکل سے بے دخل کرنے کی بنیاد نصاریٰ کا یہ مخصوص رویہ تھا، نہ کہ اہل کتاب کے تعلق و وابستگی کی مطلقاً نفی کا کوئی تصور، اس لیے اس اقدام کو یہود کے معاملے میں، جو اس مقام کی تعظیم وتقدیس کے پوری طرح قائل ہیں، نظری یا عملی طور پر بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔

(۱۱) 'مسجد' جگہ کا نام ہے یا عمارت کا؟

اس ضمن میں ایک اچھوتا نکتہ یہ بھی سامنے آیا ہے کہ یہود کو تولیت کا حق تو صرف اس عمارت حاصل تھا جو کہ 'ہیکل' کے نام سے بنی اسرائیل کے لیے تعمیر کی گئی تھی۔ یہ عمارت جس قطعۂ زمین پر قائم کی گئی، وہ چونکہ حق تولیت میں شامل ہی نہیں تھا، اس لیے عمارت کے نیست ونابود ہو جانے کے بعد حق تولیت کا سوال ہی باقی نہیں رہتا (ماہنامہ محدث، دسمبر ۲۰۰۳ء)۔

اس استدلال کی سطحیت کو واضح کرنے کے لیے یہی بات کافی ہے کہ انھی ناقدین نے واقعۂ اسرا کو مسلمانوں کے حق تولیت کی دلیل قرار دیا ہے، حالاں کہ یہ بات معلوم ہے کہ اس وقت یہاں کوئی عمارت، خاص طور پر مسلمانوں کی تعمیر کردہ کوئی عمارت موجود نہیں تھی۔ اگر حق تولیت کا تعلق صرف عمارت سے ہوتا ہے تو پھر وہ کون سی چیز تھی جس کا حق تولیت واقعۂ اسرا کے موقع پر امت مسلمہ کو عطا کیا گیا؟ واقعہ یہ ہے کہ یہ ایک مضحکہ خیز استدلال ہے۔ دنیا کے مذاہب میں اس تصور کا ثبوت شاید ہی کہیں پیش کی جا سکے کہ عبادت گاہ اصل میں عمارت کا نام ہے، نہ اس قطعۂ زمین کا جس پر وہ قائم ہے۔ کم از کم یہودیوں اور مسلمانوں کے مذہبی قوانین میں یہ ایک بالکل اجنبی تصور ہے۔ مولانا قاری محمد طیب اس حوالے سے اسلامی تصور کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

> کعبہ کی طرح اقصیٰ بھی درحقیقت فضا کی ایک جہت خاص ہے، کوئی حسی یا جسمانی مکان نہیں ہے۔ رہی عمارت کعبہ یا عمارت اقصیٰ، وہ ان وضعوں پر بطور حسی اور علامتی نشانات کے بنائے گئے ہیں جن کے اندر فضا کی یہ خاص جہت آئی ہوئی ہے۔
>
> (مقامات مقدسہ ۱۲۵)
>
> کعبہ کی طرح اقصیٰ بھی اس محل و مقام کا نام ہوگا جس پر مسجد اقصیٰ کی عمارت بنی کھڑی ہے۔ اگر اس مسجد کی عمارت کسی وجہ سے باقی نہ رہے تو اقصیٰ کے وجود و برکات میں کوئی فرق نہ آئے گا جب کہ وہ حصہ فضا ہے، عمارت نہیں۔
>
> (ایضاً ۳۵۱)

جب عبادت گاہ عمارت کے بجائے دراصل اس مخصوص قطعے کا نام ہے جس پر عمارت قائم ہے تو ظاہر ہے کہ حق تولیت کا تعلق بھی قطعۂ زمین ہی سے ہوگا۔ سرخسی نے اہل کتاب کی منہدم ہو جانے والی عبادت گاہوں کی تعمیر نو کا حق اسی بنیاد پر ان کے لیے تسلیم کیا ہے:

> اگر ان کی پرانی عبادت گاہوں میں سے کوئی منہدم ہو جائے تو انھیں پہلے کی طرح اسے دوبارہ تعمیر کرنے کا حق حاصل ہے، کیوں کہ اس قطعۂ زمین پر حق تو انھیں اسی لیے حاصل تھا کہ وہ اس پر عبادت گاہ قائم کریں، چنانچہ عمارت کے گرنے سے یہ حق ساقط نہیں ہوگا، بلکہ اگر وہ اسے دوبارہ تعمیر کریں گے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو پہلی عمارت کا تھا۔
>
> (سرخسی، شرح السیر الکبیر ۱۵۳۵)

۵۔ واقعاتی تسلسل اور مذہبی اخلاقیات

سطور بالا میں ہم اس نکتے پر سیر حاصل گفتگو کر چکے ہیں کہ اسلامی شریعت میں نہ مسجد اقصیٰ پر یہود کے

حق تولیت کو منسوخ کیا گیا ہے اور نہ اس کے کسی حکم کا یہ تقاضا ہے کہ مسلمان اس کی تولیت کی ذمہ داری لازماً اٹھائیں۔ اس حوالے سے جو استدلال پیش کیا گیا ہے، وہ علمی لحاظ سے بے حد کمزور ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض جید اہل علم تولیت کے اس حق کو محض حالات و واقعات کا نتیجہ تسلیم کرتے اور واقعاتی حقائق ہی کو مسلمانوں کے حق تولیت کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں:

> ہیکل سلیمانی کے متعلق یہ بات تاریخ سے ثابت ہے کہ اسے ۷۰ء میں بالکل مسمار کر دیا گیا تھا اور حضرت عمر کے زمانے میں جب بیت المقدس فتح ہوا، اس وقت یہاں یہودیوں کا کوئی معبد نہ تھا، بلکہ کھنڈر پڑے ہوئے تھے، اس لیے مسجد اقصیٰ اور قبہ صخرہ کی تعمیر کے بارے میں کوئی یہودی یہ الزام نہیں لگا سکتا کہ ان کے کسی معبد کو توڑ کر مسلمانوں نے یہ مساجد بنائی تھیں۔
>
> (سانحہ مسجد اقصیٰ ۷)

حکیم الامت علامہ محمد اقبال فرماتے ہیں:

> صدیاں گذر گئیں کہ ایک معبد تعمیر ہوا تھا جسے ہیکل سلیمانی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ معبد مسلمانوں کے یروشلم فتح کرنے سے بہت پہلے برباد ہو گیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کا ذکر حضرت عمر فاروق سے فرمایا تو انھیں ہیکل یا مسجد اقصیٰ کے صحیح موقع و محل سے بھی مطلع کر دیا۔ فتح یروشلم کے بعد حضرت عمر بہ نفس نفیس یروشلم تشریف لے گئے تو انھوں نے مسمار شدہ ہیکل کا محل وقوع دریافت فرمایا اور وہ جگہ ڈھونڈ لی۔ اس وقت اس جگہ گھوڑوں کی لید جمع تھی جسے انھوں نے اپنے ہاتھ سے صاف کیا۔ مسلمانوں نے جب اپنے خلیفہ کو ایسا کرتے دیکھا تو انھوں نے بھی جگہ صاف کرنی شروع کر دی اور یہ میدان پاک ہو گیا۔ عین اسی جگہ مسلمانوں نے ایک عظیم الشان مسجد تعمیر کی جس کا نام مسجد اقصیٰ ہے۔ یہود و نصاریٰ کی تاریخ میں تو یہ کہیں مذکور نہیں کہ موجودہ مسجد اقصیٰ اسی جگہ پر واقع ہے جہاں ہیکل سلیمانی واقع تھا۔ اس تشخیص کا سہرا مسلمانوں کے سر ہے۔ یہود و نصاریٰ نے اس کی زیارت کے لیے اس وقت آنا شروع کیا جب یہ مشخص ہو چکی تھی۔
>
> (انقلاب، ۱۰ ستمبر ۱۹۲۹، بحوالہ المعارف، اقبال نمبر، ستمبر ا کتوبر ۱۹۷۷، ۸۰)
>
> شریعت اسلامیہ کی رو سے مسجد اقصیٰ کا سارا احاطہ وقف ہے۔ جس قبضے اور تصرف کا یہودی اب دعویٰ کرتے ہیں، قانونی اور تاریخی اعتبار سے اس کا حق انھیں ہرگز نہیں پہنچتا، سوائے اس کے کہ ترکوں نے انھیں گریہ کرنے کی اجازت دے رکھی تھی۔
>
> (ماہنامہ افکار معلم، فروری ۲۰۰۴، ۵۷)

اس استدلال کو مکمل انداز میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ چونکہ مسلمانوں نے اس مقام کو یہودیوں سے چھین کر یا ہیکل کو گرا کر یہاں مسجد اقصیٰ کو تعمیر نہیں کیا، بلکہ انھوں نے اس عبادت گاہ کو اس وقت تعمیر اور آباد کیا

جب یہ بربادی، ویرانی اور خستہ حالی کا شکار تھی، نیز گذشتہ تیرہ صدیوں سے مسلمان اس کی تولیت کے امور کے ذمہ دار چلے آرہے ہیں اور بین الاقوامی سطح پر بھی اسی بنیاد پر ان کے اس حق کو قانونی اور جائز تسلیم کیا گیا ہے، اس لیے اب یہود کے اس پر کسی قسم کا حق جتانے کا کوئی جواز نہیں ہے۔

ہم اس بحث کے آغاز میں یہ عرض کر چکے ہیں کہ قانونی لحاظ سے اس استدلال کے درست ہونے میں کوئی شبہ نہیں، لیکن ہمیں اس بات کو ماننے میں شدید تردد ہے کہ موقف اس اعلیٰ اخلاقی معیار کے ساتھ بھی مطابقت رکھتا ہے جس کی تعلیم اہل کتاب اور ان کی عبادت گاہوں کے متعلق اسلام نے دی ہے۔ قانون کے بارے میں ہر شخص یہ بات جانتا ہے کہ اس کی غرض اعلیٰ اخلاقیات کے فروغ سے نہیں، بلکہ نزاعات کے تصفیے ہوتی ہے۔ اس عملی زاویۂ نگاہ کے باعث بعض دفعہ ایک قانونی فیصلے میں ان بلندتر اور آئیڈیل اخلاقی تصورات کو نظر انداز کرتے ہوئے، جن کی پاس داری ایک فریق کو محض یک طرفہ طور پر (Unilaterally) کرنی چاہیے، اخلاقیات کے اس کم سے کم درجے کو بنیاد بنالیا جاتا ہے جس کی پابندی پر فریقین کو مجبور کیا جا سکے، اور یہ صورت محض اس لیے اختیار کی جاتی ہے تاکہ کم سے کم عملی الجھنوں کو سلجھانا پڑے۔

جہاں تک اخلاقی اصولوں کا تعلق ہے تو وہ درجے اور اہمیت کے لحاظ سے یکساں نہیں بلکہ متفاوت ہوتے ہیں۔ اخلاقیات کا ایک درجہ یہ ہے کہ انسان کسی معاملے میں صرف اس حق کو پیش نظر رکھے جو اسے بعض پہلوؤں کی بنا پر حاصل ہے اور جس کے تحفظ کی ضمانت اسے 'قانون' دیتا ہے، لیکن اس سے بلندتر درجہ یہ ہے کہ وہ اپنے حق کے تحفظ کے ساتھ ساتھ دوسرے فریق کے جذبات واحساسات کو بھی ہمدردی کی نگاہ سے دیکھے اور کوئی قانونی جبر نہ ہو تو بھی اعلیٰ ظرفی کا مظاہرہ کرتے ہوئے اپنے حق میں دوسرے فریق کو شریک کرلے۔

یہی صورت حال احاطۂ ہیکل کی تولیت کے معاملے کی ہے۔ مسلمانوں کا یہ موقف کہ چونکہ انھوں نے یہ عبادت گاہ یہود سے چھینی نہیں تھی بلکہ ان کی غیر موجودگی میں اسے آباد کیا تھا اور کئی صدیوں سے وہی اس کی تولیت کے ذمہ دار چلے آرہے ہیں، یقیناً اخلاقیات کے ایک درجے کے لحاظ سے اس بات کا جواز فراہم کرتا ہے کہ وہ یہود کو اس کی تولیت کے حق میں اپنے ساتھ شریک نہ کریں، لیکن اخلاقیات کا اس سے ایک برتر درجہ بھی ہے جس کی تعلیم قرآن مجید نے خاص طور پر عبادت گاہوں کے حوالے سے دی ہے، اور وہ یہ کہ خدا کی عبادت چونکہ نیکی اور تقویٰ کا عمل ہے، اس لیے کسی گروہ کو اس کی عبادت گاہ میں جو اس کے روحانی وقلبی جذبات کا مرکز ہے، عبادت کرنے سے نہ روکا جائے، بالخصوص جبکہ وہاں سے اس کی بے دخلی ظلماً وقہراً اور مذہبی واخلاقی اصولوں کی پامالی کے نتیجے میں عمل میں آئی ہو۔

آیئے، اس حوالے سے اسلامی تعلیمات کا ذرا تفصیل کے ساتھ جائزہ لیتے ہیں:

قرآن مجید کے نزدیک دین کا اصل الاصول خدا کی یاد اور اس کی عبادت ہے، اس لیے وہ اعتقادات کے باہمی امتیاز، طریقہ ہائے عبادت کے اختلاف اور احکام وشرائع کے فرق کے باوجود اہل کتاب کی عبادت

گاہوں کو اللہ کی یاد کے مراکز تسلیم کرتا، انھیں مساجد کے ساتھ یکساں طور پر قابل احترام قرار دیتا اور ان کی حرمت وتقدس کی حفاظت کا حکم دیتا ہے:

> اور اگر اللہ نے (دنیا میں) ایک گروہ کے ظلم وعدوان کو دوسرے گروہ کے ذریعے سے دفع کرنے کا قانون نہ بنایا ہوتا تو راہب خانوں، کلیساؤں، گرجوں اور مسجدوں جیسے مقامات، جن میں اللہ کو کثرت سے یاد کیا جاتا ہے، گرا دیے جاتے۔(الحج ۲۲:۴۰)

خدا کی عبادت میں اشتراک کے اس تصور سے آسمانی مذاہب کے ماننے والوں کے مابین جو باہمی رویہ پیدا ہوتا ہے، وہ ظاہر ہے کہ رواداری، مساحت اور احترام کا رویہ ہے۔ اسلامی تعلیمات میں اس کا ایک مظہر یہ ہے کہ بوقت ضرورت مسلمانوں کو اہل کتاب کی عبادت گاہوں میں اور اہل کتاب کو مسلمانوں کی مساجد میں عبادت کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ چنانچہ صحابہ میں سے حضرت عمر، حضرت عبداللہ ابن عباس، حضرت ابو موسیٰ اشعری اور تابعین میں سے ابراہیم نخعی، اوزاعی، سعید بن عبدالعزیز، حسن بصری، عمر بن عبدالعزیز، شعبی، عطا اور ابن سیرین رحمہم اللہ جیسے جلیل القدر اہل علم سے کلیساؤں میں نماز پڑھنے کی اجازت اور بوقت ضرورت اس پر عمل کرنا منقول ہے(صحیح بخاری، باب الصلاۃ فی البیعہ۔ مصنف ابن ابی شیبہ۲/ ۷۹۔ شوکانی، نیل الاوطار ۳۴۵۔ نووی، المجموع شرح المہذب ۳/ ۱۶۴۔ السید سابق، فقہ السنہ ۱/ ۲۱۵)۔

> دوسری طرف ۹ ہجری میں جب نجران کے عیسائیوں کا وفد مدینہ منورہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نے انھیں مسجد نبوی میں ٹھہرایا۔ جب عصر کی نماز کا وقت آیا تو انھوں نے نماز پڑھنی چاہی تو صحابہ نے ان کو روکنا چاہا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انھیں نماز پڑھنے دو۔ چنانچہ انھوں نے مشرق کی سمت میں اپنے قبلے کی طرف رخ کر کے نماز ادا کی۔
>
> (ابن ہشام، السیرۃ النبویہ ۱/ ۵۷۴)

عبادت گاہوں کے تقدس واحترام کے اسی تصور کے پیش نظر قرآن مجید نے مذہبی اختلافات کی بنیاد پر لوگوں کو اللہ کی عبادت سے روکنے یا اس کی عبادت کے لیے قائم کیے گئے مراکز پر تعدی کرنے کو ایک سنگین ترین اور ناقابل معافی جرم قرار دیا ہے۔ یہود ونصاریٰ کے مابین اعتقادات اور قبلے کی سمت میں اختلاف کی بنیاد پر ایک دوسرے کو عبادت سے روکنے اور عبادت گاہوں پر تعدی کے واقعات ان کی پوری تاریخ میں رونما ہوتے رہے ہیں۔ قرآن مجید نے اس طرز عمل پر نہایت سخت الفاظ میں تنقید کرتے ہوئے فرمایا:

> اور اس سے بڑا ظالم کون ہے جو اللہ کی مسجدوں میں اس کے نام کا ذکر کرنے میں رکاوٹ ڈالے اور مسجدوں کو ویران کرنے کی کوشش کرے؟ ان کا حق تو یہی تھا کہ وہ ان مسجدوں میں داخل ہوں تو اللہ کے خوف وخشیت ہی کی حالت میں داخل ہوں۔ ان کے لیے دنیا میں بھی رسوائی ہے اور آخرت میں بھی ان کے لیے عذاب عظیم ہے۔ مشرق اور مغرب اللہ ہی کے لیے ہیں۔ سو تم جس طرف بھی

رخ کرو، اللہ کی ذات اسی طرف ہے۔ بے شک اللہ بہت وسعت دینے والا علم رکھنے والا ہے۔

(البقرہ۲:۱۱۴، ۱۱۵)

عہد رسالت میں مشرکین مکہ نے متعدد مواقع پر مسلمانوں کو مسجد حرام میں جانے اور وہاں عبادت کرنے سے روک دیا تھا۔ اس کے جواب میں جب یہ خدشہ پیدا ہوا کہ مسلمان بھی موقع ملنے پر ان کے قافلوں اور عازمین حج کو روکنے لگیں گے تو قرآن مجید نے ان پر یہ پابندی عائد کر دی کہ وہ بیت اللہ کے طواف و زیارت کا قصد کرنے والوں اور ان کے قربانی کے جانوروں سے کسی قسم کا کوئی تعرض نہ کریں۔

ایمان والو، اللہ کے شعائر اور حرام مہینوں اور قربانی کے جانوروں اور ان کے پٹوں اور بیت الحرام کا قصد کرنے والوں کی، جو اللہ کے فضل اور اس کی رضا کی تلاش میں نکلتے ہیں، بے حرمتی نہ کرو۔ اور جب تم احرام سے نکل آؤ تو شکار کر سکتے ہو۔ اور اگر کسی گروہ نے تمھیں مسجد حرام سے روکا ہے تو ان کے ساتھ دشمنی تمھیں اس پر آمادہ نہ کرے کہ تم بھی ان کے ساتھ زیادتی کرو۔ نیکی اور تقویٰ کے کاموں میں تو ایک دوسرے کی مدد کرو، لیکن گناہ اور زیادتی کے کاموں میں تعاون نہ کرو۔ اور اللہ سے ڈرتے رہو، بے شک اللہ نہایت سخت سزا دینے والا ہے۔

مولانا مودودیؒ اس حکم کی معنویت واضح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

یاد رکھنا چاہیے کہ شعائر اللہ کے احترام کا یہ حکم اس زمانہ میں دیا گیا تھا، جب کہ مسلمانوں اور مشرکین عرب کے درمیان جنگ برپا تھی، مکہ پر مشرکین قابض تھے، عرب کے ہر حصے سے مشرک قبائل کے لوگ حج و زیارت کے لیے کعبہ کی طرف جاتے تھے اور بہت سے قبیلوں کے راستے مسلمانوں کی زد میں تھے۔ اس وقت یہ حکم دیا گیا کہ یہ لوگ مشرک ہی سہی، تمھارے اور ان کے درمیان جنگ ہی سہی، مگر جب یہ خدا کے گھر کی طرف جاتے ہیں تو انھیں نہ چھیڑو، حج کے مہینوں میں ان پر حملہ نہ کرو، خدا کے دربار میں نذر کرنے کے لیے جو جانور یہ لیے جا رہے ہوں، ان پر ہاتھ نہ ڈالو، کیوں کہ ان کے بگڑے ہوئے مذہب میں خدا پرستی کا جتنا حصہ باقی ہے، وہ بجائے خود احترام کا مستحق ہے نہ کہ بے احترامی کا۔

(تفہیم القرآن، ۱/۴۳۹)

اسی ضمن میں یہ ضابطہ بھی اسلامی تعلیمات کا ایک ناقابل تبدیل حصہ ہے کہ کسی مخصوص عبادت گاہ کی تولیت اور اس کے امور میں تصرف اور فیصلے کا حق اسی مذہب کے متبعین کو حاصل ہے جنھوں نے اس کو قائم کیا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود مدینہ کے ساتھ میثاق میں ''للیھود دینھم و للمسلمین دینھم'' کی شق شامل کر کے ان کے تمام مذہبی حقوق کے احترام وحفاظت کی پابندی قبول کی (ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ ۱/۵۰۳)۔ اسی طرح نجران کے مسیحیوں کے ساتھ معاہدے میں یہ شق شامل تھی کہ:

بنونجران اوران کے تابعین کی جان و مال، دین اور عبادت گاہوں، راہبوں اور پادریوں کو، غائب اور موجود سب کو اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ حاصل ہے۔ ان کے پاس موجود ہر تھوڑی یا زیادہ چیز کی حفاظت کی بھی ضمانت دی جاتی ہے، اور اس بات کی بھی کہ ان کے کسی پادری یا گرجے کے منتظم یا راہب کو اس کے منصب سے ہٹایا نہیں جائے گا۔

(ابوعبید، الاموال، ص ۱۱۸)

سیدنا ابوبکر نے جیش اسامہ کو روانگی کے وقت جو ہدایات دیں، ان میں سے ایک یہ تھی کہ:

اور تم کسی گرجے کو نہ گرانا۔

(ابن عساکر، تہذیب تاریخ دمشق ۱/۱۳۴)

اور تمھارا گذر کچھ ایسے لوگوں پر ہوگا جنھوں نے اپنے آپ کو خانقاہوں میں بند کر رکھا ہو۔ تم ان کو ان کے حال پر ہی چھوڑ دینا۔

(ایضاً ۱/ ۱۱۸، ۱۱۹)

سیدنا عمر نے اہل بیت المقدس کو جو تحریری امان دی، اس کے الفاظ یہ ہیں:

یہ وہ امان ہے جو اللہ کے بندے امیر المومنین عمر نے اہل ایلیا کو دی۔ یہ امان ان کی جان، مال، گرجا، صلیب، تندرست، بیمار اور ان کے تمام مذہب والوں کے لیے ہے۔ نہ ان کے گرجاؤں میں سکونت کی جائے گی اور نہ وہ ڈھائے جائیں گے، نہ ان کو یا ان کے احاطے کو کوئی نقصان پہنچایا جائے گا۔ ایلیا کے باسیوں میں سے جو یہ چاہیں کہ اپنی جان و مال لے کر رومیوں کے ساتھ چلے جائیں تو ان کی جانوں، گرجوں اور صلیبوں کو امان حاصل ہے یہاں تک کہ وہ کسی پرامن جگہ پر پہنچ جائیں۔

(تاریخ طبری، ۳/ ۶۰۹)

عہد صحابہ کی فتوحات میں اہل کتاب کے ساتھ کیے جانے والے کم و بیش تمام معاہدوں میں ان کی عبادت گاہوں کی حفاظت کی ضمانت کا ذکر ملتا ہے [مثلاً دیکھیے: معاہدۂ دمشق (ابن عساکر، تہذیب دمشق الکبیر ۱/ ۱۴۹۔ ابوعبید، الاموال، ۲۰۷)، معاہدۂ طفلیس (الاموال ۲۰۸، ۲۰۹)، معاہدۂ حلب (تاریخ ابن خلدون اردو، ۱/۳۳۴)، معاہدۂ لد و فلسطین (تاریخ طبری ۳/ ۶۰۹)]۔

چنانچہ اسلام کی انھی تعلیمات و ہدایات کی روشنی میں اسلامی تاریخ کے صدر اول میں غیر مسلموں کے فتح ہونے والے علاقوں میں دیگر مذاہب کی پہلے سے موجود عبادت گاہوں کو علیٰ حالہا قائم رکھنے اور ان کے مذہبی معاملات سے تعرض نہ کرنے کی شاندار روایت قائم کی گئی۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

عبداللہ ابن عباس سے روایت ہے کہ: جس شہر کے بانی عجم ہوں اور اللہ تعالیٰ نے عربوں کو اس پر فتح

عطا کر دے اور وہ اس میں داخل ہو جائیں تو اہل عجم کے معاملات حسب سابق برقرار رکھے جائیں گے۔ نیز صحابہ کرام نے بہت سے شہروں پر بزور قوت فتح حاصل کی لیکن انھوں نے اہل کتاب کی عبادت گاہوں میں سے کسی کو بھی منہدم نہیں کیا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ان علاقوں میں یہود اور نصاریٰ کی عبادت گاہیں موجود ہیں اور معلوم ہے کہ یہ اسلامی فتوحات کے بعد نہیں بنائی گئیں۔ چنانچہ لازماً یہ پہلے سے موجود تھیں اور ان کو برقرار رکھا گیا۔ عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عمال کو لکھا تھا کہ وہ یہود و نصاریٰ یا مجوس میں سے کسی کی عبادت گاہیں مسلمانوں کے علاقوں میں موجود ہیں اور کسی کو اس پر کوئی اعتراض نہیں۔ (المغنی ۹/۲۸۴)

عہد صحابہ میں اس روایت کی پاس داری کا عالم یہ رہا کہ بیت المقدس کی فتح کے موقع پر جب سیدنا عمر وہاں تشریف لے گئے تو مسیحی بطریق صفرنیوس نے انھیں مقدس مذہبی مقامات کی زیارت کرائی۔ اس دوران جب وہ کلیسائے قمامہ میں گئے تو نماز کا وقت آ گیا۔ بطریق نے سیدنا عمر سے گذارش کی کہ وہ وہیں نماز ادا کر لیں، لیکن سیدنا عمر نے فرمایا کہ اگر آج انھوں نے یہاں نماز ادا کی تو بعد میں مسلمان بھی ان کے اس عمل کی پیروی میں یہاں نماز ادا کریں گے اور اس سے مسیحیوں کے لیے مشکلات پیدا ہونے کا اندیشہ ہے۔

اسی طرح جب کلیسائے قسطنطین کے دروازے پر مسیحی میزبانوں نے سیدنا عمر کے نماز پڑھنے کے لیے بساط بچھائی تو آپ نے پھر معذرت فرما دی۔

بیت لحم میں کلیسائے مہد (Church of Nativity) کی زیارت کے موقع پر نماز کا وقت آیا تو سیدنا عمر نے وہاں نماز ادا کر لی، لیکن پھر اندیشہ ہوا کہ ان کا یہ عمل بعد میں مسیحیوں کے لیے دقت کا باعث نہ بن جائے۔ چنانچہ ایک خاص عہد لکھ کر بطریق کو دے دیا جس کی رو سے یہ کلیسا مسیحیوں کے لیے مخصوص کر دیا گیا اور پابندی لگا دی گئی کہ ایک وقت میں صرف ایک مسلمان اس میں داخل ہو سکے گا، اس سے زیادہ نہیں۔ (محمد حسین ہیکل، الفاروق عمر ا/ ۲۳۹)

اسلامی سلطنت کے عین عروج کے زمانے میں امیر المومنین سیدنا معاویہ نے یہ چاہا کہ دمشق میں کنیسہ یوحنا کے نصف حصے کو، جو عیسائیوں کے زیر تصرف تھا، ان کی رضامندی سے مسجد میں شامل کر لیں، لیکن عیسائیوں کے اس بات سے اتفاق نہ کرنے کی وجہ سے وہ اس خیال کو عملی جامہ نہ پہنا سکے اور انھیں یہ ارادہ ترک کر دینا پڑا [بلاذری، فتوح البلدان ۱۳۱، ۱۳۲۔ ولید بن عبدالملک نے اپنے زمانے میں جبراً عیسائیوں کے حصے کو بھی مسجد میں شامل کر لیا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز کا دور آیا تو عیسائیوں کی شکایت پر انھوں نے حکم دیا کہ ''مسجد میں جو اضافہ کیا گیا ہے، وہ نصاریٰ کو واپس دے دیا جائے۔'' تاہم باہمی گفت وشنید سے یہ طے پایا کہ اس گرجے کے بدلے میں عیسائیوں کو الغوط کے علاقے میں ایک دوسرا گرجا دے دیا جائے۔ (فتوح البلدان، حوالہ بالا)]۔

اس تفصیل سے اہل کتاب اور ان کی عبادت گاہوں کے بارے میں اسلامی تعلیمات کے رخ اور مزاج کا پوری طرح اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اس کو پیش نظر رکھیے تو ہر شخص یہ ماننے پر مجبور ہوگا کہ مسجد اقصیٰ کے معاملے میں کوئی فیصلہ کرنے کے لیے اصل معیار کی حیثیت محض قانونی اور واقعاتی استحقاق کو نہیں، بلکہ ان اعلیٰ اخلاقی اصولوں کو حاصل ہونی چاہیے جن کی رعایت کی تلقین اسلام نے اہل کتاب کے حوالے سے کی ہے۔ عام مذہبی اخلاقیات کا بھی یہ ایک مسلمہ اصول ہے کہ عبادت گاہوں کے بارے میں کوئی فیصلہ کرنے کے لیے جس چیز کو سب سے بڑھ کر ملحوظ رکھا جانا چاہیے، وہ خود اہل مذہب کے اعتقادات اور ان کا مذہبی قانون ہے۔ اس اصول کی روشنی میں زیر بحث معاملے کی نوعیت کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ حسب ذیل حقائق پیش نظر رہیں:

ایک یہ کہ مسجد اقصیٰ کی حیثیت یہود کے نزدیک کسی عام عبادت گاہ کی نہیں، بلکہ وہی ہے جو مسلمانوں کے نزدیک مسجد حرام اور مسجد نبوی کی ہے۔ مسلمان، اپنی عام عبادت گاہوں کے برخلاف، ان دونوں مساجد کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ اگر خدانخواستہ کبھی وہ ان کے ہاتھ سے چھن جائیں اور کسی دوسرے مذاہب کے پیروکار اسے اپنی مذہبی یا دنیاوی سرگرمیوں کا مرکز بنا لیں تو ان پر سے مسلمانوں کا حق ختم ہو جائے گا۔ اپنے قبلے کے بارے میں یہی احساسات وجذبات دنیا کے تمام مذاہب کے ماننے والوں میں پائے جاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی عبادت گاہوں کے حوالے سے مانا جانے والا یہ اصول، عدل وانصاف کی رو سے، دوسرے مذاہب کی عبادت گاہوں کے لیے بھی تسلیم کیا جانا چاہیے۔

دوسرے یہ کہ ہیکل سلیمانی کو یہود نے اپنے اختیار اور ارادے سے ویران نہیں کیا، بلکہ اس کی بربادی اور حرمت کی پامالی ایک حملہ آور بادشاہ کے ہاتھوں ہوئی جس نے جبراً یہود کو یہاں سے بے دخل کر کے اس عبادت گاہ کے ساتھ ان کا تعلق منقطع کر دیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ ان پر یہ ذلت ورسوائی اللہ تعالیٰ کی طرف سے سزا کے طور پر مسلط ہوئی، لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ یہ چیز تکوینی امور میں سے ہے جو اپنی نوعیت اور حیثیت کے لحاظ سے ہمارے لیے قابل اتباع نہیں ہیں، چنانچہ اس دائرے کے امور کو نہ کسی شرعی حکم کے استنباط کے لیے ماخذ بنایا جا سکتا ہے اور نہ کسی طرز عمل کے لیے دلیل۔

تیسرے یہ کہ اس عبادت گاہ کے ساتھ قوم یہود کی قلبی وابستگی اور اس کی بازیابی کے لیے ان کی تمناؤں اور امیدوں کی تصویر خود مولانا مودودی نے یوں پیش کی ہے:

> دو ہزار برس سے دنیا بھر کے یہودی ہفتے میں چار مرتبہ یہ دعائیں مانگتے رہے ہیں کہ بیت المقدس پھر ہمارے ہاتھ آئے اور ہم ہیکل سلیمانی کو پھر تعمیر کریں۔ ہر یہودی گھر میں مذہبی تقریبات کے موقع پر اس تاریخ کا پورا ڈراما کھیلا جاتا رہا ہے کہ ہم مصر سے کس طرح نکلے اور فلسطین میں کس طرح آباد ہوئے اور کیسے بابل والے ہم کو لے گئے اور ہم کس طرح سے فلسطین سے نکالے گئے اور

تتر بتر ہوئے ۔ اس طرح یہودیوں کے بچے بچے کے دماغ میں یہ بات ۲۰ صدیوں سے بٹھائی جارہی ہے کہ فلسطین تمھارا ہے اور تمھیں واپس ملنا ہے اور تمھارا مقصد زندگی یہ ہے کہ تم بیت المقدس میں ہیکل سلیمانی کو پھر تعمیر کرو۔ بارہویں صدی عیسوی کے مشہور یہودی فلسفی موسیٰ بن میمون (Maimonides) نے اپنی کتاب شریعت یہود (The Code of Jewish Law) میں صاف صاف لکھا ہے کہ ہر یہودی نسل کا یہ فرض ہے کہ وہ بیت المقدس میں ہیکل سلیمانی کو از سرنو تعمیر کرے۔ مشہور فری میسن تحریک (Freemason Movement) بھی، جس کے متعلق ہمارے ملک کے اخبارات میں قریب قریب سارے ہی حقائق اب شائع ہو چکے ہیں، اصلاً ایک یہودی تحریک ہے اور اس میں بھی ہیکل سلیمانی کی تعمیر نو کو مقصود قرار دیا گیا ہے، بلکہ پوری فری میسن تحریک کا مرکزی تصور یہی ہے اور تمام فری میسن لاجوں میں اس کا باقاعدہ ڈراما ہوتا ہے کہ کس طرح سے ہیکل سلیمانی کو دوبارہ تعمیر کرنا ہے۔ اس سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ مسجد اقصیٰ میں آگ لگنا کوئی اتفاقی حادثہ نہیں ہے۔ صدیوں سے یہودی قوم کی زندگی کا نصب العین یہی رہا ہے کہ وہ مسجد اقصیٰ کی جگہ ہیکل سلیمانی کو تعمیر کرے اور اب بیت المقدس پر ان کا قبضہ ہو جانے کے بعد یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اپنے اس نصب العین کو پورا کرنے سے باز رہ جائیں۔ (سانحۂ مسجد اقصیٰ ۵)

چوتھے یہ کہ یہودیوں کی بہت سی عباداتی رسوم، بالخصوص قربانیاں، ایسی ہیں جو ان کے مذہبی قانون کے مطابق ہیکل کے ساتھ مخصوص ہیں اور اس کے بغیر ان کی ادائیگی فقہی لحاظ سے درست نہیں ہے۔ گویا مسجد اقصیٰ سے ان کو روکنا محض ایک عبادت گاہ سے محروم رکھنے کا معاملہ نہیں، بلکہ ان کے اپنے مذہبی رسوم کو بجا لانے کے حق کی نفی کو بھی مستلزم ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ جس مرکز عبادت سے اہل مذہب کو اس کی شدید ترین بے حرمتی کرنے کے بعد بے دخل کر دیا گیا ہو، جن کے مذہبی قانون میں اس کی تولیت کی ذمہ داری کسی دوسرے گروہ کے سپرد کرنے کی ممانعت کی گئی ہو، اور اس کو دوبارہ بحال کرنے کے لیے ان کے مذہبی جذبات کا عالم یہ ہو جو اوپر کے اقتباس میں بیان ہوا ہے، اس کے بارے میں اس استدلال کی عقل و اخلاق اور دین اسلام کی تعلیمات کی روشنی میں کیا حیثیت ہوگی کہ چونکہ ہم نے اہل مذہب کی غیر موجودگی میں اس مقام پر عمارت تعمیر کر لی ہے اور صدیوں سے اس میں عبادت کرتے چلے آ رہے ہیں، اس لیے اس کے حوالے سے ان کے تمام حقوق بیک قلم منسوخ ہو گئے ہیں؟ کیا ایک کھوئے ہوئے مرکز عبادت میں از سرنو جمع ہونے اور اس میں سلسلۂ عبادت کے احیا کا جذبہ، فی الواقع، ایسا ہی قابل نفرت ہے کہ اسے یوں بے وقعت کرنے کی کوشش کی جائے؟ کیا اگر، خاکم بدہن، یہود کے بجائے یہ صورت حال مسلمانوں کو درپیش ہوتی تو بھی وہ اس قسم کے استدلالات سے مطمئن ہو کر اپنے قبلے سے دست بردار ہو جاتے؟

۶۔امت مسلمہ کا تاریخی طرز عمل

سابقہ بحث میں ہم نے قرآن وسنت کے نصوص کی روشنی میں اس مسئلے کی جو شرعی حیثیت متعین کی ہے، اس کی تائید امت مسلمہ کے اس رویے سے بھی ہوتی ہے جو اس نے گذشتہ صدیوں میں، احاطۂ ہیکل پر عملاً قابض ہونے کے باوجود، ہیکل کی تعمیر نو کے امکان کے حوالے سے اختیار کیے رکھا۔ یہودیوں کا یہ عقیدہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں تھی کہ ایک وقت آئے گا جب وہ اس مقام پر ''ہیکل سلیمانی'' کی تعمیر نو کریں گے۔ اس امکان کے حوالے سے امت مسلمہ کے ردعمل کا تاریخی لحاظ سے جائزہ لیجیے تو وہ منفی نہیں، بلکہ مثبت رہا ہے۔

سیدنا عمر کا طرزِ عمل اور اس کی معنویت

سب سے پہلے تو سیدنا عمر کے اس طرز عمل کا جائزہ لیجیے جو انھوں نے فتح بیت المقدس کے موقع پر مسجد اقصیٰ کے معاملے میں اختیار کیا۔ تاریخی روایات کے مطابق سیدنا عمر جب یہاں تشریف لائے تو آپ نے سب سے پہلے تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں پڑھیں۔ اگلے روز آپ نے صحابہ کی معیت میں یہاں فجر کی نماز با جماعت ادا کی۔ اس کے بعد نو مسلم یہودی عالم کعب الاحبار سے دریافت کیا کہ صخرہ، جسے یہود کے قبلے کی حیثیت حاصل ہے، کس جگہ پر واقع ہے؟ کعب نے پیمائش کر کے اس کی جگہ متعین کی۔ اس جگہ کو نصاریٰ نے یہودیوں کے ساتھ اظہار نفرت کے لیے مزبلہ میں تبدیل کر رکھا تھا۔ سیدنا عمر نے گندگی کو وہاں سے ہٹا کر صخرہ کو پاک صاف کرنے کا حکم دیا اور خود بھی صفائی میں شریک ہوئے۔ پھر آپ نے کعب سے مشورہ طلب کیا کہ مسلمانوں کے نماز پڑھنے کے لیے کون سی جگہ منتخب کی جائے؟ کعب نے کہا کہ نماز صخرہ کے پیچھے ادا کی جائے تاکہ بنی اسرائیل اور امت محمدیہ، دونوں کے قبلوں کی تعظیم ہو جائے۔ سیدنا عمر نے یہ کہہ کر اس تجویز کو مسترد کر دیا کہ:

> اے ابو اسحاق، تم پر ابھی یہودیت کے اثرات باقی ہیں۔ مسجد کی بہترین جگہ اس کا اگلا حصہ ہوتی ہے۔

اس کے بعد آپ نے مسجد کے اگلے حصے میں یعنی جنوبی دیوار کے قریب ایک جگہ کو مسلمانوں کی نماز کے لیے متعین کر دیا (ابو عبید، الاموال، ص ۱۵۴۔ ابن کثیر، البدایہ والنہایہ، ۷/ ۵۵۔ ۵۸)۔

سیدنا عمر کے اس طرز عمل سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ اگر سیدنا عمر مسجد اقصیٰ پر یہود کے حق کو باقی سمجھتے تو جس طرح انھوں نے کلیسائے قمامہ اور کلیسائے قسطنطین میں نماز ادا کرنے سے گریز کیا، اسی طرح یہاں بھی نماز ادا نہ کرتے۔ گویا ان کا یہاں نماز ادا کرنا اور ان کی اتباع میں مسلمانوں کا اس میں سلسلۂ عبادت کو جاری کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ یہود کا کوئی حق اس پر تسلیم نہیں کرتے تھے [ماہنامہ الشریعہ، دسمبر ۲۰۰۳، ص ۳۲۔ یہ استدلال بعض قدیم اہل علم کی تحریروں میں بھی دکھائی دیتی ہے۔ امام عبیدؒ فرماتے ہیں: ''تم دیکھتے نہیں کہ سیدنا عمر نے مسجد کو مسلمانوں کے لیے مخصوص کر دیا اور اہل ذمہ کو اس معاملے میں دخل دینے سے روک دیا،

چنانچہ یہ صورت حال آج تک برقرار ہے کہ وہ اس میں داخل نہیں ہوتے۔ یہ شہر صلح کے نتیجے میں فتح ہوا تھا، لیکن سیدنا عمر نے مسجد کے معاملے کو صلح کے تحت داخل نہیں مانا، اس لیے کہ مسجد اہل ذمہ کے حقوق میں سے نہیں ہے۔'' (الاموال، ۱۵۴) تاہم یہ بات واضح نہیں ہے کہ 'مسجد' سے امام ابوعبید کی مراد یہاں حضرت سلیمان کی قائم کردہ اصل مسجد ہے یا سیدنا عمر کی طرف سے مسلمانوں کے لیے مخصوص کیا جانے والا قطعہ۔ اسی طرح یہ بھی واضح نہیں ہے کہ اس مسجد پر اہل ذمہ کا کوئی حق تسلیم نہ کرنے کی بنیاد ان کے نزدیک کیا ہے؟ آیا وہ، معاصر رائے کے مطابق، ان کے حق تولیت کی تنسیخ کے قائل ہیں یا کوئی دوسرا استدلال ان کے ذہن میں ہے؟ پھر یہ سوال بھی حل طلب ہے کہ 'اہل ذمہ' سے ان کی مراد یہود و نصاریٰ دونوں ہیں یا صرف نصاریٰ جنھوں نے اس مسجد کے حوالے سے اہانت آمیز رویہ اختیار کر رکھا تھا]۔

اس استدلال کو درست تسلیم کرنے میں سب سے بنیادی مانع ہمارے نزدیک یہ ہے کہ سیدنا عمر کے طرز عمل کو حق تولیت کی تنسیخ کا قرینہ قرار دینے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس تصور کی بنیاد قرآن وسنت میں ثابت کی جائے۔ ظاہر ہے کہ کسی عبادت گاہ کے حق تولیت کی تنسیخ کا فیصلہ اللہ اور اس کے رسول ہی کے دائرۂ اختیار میں آتا ہے، سیدنا عمر کسی شرعی بنیاد کے بغیر ازخود یہ فیصلہ کرنے کا کوئی حق نہیں رکھتے۔ اگر قرآن وسنت سے اس تصور کا کوئی ثبوت نہیں ملتا تو پھر سیدنا عمر کے طرز عمل کی توجیہ بھی اس سے مختلف کرنی ہوگی جو مذکورہ رائے میں اختیار کی گئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ سیدنا عمر نے جو طرز عمل اختیار فرمایا، وہ داخلی شواہد کے لحاظ سے تمام تر تنسیخ تولیت کے تصور کی نفی کرتا ہے نہ کہ اس کی تائید۔ ان کے اس طرز عمل کی معنویت کو درست طور پر سمجھنے کے لیے تین پہلو بنیادی اہمیت کے حامل ہیں:

ایک یہ کہ جو عبادت گاہیں اللہ کے پیغمبروں نے اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ جگہوں پر اس کی ہدایات کے مطابق تعمیر فرمائی ہیں، ان کی اصل بنیادوں اور حدود کو، عام انسانوں کی قائم کردہ عبادت گاہوں کے برخلاف ایک خاص شرعی تقدس حاصل ہے اور اسی بنیاد پر ان کی حفاظت کا اہتمام لازمی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ''بیت اللہ'' کی حیثیت اصلاً اسی حصے کو حاصل ہے جس کو بانیوں نے تعمیر کیا تھا۔ اس کے ساتھ ضرورت کے تحت مزید رقبے کا اضافہ تو کیا جا سکتا ہے، لیکن بعد میں شامل کیا جانے والا تمام تر رقبہ اصل مسجد کے ساتھ اتصال کی وجہ سے محض توسیعاً اور ضمناً مسجد کے حکم میں آئے گا۔ یہی وجہ ہے کہ سیدنا ابراہیم واسماعیل علیہما السلام نے جن اصل بنیادوں پر کعبۃ اللہ کو تعمیر کیا تھا، ان کو بیت اللہ کی پوری تاریخ میں نہایت اہتمام کے ساتھ محفوظ رکھا گیا ہے۔ مسجد اقصیٰ کو بھی چونکہ سیدنا سلیمان علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے متعین کردہ جگہ پر الٰہی ہدایات کے مطابق تعمیر کیا تھا، اس لیے اس کی اصل بنیادوں کی حفاظت کا معاملہ بھی، ظاہر ہے، اس سے مختلف نہیں ہو سکتا۔ اب اگر یہود کے حق تولیت کے امت مسلمہ کو منتقل ہونے کے تصور کو درست مان لیا جائے تو سیدنا عمر کو اس عبادت گاہ پر تصرف حاصل کرنے کے بعد اس بات کا اہتمام کرنا چاہیے تھا کہ جس طرح انھوں نے کعب الاحبار

کی رہنمائی میں صخرۂ بیت المقدس کو کوڑا کرکٹ اور ملبے کے نیچے سے دریافت کیا، اسی طرح 'مسجد' کی اصل بنیادوں کو تلاش کر کے ان کو محفوظ کرنے کا انتظام فرماتے، لیکن اس طرح کی کوئی کوشش انھوں نے نہیں کی، چنانچہ اصل مسجد کا رقبہ اور اس کی بنیادیں متعین طور پر آج بھی معلوم نہیں ہیں۔

دوسرے یہ کہ انھوں نے اس پورے احاطے کو، جو سارے کا سارا مسجد کا درجہ رکھتا تھا اور جس میں کسی بھی جگہ نماز ادا کی جا سکتی تھی، مسلمانوں کی عبادت کے لیے کھلا چھوڑ دینے کے بجائے اس میں ایک جگہ نماز کے لیے مخصوص کر دی۔ سوال یہ ہے کہ اگر یہ ساری عبادت گاہ حق تولیت کی منتقلی کے بعد مسلمانوں ہی کا حق بن چکی تھی تو اب وہ اس میں جہاں چاہتے، نماز ادا کرتے اور جس حصے میں چاہتے، عمارت کھڑی کر لیتے۔ پورے احاطے میں ایک مقام کو مخصوص کر دینے کا فائدہ اور حکمت آخر کیا تھی؟

تیسرے یہ کہ کعب الاحبار کی رہنمائی میں جب انھوں نے صخرہ کو، جسے یہود کے قبلے کی حیثیت حاصل تھی، دریافت فرما لیا تو اصل مسجد کا محل وقوع ان کے علم میں آ گیا۔ اب چاہیے تو یہ تھا کہ وہ کعب کے مشورے پر عمل کرتے ہوئے اس مقام کو نماز اور عبادت کے لیے منتخب فرماتے، اس لیے کہ اصل مسجد کی حیثیت اسی حصے کو حاصل تھی، لیکن انھوں نے ایسا نہیں کیا، بلکہ مسلمانوں کی عبادت کے لیے ایک ایسی جگہ مخصوص فرمائی جو ہیکل کی چار دیواری کے اندر، لیکن اس کی اصل عمارت سے بالکل ہٹ کر ہے۔ اس کی وہ وجہ بھی یقیناً درست ہے جو روایات میں ان سے منقول ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ سیدنا عمر کی اس فراست اور دور بینی کی ایک اور مثال ہے جس کا اظہار انھوں نے کلیسائے قمامہ میں نماز کا وقت آنے پر کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں نے بعد میں نہ صرف اپنی عبادت کے سلسلہ بالعموم اس حصے تک محدود رکھا، بلکہ اس مقام پر جو مسجد تعمیر کی، اس کی عمارت کو بھی ان حدود سے متجاوز نہیں ہونے دیا جو سیدنا عمر نے متعین کیے تھے۔ اسلامی تاریخ اور جغرافیہ کے نامور عالم یاقوت الحموی لکھتے ہیں:

> (احاطۂ ہیکل کے جنوب مغربی حصے میں قائم مسجد کا) مسقّف حصہ اس کی مشرقی دیوار کے ساتھ ملا ہوا نہیں ہے۔ اس کی تعمیر دو وجہ سے چھوڑ دی گئی۔ ایک یہ کہ سیدنا عمر نے فرمایا تھا کہ اس مسجد کے (جنوب) مغربی حصے میں مسلمانوں کی عبادت کے لیے ایک جگہ مخصوص کر لو۔ چنانچہ مشرقی حصے کو چھوڑ دیا گیا تاکہ سیدنا عمر کے اس فرمان کی خلاف ورزی لازم نہ آئے۔
>
> (معجم البلدان ۵/۱۷۰)

ان امور کو پیش نظر رکھتے ہوئے غور کیجیے تو سیدنا عمر کا یہ طرز عمل یہود کے حق تولیت کی تنسیخ کی دلیل نہیں، بلکہ اس بات کا ثبوت قرار پاتا ہے کہ وہ عبادت گاہ پر یہود کے حق کو برقرار مانتے تھے، البتہ انھوں نے اپنے نہایت حکیمانہ فیصلے کے ذریعے سے یہود کے حق کے تحفظ کے ساتھ ساتھ دو مزید مقاصد بھی حاصل کر لیے: ایک یہ کہ اس قدر فضیلت رکھنے والی عبادت گاہ کو آباد کرنے کی سبیل پیدا کر دی جس میں صدیوں سے خدائے

واحد کی عبادت کا سلسلہ منقطع تھا، اور دوسرے یہ کہ مسلمانوں کے یہاں عبادت کرنے کے حق کو بھی اس طرح محفوظ کر دیا کہ مستقبل میں کسی بھی موقع پر یہود کے حق کے ساتھ تعارض پیدا ہونے اور نزاع کھڑی ہونے کی نوبت نہ آئے۔ ہم آئندہ سطور میں واضح کریں گے کہ سیدنا عمر کی یہی وہ فراست ہے جو آج چودہ صدیوں کے بعد بھی دنیا کے اس سنگین ترین مذہبی تنازع کے حل کے لیے ایک معقول اور قابل قبول بنیاد فراہم کرتی ہے، بلکہ اگر عبدالملک بن مروان نے سیدنا عمر کے طے کردہ حدود سے تجاوز کرتے ہوئے ''قبۃ الصخرۃ'' کو تعمیر کر کے عاقبت نا اندیشی کا مظاہرہ نہ کیا ہوتا تو غالب امکان یہ تھا کہ یہ نزاع سرے سے پیدا ہی نہ ہوتی۔

عبدالملک کے اقدام کی نوعیت

اموی خلیفہ عبدالملک بن مروان نے اگرچہ بعض سیاسی یا مذہبی اغراض کے تحت، جن کی تفصیل ہم باب ششم میں بیان کریں گے، سیدنا عمر کے مقرر کردہ حدود سے تجاوز کرتے ہوئے احاطۂ ہیکل کے اندر اس چٹان کے اوپر بھی ایک گنبد تعمیر کرا دیا، جسے مسلم مفسرین کی تصریح کے مطابق یہود کے قبلہ کی حیثیت حاصل ہے، اور جہاں یہودی روایات کے مطابق ہیکل سلیمانی کا مقدس ترین مقام (Holy of holies) واقع تھا، تاہم یہ کوئی مسجد نہیں، بلکہ محض ایک زیارت گاہ تھی (انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا، مقالہ "Dome of the Rock"، ۱۶۳/۴۔ منشی عبدالقدیر، بیت المقدس، ۱۸۸)۔ صخرہ کی تعظیم وتکریم کے حوالے سے عبدالملک کے اس اقدام کے نتیجے میں اگرچہ عوام الناس میں بہت سے توہمات اور بے بنیاد تصورات جڑ پکڑتے چلے گئے (ان کی تفصیل کے لیے دیکھیے، باب ۶)، لیکن اکابر اہل علم نے اس کو قرآن وسنت اور سلف کے طریقے سے صریحاً متجاوز قرار دیا اور اس پر کڑی تنقید کی۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

> نہ سیدنا عمر نے صخرہ کے قریب نماز پڑھی اور نہ مسلمانوں نے، اور نہ انھوں نے اس کو چھونے یا بوسہ دینے کا طریقہ ہی اپنایا۔ عبداللہ ابن عمر کے بارے میں ثابت ہے کہ وہ جب بیت المقدس میں آتے تو مسجد اقصیٰ میں آ کر نماز ادا کرتے تھے، لیکن صخرہ یا دوسرے مقامات کے قریب بھی نہ جاتے تھے۔ یہی طریقہ سلف میں سے عمر بن عبدالعزیز، اوزاعی اور سفیان ثوری جیسے معتمد اہل علم سے مروی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسجد کا صرف وہ حصہ خصوصی اہمیت کا حامل ہے جسے سیدنا عمر نے مسلمانوں کی عبادت کے لیے مخصوص کیا۔ اس کے علاوہ باقی کسی حصے کو دوسرے حصے پر کوئی فضیلت حاصل نہیں۔...صخرہ تو اصل میں یہود کا قبلہ ہے۔ مسلمانوں کے لیے اس کو (محض ایک محدود وقت کے لیے) قبلہ مقرر کیا گیا تھا، لیکن پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا، چنانچہ ہماری شریعت میں جیسے ہفتے کے دن کے بارے میں (جس کی یہود تعظیم کرتے ہیں) کوئی خصوصی حکم نہیں، اسی طرح صخرہ کے حوالے سے بھی کوئی خصوصی حکم باقی نہیں رہا۔ اس کی تعظیم کا طریقہ یہود کی مشابہت اختیار کرنے کے

زمرے میں آتا ہے۔

(اقتضاء الصراط المستقیم: ۴۳۴، ۴۳۵)

اس ضمن میں یہ نکتہ بھی بطور خاص قابل غور ہے کہ عبد الملک کے اس اقدام نے مستقبل کے حوالے سے اگرچہ بہت سی عملی الجھنوں اور پیچیدگیوں کو جنم دیا، تاہم خود اس کے ذہن میں پورے احاطۂ ہیکل سے اہل کتاب کے حق کی بالکلیہ نفی کا کوئی تصور نہیں تھا، چنانچہ اس نے قبۃ الصخرہ کی تعمیر اور اس کے انتظام و انصرام میں یہودیوں کو بھی شریک ہونے کا موقع دیا۔ اردن یونیورسٹی میں تاریخ یروشلم کے محقق ڈاکٹر کامل جمیل العسلی اور "Encyclopedia Judaica" کے مقالہ نگار بتاتے ہیں کہ ساتویں صدی میں مسجد اقصیٰ کو آباد کرنے کے بعد مسلمانوں نے مذہبی رواداری کا مظاہرہ کرتے ہوئے یہودیوں کو بھی یہاں بطور مجاور خدمت انجام دینے کا موقع فراہم کیا (Dr. Kamil Jamil Al-Asalai, "Jerusalem in History", Arab Studies Quarterly, Vol. 16, Number 4, Fall 1994, www.al-bushra.org, Encyclopedia Judaica, "Jerusalem", vol. 9, p. 1410)۔ پندرہویں صدی کے عرب مورخ قاضی القضاۃ مجیر الدین الحنبلی (۱۴۹۶ء) نے اپنی کتاب 'الانس الجلیل بتاریخ القدس والخلیل' میں اس کی حسب ذیل تفصیل نقل کی ہے:

> مسجد اقصیٰ کے لیے دس یہودی خادم مقرر کیے گئے جن سے جزیہ لیا جاتا تھا۔ اگلی نسلوں میں ان کی تعداد بڑھ کر بیس ہوگئی۔ ان کے ذمے گرمی سردی کے موسم اور زیارت کے ایام میں مسجد اور اس کے اردگرد طہارت خانوں کے کوڑا کرکٹ کو صاف کرنا تھا۔ اسی طرح دس مسیحی خاندانوں کو نسل در نسل مسجد اقصیٰ کی خدمت کے لیے مقرر کیا گیا۔ یہ مسجد کے لیے چٹائیاں تیار کرنے کے علاوہ ان چٹائیوں اور اس نالی کی صفائی کرتے تھے جس سے گذر کر پانی حوضوں تک آتا تھا۔ دیگر کاموں کے علاوہ پانی کے حوضوں کی صفائی بھی انھی کے ذمے تھی۔ مسجد کے یہودی خادموں کی ایک جماعت شیشے کے چراغ، پیالے اور فانوس وغیرہ تیار کرتی تھی اور ان سے جزیہ نہیں لیا جاتا تھا۔ اسی طرح وہ خادم بھی جزیہ سے مستثنیٰ تھے جنھیں چراغوں کی بتیوں کی دیکھ بھال پر مامور کیا گیا تھا۔ ان کو یہ ذمہ داری عبد الملک کے زمانہ سے لے کر ہمیشہ کے لیے نسل در نسل سونپ دی گئی تھی۔ (۲۸۱)

فقہا کی تصریحات

فقہ اسلامی کے وسیع اور جامع ذخیرے میں اس بات کی کوئی تصریح، ہمارے علم کی حد تک نہیں ملتی کہ مسجد اقصیٰ کو اہل کتاب کے تصرف سے نکال کر اہل اسلام کی تولیت میں دے دیا گیا ہے۔ ویسے تو اس نہایت اہم معاملے سے عدم تعرض ہی اس تصور کی نفی کے لیے کافی ہے، لیکن اس سے بڑھ کر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ فقہی مکاتب

فکر میں سے ایک بڑے مکتب فکر یعنی فقہائے احناف کی آرا میں ایسے شواہد موجود ہیں جو حق تولیت کی تنسیخ کے تصور کی صاف نفی کرتے ہیں۔

اس کا پہلا قرینہ تو اس بحث میں ملتا ہے جو سورۂ براۃ کی آیت 'انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامھم ھذا' کی تعبیر وتشریح کے حوالے سے فقہا کے ہاں پائی جاتی ہے۔ اس ضمن میں امام مالک، امام احمد اور امام شافعی کا بنیادی زاویۂ نگاہ ایک ہے، یعنی ان سب کے نزدیک اس حکم کی اصل علت، ظاہر نص کے مطابق، محض اعتقادی نجاست ہے، البتہ اس حکم کے دائرۂ کار کی تحدید کے حوالے سے ان میں باہم اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

امام شافعی اس پابندی کو علت اور وقت کے لحاظ سے تو عام مانتے ہیں، لیکن محل کے لحاظ سے خاص۔ علت کے عموم کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکم اگرچہ مشرکین کے لیے بیان ہوا ہے، لیکن اعتقادی نجاست کی علت چونکہ دوسرے غیر مسلموں میں بھی پائی جاتی ہے، اس لیے کوئی بھی غیر مسلم، چاہے وہ مشرک ہو یا کتابی، مسجد حرام میں داخل نہیں ہوسکتا۔ وقت کے عموم کا مطلب یہ ہے کہ یہ پابندی کسی خاص زمانے کے لیے نہیں، بلکہ ہمیشہ کے لیے ہے۔ محل کے خصوص سے مراد یہ ہے کہ امام صاحب اس پابندی کو صرف مسجد حرام کے لیے مانتے ہیں۔ اس کے علاوہ باقی تمام مساجد میں ان کے نزدیک غیر مسلم داخل ہوسکتے ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید نے یہ پابندی خاص طور پر صرف مسجد حرام کے لیے بیان کی ہے، لہٰذا باقی مساجد پر اس حکم کا اطلاق نہیں ہوتا۔

امام مالک اور امام احمد کی رائے میں یہ حکم علت، وقت اور محل، ہر لحاظ سے عام ہے، یعنی ان کے نزدیک تمام غیر مسلموں کا داخلہ مسجد حرام سمیت تمام مساجد میں ہمیشہ کے لیے ممنوع ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ جس طرح اعتقادی نجاست کی علت کی بنا پر یہ حکم مشرکین کے علاوہ دوسرے غیر مسلموں کو بھی شامل ہے، اسی طرح حرمت وتقدس کی علت کی بنا پر مسجد حرام کے علاوہ دیگر تمام مساجد کو بھی شامل ہے۔ اگر غیر مسلم مسجد حرام کی حرمت کی بنا پر اس میں داخل نہیں ہوسکتے، تو اسی علت کی بنا پر دوسری تمام مساجد میں بھی داخل نہیں ہوسکتے (ابن العربی، احکام القرآن ۲/۴۷۰)۔

فقہائے احناف نے اس حکم کی تعبیر ایک بالکل مختلف زاویے سے کی ہے۔ ان کے نزدیک یہ پابندی صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے ان مشرکین عرب کے لیے تھی جن کے ساتھ مسلمانوں کا کوئی معاہدہ نہیں تھا اور جن پر اتمام حجت کے بعد یہ اعلان کر دیا گیا تھا کہ وہ یا تو اسلام قبول کرلیں یا مرنے کے لیے تیار ہو جائیں۔ نیز ان کے لیے بھی یہ ممانعت ہر حال میں نہیں، بلکہ حسب ذیل صورتوں میں تھی:

ایک یہ کہ وہ ایام حج میں حج کی غرض سے مسجد حرام میں داخل ہوں۔ گویا عام دنوں میں ان کے داخلہ پر کوئی پابندی نہیں تھی (ابوبکر الجصاص، احکام القرآن ۱/۱۰۴، ۳/۱۳۱)۔

دوسری یہ کہ وہ عریاں ہو کر یا غلبہ اور استیلا کے ساتھ اس میں داخل ہوں (ابن الہمام، فتح القدیر ۱۰/۶۳)۔

تیسری یہ کہ وہ مسجد حرام کے امور میں تصرف وتولیت کے اختیار میں شریک ہوں (السرخسی، شرح السیر الکبیر ۱/۱۳۵)۔

گویا جمہور فقہا کی رائے کے برعکس، احناف کے نزدیک مسجد حرام میں داخلے کی یہ پابندی نہ تمام غیر مسلموں کے لیے ہے اور نہ ہر زمانے کے لیے۔ سیاق وسباق کی روشنی میں وہ اس حکم کو تمام مساجد کے لیے کوئی اصولی یا عمومی حکم قرار دینے کے بجائے صرف مسجد حرام اور مشرکین عرب کے ساتھ خاص مانتے ہیں۔ چونکہ مذکورہ مشرکین عرب پر ہر لحاظ سے اتمام حجت کر دیا گیا تھا، اس لیے آخری مرحلے میں ان سے اپنے دین پر قائم رہنے کا حق چھین لینے کے ساتھ ساتھ مسجد حرام کی تولیت اور اس میں عبادت کرنے کا حق بھی سلب کر لیا گیا جس کی ایک لازمی فرع یہ تھی کہ اس میں ان کے داخلے پر پابندی عائد کر دی جائے۔ امام ابوبکر الجصاص 'ان اولیاؤہ الا المتقون' کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

> اگر 'اولیاؤہ' کا مطلب یہ ہو کہ مشرکین مسجد حرام کی تولیت کے حق دار نہیں، تو اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ ان کو اس میں داخل ہونے اور اس کو آباد کرنے کا حق بھی حاصل نہیں۔
>
> (احکام القرآن ۳/۴۹)

صاحب 'اعلاء السنن' نے اس بات کو زیادہ واضح انداز میں بیان کیا ہے:

> مشرکین مسجد حرام اور اس کے متعلقات پر قابض تھے اور اس کو انھوں نے اپنے کفریہ اعمال سے آلودہ کر رکھا تھا۔ جب اللہ تعالیٰ نے فتح مکہ کی صورت میں ان کے اس غلبے کا خاتمہ کر دیا تو مسجد حرام اور اس کے حدود کو ان کے خبیث اعمال سے پاک کرنے کا ارادہ فرمایا... چونکہ اس حکم کا اصل مقصد مشرکین کی جسمانی نجاست کو بیان کرنا نہیں، بلکہ سرزمین مقدس کو ان کی جانی بوجھی (مشرکانہ) آلودگیوں سے پاک کرنا تھا، اس لیے اس کا تعلق خاص طور پر انھی لوگوں سے تھا جن سے یہ خطرہ ہو سکتا تھا کہ وہ اس کو آلودہ کر دیں گے۔ وہ لوگ جن سے اس قسم کا کوئی خطرہ نہیں تھا، مثلاً غلام، لونڈیاں اور اہل ذمہ جنھوں نے ہمارے احکام کی پابندی کو قبول کر لیا، اس ممانعت کے دائرے میں نہیں آتے۔

فقہائے احناف کی ان تشریحات سے واضح ہے کہ ان کے نزدیک مسجد حرام میں داخلے کی ممانعت کو مشرکین کے حق تولیت کی تنسیخ کے ایک لازمی نتیجے اور اس کی ظاہری اور محسوس علامت کی حیثیت حاصل ہے۔

اس تمہید کے بعد اب ہم اصل نکتے کی طرف آتے ہیں۔ احناف تمام مساجد میں غیر مسلموں کے دخول کے جواز کے قائل ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ اس اجازت کے دائرے میں مسجد اقصیٰ بھی ان کے نزدیک شامل ہے یا

نہیں؟ فقہی ذخیرے میں ہمیں اس حوالے سے کوئی صراحت میسر نہیں ہوئی، لیکن منطقی طور پر یہاں امکان دو ہی ہیں:

ایک یہ کہ مذکورہ بحث میں احناف کے پیش نظر مسجد اقصیٰ کے علاوہ باقی مساجد ہیں اور مسجد اقصیٰ اس کے دائرۂ اطلاق سے خارج ہے۔ اگر یہ صورت ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ احناف مسجد اقصیٰ کو ان مساجد کے زمرے میں داخل ہی نہیں سمجھتے جن کے حوالے سے اسلامی شریعت کے احکام زیر بحث آئیں۔ ظاہر ہے کہ اس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتی کہ ان کے نزدیک مسجد اقصیٰ پر مسلمان نہ بلا شرکت غیرے تصرف کا استحقاق رکھتے ہیں اور نہ یک طرفہ طور پر اس اسلامی شریعت کے احکام نافذ کرنے کے مجاز ہیں۔

دوسرا یہ کہ اس بحث کے دائرۂ اطلاق میں مسجد اقصیٰ بھی شامل ہے۔ یہ صورت اس لیے متبادر لگتی ہے کہ جس زمانے میں یہ فقہی بحث پیدا ہوئی، اس وقت مسجد اقصیٰ مسلمانوں کے تصرف میں تھی اور یہود و نصاریٰ کے عملاً اس سے لاتعلق ہونے کی وجہ سے اس کو عمومی حیثیت سے من جملہ دیگر مساجد کے ہی سمجھا جاتا تھا۔ اس امکان کو مان لیجیے تو ایک سیدھا سا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر مسجد اقصیٰ کا حق تولیت اہل کتاب سے چھین لیا گیا ہے تو احناف، جو مسجد حرام میں مشرکین عرب کے دخول کے عدم جواز کو حق تولیت کی تنسیخ کی ایک لازمی فرع قرار دیتے ہیں، مسجد اقصیٰ پر اس حکم کا اطلاق کیوں نہیں کرتے؟ کیا ان کے نزدیک اس اصول کا اطلاق اہل کتاب پر نہیں ہوتا؟ اگر ہوتا ہے تو اس کے دائرۂ اطلاق میں صرف عہد نبوی یا عہد صحابہ کے اہل کتاب آتے ہیں یا یہ حکم ہمیشہ کے لیے موثر ہے؟ نیز یہ ممانعت بالکل مطلق ہے یا بعض مخصوص حالات و کیفیات تک محدود ہے؟ اور اگر اہل کتاب پر اس حکم کا اطلاق نہیں ہوتا تو ان کے اور مشرکین کے مابین فرق کی کیا وجہ ہے؟ ان سوالات پر احناف کے ہاں اسی طرح بحث ہونی چاہیے تھی جس طرح مشرکین عرب کے حق تولیت کے حوالے سے ہوئی ہے، بلکہ اس حوالے سے ان پر بحث کا داعیہ اس لحاظ سے زیادہ قوی تھا کہ مشرکین عرب کا خاتمہ تو عہد نبوی اور عہد صحابہ ہی میں کر دیا گیا تھا، اور بعد کے حالات میں ان کے مسجد حرام میں دخول یا عدم دخول کی بحث محض نظری نوعیت کی تھی، جب کہ یہود بطور ایک مذہبی گروہ کے اس اعتقاد کے ساتھ مسلسل دنیا میں موجود ہیں کہ مسجد اقصیٰ ان کا قبلہ ہے اور ایک وقت آئے گا جب وہ یہاں اپنے ہیکل کو از سر نو تعمیر کریں گے۔ اس پس منظر کے ساتھ جب ہم فقہائے احناف کی طرف رجوع کرتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ وہ ان سوالات کے حوالے سے کسی تفصیل میں جائے بغیر مسجد اقصیٰ میں اہل کتاب کے دخول کو جائز قرار دیتے ہیں تو اس کی کوئی توجیہ اس کے سوا نہیں کی جا سکتی کہ ان کے ذہن میں اہل کتاب کے حق تولیت کی شرعی تنسیخ کا کوئی تصور موجود نہیں۔

باقی رہا یہ سوال کہ احناف اور شوافع نہ سہی، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک تو مساجد میں، جن میں مسجد اقصیٰ بھی شامل ہے، اہل کتاب کے دخول کے عدم جواز کا حکم بہرحال ثابت ہے، تو اس سے ہمارے موقف پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لیے کہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کی علت حق تولیت کی تنسیخ نہیں، بلکہ اعتقادی نجاست

ہے۔ہم یہاں جو بات واضح کرنا چاہتے ہیں، وہ یہ ہے کہ اہل کتاب کے حق تولیت کی تنسیخ کا ذکر فقہا کے ہاں خواہ وہ احناف اور شوافع ہوں یا مالکیہ اور حنابلہ نہیں ملتا۔ مالکیہ اور حنابلہ اگر اس کے علاوہ کسی اور وجہ سے، مثلاً غیر مسلموں کی اعتقادی نجاست کی بنیاد پر، مسجد اقصیٰ میں اہل کتاب کے دخول کے عدم جواز کے قائل ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ ایک بالکل دوسری بحث ہے اور اس ضمن میں ان سے یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ اگر مسجد اقصیٰ کا بلاشرکت غیرے مسلمانوں ہی کی عبادت گاہ ہونا از روئے شریعت ثابت نہیں تو اس پر مسلمانوں کی مخصوص مساجد کے احکام جاری کرتے ہوئے اہل کتاب پر یہ پابندی کیوں کر عائد کی جا سکتی ہے؟

حق تولیت کی تنسیخ کے خلاف دوسرا قرینہ فقہائے احناف کے ہاں اس فقہی بحث میں ملتا ہے کہ اسلامی ریاست میں اہل ذمہ کو اپنی عبادت گاہوں کی تعمیر وتزئین یا انتظام امور کے لیے مال وقف کرنے یا وصیت کرنے کا حق حاصل ہے یا نہیں؟ جمہور فقہا کی رائے میں انھیں نہ اپنی عبادت گاہوں کے لیے یہ حق حاصل ہے اور نہ مسلمانوں کی مساجد کے لیے۔ اگر وہ ایسی کوئی وصیت کریں تو اسے غیر موثر سمجھا جائے گا (محمد بن احمد الشربینی الخطیب، مغنی المحتاج ،۳، کتاب الوقف۔ الشرح الکبیر۴/ ۷۸، ۷۹، باب فی احکام الوقف۔ ابن قدامۃ، المغنی ۶/ ۱۲۲، مسئلہ ۴۷۳۰۔ کشاف القناع عن متن الاقناع ۴/ ۳۶۴)۔ فقہائے احناف کے ہاں، البتہ اس میں کچھ تفصیل ہے۔ اس کی وضاحت کرتے ہوئے حنفی فقیہ ابن عابدین شامیؒ لکھتے ہیں:

> جان لو کہ ذمی کی وصیت کی تین صورتیں ہیں: پہلی صورت بالاتفاق جائز ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کسی ایسے کام کی وصیت کرے جو ہمارے نزدیک بھی باعث ثواب ہو اور ان کے نزدیک بھی، مثلاً یہ وصیت کرے کہ اس کے مال سے بیت المقدس میں چراغ جلائے جائیں یا وصیت کرنے والا رومی ہو اور وصیت کرے کہ اس کے مال سے ترکوں کے خلاف لڑائی کی جائے۔ یہ وصیت خواہ وہ کچھ مخصوص لوگوں کے حق میں کرے یا عمومی طور پر، دونوں صورتوں میں درست ہوگی۔ دوسری صورت بالاتفاق باطل ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کسی ایسے کام کی وصیت کرے، جو نہ ہمارے نزدیک باعث ثواب ہو اور نہ ان کے نزدیک، مثلاً گانا گانے والیوں یا نوحہ کرنے والیوں کے حق میں وصیت کردے۔ اسی طرح اگر وہ کسی ایسے کام کے لیے وصیت کریں جو صرف ہمارے نزدیک باعث ثواب ہے، جیسے حج اور مسلمانوں کے لیے مساجد تعمیر کرنا، تو ان کی وصیت درست نہیں۔ تیسری صورت میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی ایسے کام کی وصیت کرے جو صرف ان کے ہاں باعث ثواب ہو جیسے گرجا تعمیر کرنا۔ اگر یہ وصیت وہ غیر معین لوگوں کے نام کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک درست ہوگی، جب کہ صاحبین کے نزدیک نہیں۔ اور اگر چند معین افراد کے نام کرے تو بالاتفاق درست قرار پائے گی۔
>
> (ردالمختار، کتاب الوصایا، فصل فی وصایا الذمی وغیرہ ۶/ ۶۹۶)

اسی طرح اہل ذمہ کے وقف کی صورتیں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

البحر الرائق وغیرہ میں ہے کہ ذمی کے وقف کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ کسی ایسے کام کے لیے وقف کرے جو ہمارے نزدیک بھی نیکی کا کام ہو اور ان کے نزدیک بھی، جیسے فقرا کے حق میں یا مسجد اقصیٰ کے لیے۔ اگر وہ کسی گرجے پر وقف کرے تو درست نہیں، کیوں کہ یہ صرف ان کے نزدیک نیکی ہے۔ اسی طرح اس کا حج اور عمرہ کے لیے مال وقف کرنا بھی درست نہیں، کیوں کہ وہ صرف ہمارے نزدیک نیکی ہے۔

(ردالمختار، کتاب الوقف، ۴/۳۴۱)

یہی بات ابن الہمام نے 'فتح القدیر' میں یوں بیان کی ہے:

اگر ذمی نے اس مقصد کے لیے مال وقف کیا کہ اس کے ساتھ حج یا عمرہ کیا جائے تو یہ جائز نہیں، کیوں حج اور عمرہ ان کے نزدیک قرب الٰہی کا ذریعہ نہیں ہیں۔ ہاں، اگر وہ مسجد اقصیٰ کے لیے مال وقف کرے تو جائز ہے، کیوں کہ یہ ان کے نزدیک بھی کار ثواب ہے اور ہمارے نزدیک بھی۔

(فتح القدیر، کتاب الشرکہ، ۶/۲۰۱)

یہاں اس جزئیہ کی کلی صحت یا عدم صحت سے بحث نہیں، لیکن اس سے اتنی بات بالکل واضح ہے کہ فقہائے احناف کے نزدیک مسجد اقصیٰ کا معاملہ مسلمانوں کی عام مساجد سے مختلف ہے۔ عام مساجد کے لیے وہ اہل ذمہ کے وقف یا وصیت کردہ مال کو قبول نہیں کرتے، کیوں کہ ان کی حیثیت خالصتاً مسلمانوں کی عبادت گاہوں کی ہے اور ان پر خرچ کرنا چونکہ اہل ذمہ کے نزدیک کار ثواب نہیں ہے، اس لیے ان کے حق میں ان کی وصیت یا وقف بھی درست نہیں، لیکن مسجد اقصیٰ پر خرچ کرنے کے لیے وہ اہل ذمہ کے وقف اور وصیت کو درست قرار دیتے ہیں جس کا مفہوم، ظاہر ہے، اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ اس کو خالصتاً اہل اسلام کی نہیں، بلکہ اہل اسلام اور اہل کتاب، دونوں کی مشترکہ عبادت گاہ مانتے اور اس کی تعمیر وتزئین کے لیے مال خرچ کرنے کو اہل کتاب کا مذہبی حق تسلیم کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اہل کتاب کے حق تولیت کو از روئے شریعت منسوخ ماننے کی صورت میں ''اشتراک'' کے اس تصور کا کوئی جواز باقی نہیں رہ جاتا۔

مسلمانوں کا تاریخی رویہ

ہیکل کی تعمیر نو کے عقیدے کا اظہار کرنے والے یہودیوں کے خلاف کسی قسم کے مواخذہ یا محاسبہ کا کوئی تذکرہ ہمیں تاریخ میں نہیں ملتا، بلکہ اس کے برعکس مثالیں ملتی ہیں۔ قرون وسطیٰ کے مشہور یہودی عالم اور فلسفی موسیٰ بن میمون نے اپنی کتاب "The Code of Jewish Law" میں صاف طور پر لکھا تھا کہ فقہی شرائط کے پورا ہونے پر ''ہیکل سلیمانی'' کی تعمیر یہودیوں کی ہر نسل کے لیے ایک مذہبی فریضے کی حیثیت رکھتی ہے

(سید مودودی، سانحہ مسجد اقصیٰ، ص۵)۔ اس کے باوجود انھیں سلطان صلاح الدین ایوبی کے دربار میں ان کے ذاتی معالج اور دوست کی حیثیت سے نمایاں مقام حاصل تھا اور انھی کے اثر ورسوخ کے تحت سلطان نے بعض یہودی خاندانوں کو یروشلم میں آباد ہونے کی اجازت دی تھی (پندرہ روزہ تعمیر حیات، ۱۰ جون ۲۰۰۳، ۲۱۔ rabbiwein.com/www.http://)۔

تاریخ یہ بھی بتاتی ہے کہ مسلمانوں نے اپنا سلسلۂ عبادت پوری تاریخ میں اصلاً سیدنا عمرؓ کے مخصوص کردہ اسی حصے تک محدود رکھا ہے جہاں اس وقت موجودہ 'مسجد اقصیٰ' قائم ہے، اور اسی حصے کو وہ بلاشرکت غیرے صرف مسلمانوں کا حق سمجھتے رہے ہیں۔ قرون وسطیٰ میں یروشلم کا سفر کرنے والے متعدد سیاحوں اور زائرین کے بیانات سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ مسلمانوں کی جانب سے یہودیوں کو احاطۂ ہیکل میں آنے جانے اور ہیکل کے اصل محل وقوع کے قریب دعا اور عبادت کرنے کی اجازت حاصل تھی اور صرف مسجد عمر یعنی موجودہ مسجد اقصیٰ میں ان کا داخلہ ممنوع تھا (تفصیل کے لیے دیکھیے: جیوش انسائیکلو پیڈیا، مقالہ 'یروشلم')۔

خلافت عثمانیہ کے دور میں بعض سیاسی وجوہ کے تحت احاطۂ ہیکل میں یہود ونصاریٰ کے داخلے ہونے پر پابندی عائد کی گئی، لیکن انیسویں صدی میں جب سلطنت عثمانیہ اور یورپ کی مسیحی طاقتوں کے مابین صلح وامن کے تعلقات قائم ہوئے تو ۱۸۵۶ میں ترکوں نے عیسائیوں اور یہودیوں کے احاطہ ہیکل میں آنے جانے پر عائد اس پابندی کو منسوخ کر کے سابقہ اجازت کی باقاعدہ تجدید کر دی (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ 'القدس'، ۱۶/۱، ص ۳۰۸۔ جیوش انسائیکلو پیڈیا، مقالہ 'یروشلم'۔ منشی عبدالقدیر، بیت المقدس ۹۳)۔

مذکورہ تاریخی شواہد اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ بیت المقدس اور اس کے مقامات مقدسہ سے، جن میں احاطۂ ہیکل بھی شامل ہیں، یہود ونصاریٰ کو روکنے کی کوشش یا حق تولیت وعبادت کے تناظر میں ان پر کوئی پابندی پوری اسلامی تاریخ میں، چند استثنائی صورتوں کے سوا، کبھی عائد نہیں کی گئی۔ یہ بات اس تناظر میں خاص طور پر قابل توجہ ہے کہ مسجد حرام اور مسجد نبوی کو مسلمانوں کے دو مقدس ترین اور مخصوص دینی مراکز قرار دینے کے بعد ناگزیر تھا کہ ان مقامات کا یہ تشخص برقرار رکھنے کے لیے وہاں غیر مسلموں کے مستقل قیام کو ممنوع قرار دے دیا جائے۔ چنانچہ سیدنا عمر نے یہ ضابطہ بنایا کہ وہ مدینہ منورہ میں غیر مسلموں کو ضرورت کے تحت تین دن سے زیادہ قیام کی اجازت نہیں دیتے تھے (مصنف عبدالرزاق، ۶/۵۱)۔ یہ روایت پوری اسلامی تاریخ میں قائم رہی ہے لیکن بیت المقدس کے حوالے سے اس قسم کی کوئی ہدایت اسلامی قوانین میں نہیں دی گئی، بلکہ پوری مسلم تاریخ میں اس شہر کے ساتھ ان کی وابستگی اور تعلق کو بالعموم احترام ہی کی نظر سے دیکھا گیا اور ان کے وہاں آنے جانے اور قیام کرنے پر کسی قسم کی کوئی پابندی، بعض استثنائی اور وقتی وجوہ سے قطع نظر، اصولی طور پر کبھی عائد نہیں کی گئی، حتیٰ کہ جب بعض مسلم حکمرانوں نے بیت المقدس کی زیارت کے لیے جانے والے اہل ذمہ پر ایک خاص ٹیکس عائد کیا تو فقہا نے صراحتاً اس کے عدم جواز کا فتویٰ دیا (ابن عابدین: ردالمحتار، کتاب الزکاۃ، باب

العاشر فی الزکاۃ،۲/۳۱۳۔ کتاب الجہاد، باب المستامن، فصل فی استئمان الکافر،۴/ ۱۶۹)۔ دونوں مقامات کے حوالے سے ان متباین رویوں کا زیر بحث نکتے کے ساتھ تعلق اتنا واضح ہے کہ خود یہودیوں کے حق تولیت کی تنسیخ کے قائل اہل علم بھی اس کو تسلیم کیے بغیر نہیں رہ سکے۔ مولانا قاری محمد طیب فرماتے ہیں:

> جزیرۂ عرب سے یہود و نصاریٰ کے اخراج کی بنیاد نہ تعصب ہے نہ جانب داری اور نہ قومی انفرادیت بلکہ صرف اس حرم الٰہی کو عالمی بدامنی سے بچانا تھا جس کو تشریعاً وتکویناً 'ھدی للعالمین' ور''قیاما للناس' اور 'حرما آمنا' کہہ کر عالمی امن گاہ اور عالمی ہدایت گاہ بنایا گیا تھا کیوں کہ قدرتی طور پر جو عالمی امن گاہ ہوگی، اس کی بدامنی بھی عالمی ہی ہوگی نہ کہ مقامی۔ اندریں صورت اگر اس مرکز امن میں یہود و نصاریٰ اور مشرکین وغیرہ مختلف قوموں کی مخلوط کی آبادی رکھی جاتی تو قدرتی طور پر مذہبی تعصّبات اور فرقہ وارانہ کشیدگیوں کا پیدا ہونا وہاں بھی ناممکن نہ ہوتا۔...دوسرے کسی وقت بھی بالخصوص قومیتوں کے فروغ کے وقت، جیسا کہ آج کا دور ہے، مشرکین زور پکڑ کر یہ آواز بھی اٹھا سکتے تھے کہ چونکہ کعبہ محترمہ قومی طور پر ان کا ہے اور وہ پشت ہا پشت سے بت پرستی ہی کا مذہب لیے ہوتے تھے، لہٰذا کعبہ میں اگر مسلمان نماز پڑھیں تو اسی میں ان کی مورتیاں بھی رکھوادی جائیں جن کی وہ پوجا پاٹ کرتے رہیں۔...تو نتیجہ یہ ہوتا کہ جس گھر کی وضع ہی توحید عبادت اور ردشرک کے لیے ہوئی تھی، اسی سے اشراک عبادت اور رد توحید کے دھارے بہنے لگتے۔ (مقامات مقدسہ ۵۹۴)
>
> جہاں بیت المقدس سابق میں مسلمانوں کا قبلۂ اول اور بعد میں موضع صلوٰۃ وجائے ہجرت رہتا آ رہا ہے، وہیں وہ یہود و نصاریٰ کا بھی قبلہ اور مذہبی مرکز ہے اور اس لیے شام میں مسلمانوں کی طرح ان دونوں قوموں کی آمد و رفت اور قلبی دواعی سے ان کا قیام و مقام بھی طبعاً ضروری تھا جس سے روک دیا جانا اسلام نے باوجود اپنی قدرت و اقتدار کے، کبھی گوارا نہیں کیا اور نہ ہی کبھی اس رکاوٹ کو اپنا حق سمجھا، بلکہ ہمیشہ ان قوموں کو وہاں آنے جانے کی آزادی دیے رکھی جو آج تک بھی قائم ہے۔ (۶۲۳)
>
> مسلمانوں نے اپنے قبضہ کے دور میں بلاشائبہ تعصب مسجد اقصیٰ، بیت اللحم، صخرۂ معلقہ اور طور سینا کی اسی طرح عظمت و تقدیس اور حفاظت کی جس طرح انھوں نے کعبہ مقدسہ کو عظمتوں کا گھر یقین کر کے اس کی تقدیس کی، جس سے یہود و نصاریٰ کی کبھی بھی دل شکنی نہیں ہوئی، بلکہ ان دونوں قوموں کے لیے اقصیٰ وطور کے دروازے اسی طرح بفراخ دلی کھولے رکھے جس طرح خود ان کے لیے وہ کھلے ہوئے تھے۔ (۱۱۷)

سوال یہ ہے کہ جس امکان کے پیش نظر حجاز مقدس میں غیر مسلموں کے قیام کو ممنوع قرار دیا گیا، وہی

امکان مسجد اقصیٰ کے بارے میں یہود کے باقاعدہ اور علانیہ مذہبی عقیدے کی صورت میں امت مسلمہ کے سامنے موجود تھا، پھر کیا وجہ ہے کہ اس کے باوجود امت مسلمہ نہ صرف اس شہر، بلکہ اس عبادت گاہ کے ساتھ ان کے تعلق و وابستگی کو بنظر احترام دیکھتی اور یہاں ان کو آزادانہ آنے جانے اور مستقل سکونت اختیار کرنے کی اجازت دیتی رہی؟

۷۔ عالم عرب کا حالیہ سیاسی موقف

مسجد اقصیٰ پر امت مسلمہ کے حق تولیت کے لیے قرآن وسنت کے بعض نصوص یا حالات و واقعات کے عملی تسلسل کو بنائے استدلال بنانے والے نقطہ ہائے نظر کی کمزوری ہم گذشتہ صفحات میں تفصیل سے واضح کر چکے ہیں، تاہم اختلاف کے باوجود یہ ماننا چاہیے کہ ان نقطہ ہائے نظر کی غلطی اصلاً علمی نوعیت کی ہے اور غلط فہمی کے اسباب بھی بڑی حد تک قابل فہم ہیں۔ لیکن بے حد افسوس سے یہ کہنا پڑتا ہے کہ اس باب میں امت مسلمہ کے رویے کا ایک پہلو ایسا بھی ہے جس کی مشکل ہی سے کوئی علمی یا اخلاقی توجیہ کی جا سکتی ہے۔ ذیل میں ہم اس کی کچھ تفصیل پیش کر رہے ہیں:

(۱) ارض فلسطین کے ساتھ یہود کا تعلق

صحف سماوی کی تصریحات کی روشنی میں سرزمین فلسطین کے ساتھ یہود کے مذہبی و تاریخی تعلق اور اس بنیاد پر اس کے ساتھ ان کی قلبی وابستگی کی نوعیت بالکل واضح ہے، چنانچہ قرآن مجید صاف لفظوں میں یہ بتاتا ہے کہ سرزمین فلسطین بنی اسرائیل کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ''وراثت'' کے طور پر عطا کی گئی تھی اور اس میں ان کا آباد ہونا اللہ کے خاص فضل واحسان کا نتیجہ تھا (الاعراف ۷:۱۳۷۔ یونس ۹۳)۔ اس سرزمین پر قبضے کے لیے بنی اسرائیل کی جنگیں 'قتال فی سبیل اللہ' تھیں اور اس سے روگردانی ان کی بزدلی اور حکم عدولی کا مظہر تھی۔ موسیٰ علیہ السلام نے اپنے دور میں بنی اسرائیل کو اس حوالے سے جہاد کی ترغیب دی (المائدہ ۵:۲۰۔۲۱)، لیکن جب بنی اسرائیل نے دشمنوں کے ساتھ لڑنے سے انکار کر دیا تو اس بزدلی کی پاداش میں اس سرزمین میں ان کا داخلہ چالیس سال کے لیے موخر کر دیا گیا (المائدہ ۵:۲۶)۔ یوشع بن نون علیہ السلام کے زمانے میں بنی اسرائیل شہر کو فتح کر کے اس میں داخل تو ہو گئے، لیکن اپنی ایمانی واخلاقی کمزوری کے باعث وہاں کی کافر قوموں کو پوری طرح نیست و نابود نہ کر سکے۔ ایک طویل عرصے کی پست ہمتی کے بعد سیدنا سموئیل علیہ السلام کے زمانے میں وہ ارض مقدسہ پر مکمل قبضہ کی غرض سے دوبارہ جہاد کے لیے آمادہ ہوئے اور طالوت اور حضرت داؤد کی قیادت میں انھوں نے فلستی قوم کے ساتھ جنگ کر کے ان کو مغلوب کر لیا (البقرہ ۲:۲۴۶۔۲۵۱)۔

دوسری جانب یہ ایک تلخ حقیقت ہے کہ صہیونی تحریک کے دعووں کے جواب میں امت مسلمہ اب قریب

قریب اجتماعی طور پر اس بنیادی حقیقت سے ہی انکار کا راستہ اختیار کر چکی ہے کہ یہود اس سرزمین پر کبھی جائز طور پر قابض ہوئے تھے اور اس کے ساتھ ان کی وابستگی اور اس میں دوبارہ آباد ہونے کی خواہش کو مذہبی یا تاریخی لحاظ سے کوئی جائز بنیاد حاصل ہے۔ یہودی ریاست کے قیام کے لیے صہیونی کوششوں کے جواب میں امت مسلمہ کا استدلال اگر معروضی حالات کی ناموافقت تک محدود رہتا اور یہ کہا جاتا کہ زمینی حقائق کی روشنی میں اس قسم کی کسی ریاست کا قیام موجودہ عرب آبادی کی حق تلفی اور خطے میں سیاسی خلفشار اور کشمکش پیدا کیے بغیر ممکن نہیں تو اس موقف میں مذہبی یا اخلاقی لحاظ سے کوئی قباحت نہیں تھی، لیکن استدلال یہاں تک محدود نہیں رہا، بلکہ مسئلے کا حل یہ ڈھونڈا گیا ہے کہ بنی اسرائیل کے ساتھ ارض مقدس کی وراثت کے خدائی وعدے کو ہی سرے سے لپیٹ دیا جائے اور یہ بتایا جائے کہ فلسطین تو اصل میں صدیوں سے عربوں کا ملک ہے، یہودی تو درمیان میں محض ایک محدود عرصے کے لیے غاصبانہ طور پر اس پر قابض ہوئے تھے، لیکن عربوں نے مزاحمت کر کے ان کو یہاں سے نکال باہر کیا، لہٰذا اس سرزمین پر کسی قسم کے تاریخی یا مذہبی حق کا یہودی دعویٰ ہی سرے سے بے بنیاد اور باطل ہے۔ عرب ممالک سرکاری سطح پر اس وقت یہی موقف اختیار کیے ہوئے ہیں۔ رابطہ عالم اسلامی کے سکریٹری جنرل الدکتور عبداللہ بن صالح العبید نے اس کی ترجمانی یوں کی ہے:

تاریخی دستاویزات کی رو سے القدس ایک خالص عربی شہر ہے جس کو تاریخ کے آغاز ہی سے نہایت اہمیت حاصل رہی ہے۔ اس کو کنعانیوں اور یبوسیوں نے آباد کیا تھا جو کہ عرب تھے۔...قدیم تاریخ میں اگر القدس کو دوسری اقوام کے حملوں کا سامنا رہا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کی ملکیت کا حق حملہ آوروں کو منتقل ہو گیا۔ یہ شہر قبل از اسلام تاریخ کے مختلف ادوار میں مختلف قوموں کی حرص وطمع کا نشانہ بنا رہا۔ اسرائیلی اس میں بارہویں صدی قبل مسیح میں داخل ہوئے۔ پھر ۵۸۶ ق م میں ایرانی اس پر حملہ آور ہوئے۔ ۳۳۲ میں اسکندر مقدونی نے اس پر قبضہ کر لیا جب کہ ۷۰ء میں یہ رومی عیسائیوں کے زیر تسلط آ گیا۔ لیکن اس کے عرب باسی ہر مرتبہ حملہ آوروں کو نکال باہر کرتے رہے تاکہ یہ شہر ایک خالص عربی شہر ہی رہے۔...اس زمانے میں یہودیوں کا یہ دعویٰ کہ القدس ایک عبرانی شہر ہے، ان تاریخی دستاویزات کو نظر انداز کرنے پر مبنی ہے جو ثابت کرتی ہیں کہ القدس کا ایک شہر کے طور پر ظہور برونزی عہد کے آغاز میں ہوا، جب کنعانیوں نے اس کی تعمیر کی۔ اس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ آثار قدیمہ کے انکشافات اور تاریخی مآخذ کے مطابق فلسطین میں عربوں کی تاریخ چھ ہزار سال پرانی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں عربوں کا وجود اسرائیلیوں کے حملے سے ۲۶۰۰ سال مقدم ہے۔ اس سے وہ تمام یہودی دعوے خاک میں مل جاتے ہیں جن کے مطابق القدس اور فلسطین یہود کی ملکیت ہیں حالاں کہ قدیم تاریخ میں القدس پر یہودیوں کی حکومت مسلسل ۷۰ سال سے زیادہ کبھی نہیں رہی۔

(ہفت روزہ 'العالم الاسلامی'، ملف خاص، ۱۵ تا ۲۱ فروری ۱۹۹۹، ۳)

اس موقف کو بعض جید علمائے دین اور مفتیان شرع متین نے بھی پذیرائی بخشی ہے۔ دنیائے عرب کے

نامور عالم الشیخ یوسف القرضاوی فرماتے ہیں:

اگر ان تمام سالوں کو جمع کیا جائے جو یہودیوں نے حملے کرتے اور تباہی پھیلاتے ہوئے فلسطین میں گذارے تو اتنی مدت بھی نہیں بنے گی جتنی انگریز نے ہندوستان میں یا ہالینڈیوں نے انڈونیشیا میں گذاری۔ اگر اتنی مدت گذارنے پر کسی کو کسی سرزمین پر تاریخی حق حاصل ہوجاتا ہے تو انگریزوں اور ہالینڈیوں کو بھی اس قسم کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ اور اگر غربت کی حالت میں ایک طویل عرصہ کسی علاقے میں گذارنے سے اس زمین پر ملکیت کا حق ثابت ہوتا ہے تو پھر یہودیوں کو چاہیے کہ وہ فلسطین کے بجائے، جس میں ابراہیم علیہ السلام اور ان کی اولاد نے تقریباً ۲۰۰ سال گذارے اور جہاں وہ دو افراد آئے تھے، لیکن ۷۰ افراد نکل کر گئے، مصر کی ملکیت کا مطالبہ کریں جس میں انھوں نے ۴۳۰ سال گذارے۔... یہودیوں کا فلسطین پر تاریخی حق کا دعویٰ بالکل بکواس ہے۔ صحیفوں کی تصریح کے مطابق وہ یہاں محض اجنبیوں کی طرح رہے۔ تو کیا کسی پردیسی یا راہگیر کو یہ حق ہے کہ وہ اس زمین پر جس نے اس کو ذرا پناہ دے دی یا اس درخت پر جس نے اس کو تھوڑی دیر سایہ فراہم کر دیا، اس وجہ سے ملکیت کا حق جتا دے کہ اس نے گھڑی کی گھڑی وہاں سستا لیا ہے؟

(ہفت روزہ الدعوہ، الریاض، ۱۱اپریل ۲۰۰۲، ۳۶)

یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جس کے فیصلے عادلانہ ہوتے ہیں اور جس نے ظلم کو اپنے اوپر اور اپنے بندوں پر حرام قرار دیا ہے، کوئی سرزمین جس پر اس کے مالک جائز طریقے سے مسلسل قابض چلے آ رہے ہوں، ایک ایسے پردیسی گروہ کو عنایت کردے جو وہاں باہر سے گھس آیا ہو؟ اللہ کا عدل و انصاف کہاں گیا؟ وہ تو انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے اور ظالموں کو پسند نہیں کرتا۔ (ص ۳۹)

عالم اسلام کے اکابر و اصاغر اہل علم کے بیانات اور تحریروں میں جابجا اسی کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔ ان میں مولانا مودودی ایک عجیب تضاد بیان کے بھی شکار ہوئے ہیں۔ ارض موعودہ سے متعلق قرآن مجید کے نصوص کی تفسیر کرتے ہوئے تو، ظاہر ہے، وہ اس تاریخی حقیقت کو نظر انداز نہیں کر سکے، چنانچہ مثلاً سورۂ مائدہ کی آیت ۲۱ کے الفاظ 'الارض المقدسة التی کتب الله لکم' کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

اس سے مراد فلسطین کی سرزمین ہے جو حضرت ابراہیم، حضرت اسحاق اور حضرت یعقوب کا مسکن رہ چکی تھی۔ بنی اسرائیل جب مصر سے نکل آئے تو اسی سرزمین کو اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے نامزد فرمایا اور حکم دیا کہ جا کر اسے فتح کرلو۔ (تفہیم القرآن ۱/ ۴۵۹)

سورۂ بقرہ کی آیت ۲۴۳ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

یہ لوگ بہت بڑی تعداد میں مصر سے نکلے تھے۔ دشت و بیاباں میں بے خانماں پھر رہے تھے۔ خود ایک ٹھکانے کے لیے بے تاب تھے۔ مگر جب اللہ کے ایما سے حضرت موسیٰ نے ان کو حکم دیا کہ ظالم

کنعانیوں کو ارض فلسطین سے نکال دو اور اس علاقے کو فتح کرلو تو انھوں نے بزدلی دکھائی اور آگے بڑھنے سے انکار کر دیا۔ (۱/۱۸۴)

سورۂ بنی اسرائیل کی آیت ۵ کے تحت فرماتے ہیں:

حضرت موسیٰ کی وفات کے بعد جب بنی اسرائیل فلسطین میں داخل ہوئے تو یہاں مختلف قومیں آباد تھیں۔ حتی، اموری، کنعان، فرزی، حوی، یبوسی، فلستی وغیرہ۔ ان قوموں میں بدترین قسم کا شرک پایا جاتا تھا۔ ...تورات میں حضرت موسیٰ کے ذریعہ سے بنی اسرائیل کو جو ہدایات دی گئی تھیں، ان میں صاف صاف کہہ دیا گیا تھا کہ تم ان قوموں کو ہلاک کر کے ان کے قبضے سے فلسطین کی سرزمین چھین لینا اور ان کے ساتھ رہنے بسنے اور ان کی اخلاقی و اعتقادی خرابیوں میں مبتلا ہونے سے پرہیز کرنا۔ (۲/۵۹۶)

لیکن صہیونی تحریک کے دعووٴں اور عزائم کی تردید کرتے وقت یہ نصوص ان کی نگاہ سے بالکل اوجھل ہوجاتے ہیں۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

بیت المقدس اور فلسطین کے متعلق آپ کو یہ معلوم ہونا چاہیے کہ تقریباً تیرہ سو برس قبل مسیح میں بنی اسرائیل اس علاقے میں داخل ہوئے تھے اور دو صدیوں کی مسلسل کشمکش کے بعد بالآخر اس پر قابض ہوگئے تھے۔ وہ اس سرزمین کے اصل باشندے نہیں تھے۔ قدیم باشندے دوسرے لوگ تھے جن کے قبائل اور اقوام کے نام خود بائبل میں تفصیل کے ساتھ بیان کیے گئے اور بائبل ہی کی تصریحات سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ بنی اسرائیل نے ان قوموں کا قتل عام کر کے اس سرزمین پر اسی طرح قبضہ کیا تھا جس طرح فرنگیوں نے سرخ ہندیوں (Red Indians) کو فنا کر کے امریکہ پر قبضہ کیا۔ ان کا دعویٰ یہ تھا کہ خدا نے یہ ملک ان کی میراث میں دے دیا ہے، اس لیے انھیں حق پہنچتا ہے کہ اس کے اصل باشندوں کو بے دخل کر کے بلکہ ان کی نسل کو مٹا کر اس پر قابض ہوجائیں۔...

اس تاریخ سے یہ بات پوری طرح واضح ہے کہ:

۱۔ یہودی ابتداً نسل کشی (Genocide) کے مرتکب ہو کر فلسطین پر زبردستی قابض ہوئے تھے۔

۲۔ شمالی فلسطین میں صرف چار پانچ سو برس تک وہ آباد رہے۔

۳۔ جنوبی فلسطین میں ان کے قیام کی مدت زیادہ سے زیادہ آٹھ نو سو برس رہی۔ اور

۴۔ عرب شمالی فلسطین میں ڈھائی ہزار سال سے اور جنوبی فلسطین میں تقریباً دو ہزار سال سے آباد چلے آرہے ہیں۔

لیکن اس کے باوجود یہودیوں کا آج بھی یہ دعویٰ ہے کہ فلسطین ان کے باپ دادا کی میراث ہے جو

خدا نے انھیں عطا فرمائی ہے اور انھیں حق پہنچتا ہے کہ اس میراث کو بزور حاصل کر کے اس علاقے کے قدیم باشندوں کو اسی طرح نکال باہر کریں اور خود ان کی جگہ بس جائیں، جس طرح تیرہ سو برس قبل مسیح میں انھوں نے کیا تھا۔ (سانحہ مسجد اقصیٰ: ۳۔۵)

اب ذرا ملاحظہ کیجیے کہ صحف آسمانی کی تصریحات اور امت مسلمہ کے موقف کے مابین 'تفاوت رہ' کس قدر ہے:

۱۔ صحف آسمانی ارض فلسطین کو خدا کی طرف سے یہود کو عطا کردہ میراث قرار دیتے ہیں، جب کہ ہمارے اہل علم ان کو اس سرزمین میں پردیسی اور اجنبی کہتے اور اس میں ان کے قیام کو صدیوں اور سالوں کے پیمانوں سے ناپ کر اس حق کو خرافات قرار دیتے ہیں۔

۲۔ صحف آسمانی اس سرزمین پر قبضے کے لیے بنی اسرائیل کی جنگ کو ''قتال فی سبیل اللہ'' قرار دیتے ہیں جو بنی اسرائیل نے سیدنا موسیٰ، سیدنا یوشع اور سیدنا داوٗد علیہم السلام جیسے جلیل القدر انبیا کی زیر قیادت کیا، جب کہ ہمارے اہل علم نے اس ساری جدوجہد کے لیے 'نسل کشی' کا عنوان تجویز کیا ہے۔

۳۔ صحف آسمانی فلسطین کے سابق باسیوں یعنی کنعانیوں، فلستیوں اور دیگر اقوام کے وہاں سے اخراج کو ان کے جرائم کی پاداش اور فساد فی الارض کی سزا بتاتے ہیں، لیکن ہمارے اہل علم کے لیے یہ بات ناقابل فہم ہے کہ خدا ایک سرزمین میں جائز طور پر بسنے والی قوم کو نکال کر ایک اجنبی قوم کو وہاں آباد ہونے کا حق کیسے دے سکتا ہے۔

(۲) ہیکل سلیمانی کے وجود سے انکار

اس وقت امت مسلمہ کی نمائندگی کرنے والے مذہبی و سیاسی رہنماؤں، صحافیوں اور ماہرین تاریخ کی اکثریت سرے سے ہیکل سلیمانی کے وجود کو ہی تسلیم نہیں کرتی۔ اس کے نزدیک ہیکل کا وجود محض ایک افسانہ ہے جو یہود نے مسجد اقصیٰ پر قبضہ کرنے کے لیے گھڑ لیا ہے۔ یہ خیال نہ ہو کہ اس خیال کا اظہار سطحی قسم کے غیر معتبر لوگ محض اپنی نجی مجالس میں کر دیتے ہیں۔ نہیں، امر واقعہ یہ ہے کہ اس نقطۂ نظر کی وکالت اور ترجمانی کے فرائض مسلم دنیا کے چوٹی کے مذہبی اور سیاسی رہنما اعلیٰ ترین علمی اور ابلاغی سطحوں پر انجام دے رہے ہیں۔

عالم عرب کے معروف اسکالر ڈاکٹر یوسف القرضاوی فرماتے ہیں:

اپنے تمام تر ترقی یافتہ سائنسی، تکنیکی اور انجینئرنگ کے ساز و سامان کے ساتھ وہ تیس سال سے تلاش کر رہے ہیں کہ مفروضہ ہیکل سلیمانی کا کوئی نشان ہی مل جائے، لیکن وہ اس میں ناکام ہیں۔ اس نام نہاد ہیکل سلیمانی کے وجود کا امکان ہی کہاں ہے؟

(http://www.mkis.org/FatawasResults.asp?Id=2)

فلسطین کے موجودہ مفتی اعظم عکرمہ صبری صاحب نے ۱۷ جنوری ۲۰۰۱ کو جرمن اخبار ڈائی ویلٹ (Die Welt) کو انٹرویو دیتے ہوئے فرمایا:

ماضی میں اس مقام پر یہودی ہیکل کے وجود کا کوئی معمولی سا بھی ثبوت موجود نہیں ہے۔ پورے شہر میں کوئی ایک پتھر بھی ایسا نہیں جو یہودی تاریخ پر دلالت کرتا ہو۔ اس کے بالمقابل ہمارا حق بالکل واضح ہے۔ یہ مقام پندرہ صدیوں سے ہمارا ہے۔ حتیٰ کہ جب صلیبیوں نے اسے فتح کیا تو بھی یہ اقصیٰ ہی رہا اور ہم نے جلد ہی اسے واپس لے لیا۔ یہودی تو یہ تک نہیں جانتے کہ ان کے ہیکل کا ٹھیک ٹھیک محل وقوع کیا تھا، اس لیے ہم اس مقام پر سطح زمین کے نیچے یا اس کے اوپر ان کا کوئی حق تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔

جب ان سے کہا گیا کہ ماہرین آثار قدیمہ تو اس پر متفق ہیں کہ مغربی دیوار فی الحقیقت تباہ شدہ ہیکل ہی کی دیوار ہے تو انھوں نے جواباً فرمایا:

دنیا کو دھوکا دینا یہودیوں کا خاص فن ہے، لیکن وہ ہمیں دھوکا نہیں دے سکتے۔ مغربی دیوار کے ایک بھی پتھر کا یہودی تاریخ سے کوئی تعلق نہیں۔ یہودیوں کے اس دیوار پر حق جتانے کا مذہبی یا تاریخی طور پر کوئی جواز نہیں۔ مجلس اقوام کی مقرر کردہ کمیٹی نے ۱۹۳۰ء میں یہودیوں کو یہاں دعا کرنے کی اجازت صرف ان کو مطمئن کرنے کے لیے دی، لیکن اس نے یہ ہرگز تسلیم نہیں کیا کہ اس دیوار پر ان کا کوئی حق ہے۔

(http://www.cdn-friends-icej.ca/antiholo/mufti.html)

انھوں نے مزید فرمایا کہ:

میں نے سنا ہے کہ تمھارا ہیکل نابلس یا غالباً بیت لحم میں تھا۔

(Makor Rishon, May 22, 1998 - http://www.gamla.org.il/

یریحو میں فلسطینی اتھارٹی کے ڈائریکٹر آف اسلامک وقف شیخ اسماعیل جمال فرماتے ہیں:

اسرائیل کے لوگ اچھی طرح جانتے ہیں کہ الاقصیٰ کے نزدیک نہ ان کا کوئی ہیکل ہے اور نہ اس کے کوئی بچے کھچے آثار۔ قرآن مجید کی رو سے بنی اسرائیل بیت لحم کے مغرب میں کسی جگہ مقیم تھے نہ کہ یروشلم میں۔

(Chicago 1995 - http://www.gamla.org.il/Jewish Sentinel, May 18,

فلسطینی رہنما یاسر عرفات نے ۲۰۰۰ء میں اسرائیلی وزیر اعظم ایہود باراک کے ساتھ مذاکرات کے دوران میں ہیکل سلیمانی کے وجود کو تسلیم کرنے سے صاف انکار کر دیا۔ فلسطینی اخبار 'الحیاۃ الجدیدۃ'، ۱۲ اگست

۲۰۰۰ کی رپورٹ کے مطابق انھوں نے کہا:

> میں ایک مذہبی آدمی ہوں اور میں اس کی اجازت نہیں دے سکتا کہ میرے ذکر میں یہ بات لکھی جائے کہ میں نے اس پہاڑی کے نیچے مفروضہ ہیکل کی موجودگی کو تسلیم کر لیا۔

(http://www.la.utexas.edu/)

رابطۂ عالم اسلامی کی طرف سے ۱۷ ربیع الاول ۱۴۲۴ھ کو جاری کردہ ایک پریس ریلیز کے مطابق:

رابطہ کے سکریٹری جنرل الدکتور عبداللہ بن عبدالمحسن الترکی نے اس دعوے کو مسترد کیا ہے کہ مسجد اقصیٰ ہیکل سلیمانی کے کھنڈرات کے اوپر قائم ہے۔ انھوں نے واضح کیا کہ تاریخی دستاویزات اسرائیلیوں کے اس دعوے کے بطلان کو ثابت کرتی ہیں جس کا اعلان وہ مسجد کو گرا کر اس کی جگہ ہیکل کی تعمیر کے منصوبوں کی تکمیل کی غرض سے کرتے رہتے ہیں۔

رابطۂ عالم اسلامی کے سرکاری بیانات اور عرب اخبارات وجرائد میں لکھنے والے کم وبیش تمام اصحاب قلم کی تحریروں میں ہیکل سلیمانی کا ذکر کرتے ہوئے بالعموم 'الھیکل المزعوم' (مفروضہ ہیکل) کے الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں۔ عرب میڈیا کے زیر اثر اب برصغیر کی صحافتی تحریروں میں بھی اس موقف کی بازگشت سنائی دینے لگی ہے، حتیٰ کہ دارالعلوم دیوبند جیسے موقر علمی ادارے کے ترجمان ماہنامہ 'دارالعلوم' میں بھی اسی موقف کی ترجمانی کی گئی ہے (اکتوبر ۲۰۰۲، ۴۵)۔

حقائق و واقعات کی رو سے یہ موقف اس قابل نہیں کہ اس علمی و تاریخی بحث میں اس سے تعرض بھی کیا جائے۔ قرآن وسنت کی تصریحات، مسلمہ تاریخی حقائق، یہود ونصاریٰ کی مذہبی روایات، مسلمانوں کے تاریخی لٹریچر اور مسلم محققین کی تصریحات کی روشنی میں نہ اس بات میں کسی شک وشبہ کی گنجائش ہے کہ مسجد اقصیٰ دراصل ہیکل سلیمانی ہی ہے، نہ اس دلیل میں کوئی وزن ہے کہ اثریاتی تحقیق کے نتیجے میں مسجد اقصیٰ کے نیچے ہیکل سلیمانی کے کوئی آثار دریافت نہیں ہو سکے اور نہ اس حسن ظن کے لیے کوئی قرینہ ہے کہ مذکورہ موقف کے وکلا شاید حقائق سے بے خبر ہیں یا کوئی غلط فہمی انھیں لاحق ہوگئی ہے۔ خود فلسطین کے مسلم رہنما اسرائیل کے وجود میں آنے اور بیت المقدس پر صہیونی قبضے سے قبل تک ان تاریخی حقائق کو تسلیم کرتے رہے ہیں اور انھیں جھٹلانے کی جسارت انھوں نے کبھی نہیں کی، چنانچہ یروشلم پوسٹ کے ۲۶ جنوری ۲۰۰۱ کے شمارے میں یروشلم کی سپریم مسلم کونسل کی ۱۹۳۰ء میں شائع کردہ ایک ٹورسٹ گائیڈ سے چند اقتباسات نقل کیے گئے ہیں جن میں سے دو حسب ذیل ہیں:

> یہ مقام دنیا کے قدیم ترین مقامات میں سے ہے۔ اس کے ہیکل سلیمانی ہونے میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں اور جیسا کہ عالمی سطح پر مانا جاتا ہے، یہی وہ جگہ ہے جہاں حضرت داؤد نے خدا کے لیے ایک قربان گاہ بنائی اور سوختنی اور امن کی قربانیاں پیش کیں۔

'سلیمان کے اصطبل' کے بارے میں اس کتابچہ میں لکھا ہے:

> اس کمرے کی ابتدائی تاریخ کے بارے میں یقینی طور پر کچھ معلوم نہیں۔ غالبًا اس کی تاریخ ہیکل سلیمانی کی تعمیر کے معاصر ہے...مورخ یوسفس کے مطابق ۷۰ عیسوی میں طیطس کی فتح یروشلم کے وقت یہ موجود تھے اور یہودیوں نے اسے پناہ گاہ کے طور پر استعمال کیا تھا۔
>
> (http://www.gamla.org.il/english/temple/post4.htm)

دسمبر ۱۹۳۰ء ہی میں برطانوی شاہی کمیشن کے سامنے دیوار گریہ کے حوالے سے مسلم نمائندوں نے جو بیان دیا، اس میں کہا گیا:

> جب محمد صلی اللہ علیہ وسلم یروشلم میں تشریف لائے تو قدیم ہیکل کے مقام کو، جو کہ پہلے ہی مسلمانوں کی عقیدت کا مرکز تھا، مسجد حرام کے مقابلے میں مسجد اقصیٰ کا نام دیا گیا۔ اس وقت مکہ کے لوگ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دشمن تھے، چنانچہ یروشلم اور بالخصوص ہیکل کا احاطہ ایک مخصوص عرصے کے لیے مسلمانوں کا پہلا قبلہ قرار پایا۔
>
> (http://domino.un.org/unispal.nsf)

یہ نکتہ اب اہل علم کے لیے ایک کھلے سوال کی حیثیت رکھتا ہے کہ عالم عرب کا یہ کم وبیش اجماعی موقف، جس کو متعدد اکابر علمائے دین ومفتیان شرع متین کی تائید ونصرت حاصل ہے اور جس کو مسلم اور عرب میڈیا تسلسل کے ساتھ دہرا رہا ہے، کتمان حق اور تکذیب آیات اللہ کے زمرے میں آتا ہے یا نہیں؟

(۳) مسجد اقصیٰ اور 'حرم' کی اصطلاح

مسجد اقصیٰ کی فضیلت اور اس کے مقام ومرتبہ کے متعلق قرآن وحدیث میں متعدد بیانات موجود ہیں، لیکن مسجد اقصیٰ اور اس سے متعلق بعض مقامات کو مسلمانوں کے 'مقدس' مقامات ثابت کرنے اور عامۃ المسلمین میں اس حوالے سے جذباتی فضا پیدا کرنے کے لیے ذرائع ابلاغ کی سطح پر ایسے بہت سے تصورات کو بھی بلاتمیز فروغ دیا جا رہا ہے جو علمی لحاظ سے بالکل بے بنیاد ہیں اور اکابر اہل علم نے ان کی واضح طور پر تردید کی ہے۔ اس ضمن میں ایک تصور احاطۂ ہیکل کے 'حرم' ہونے کا ہے۔ عرب دنیا کے اخبارات وجرائد بالالتزام مسجد اقصیٰ کا ذکر 'الحرم الشریف' اور 'ثالث الحرمین' کے القاب سے کرتے ہیں۔ 'حرم' کا لفظ شریعت کی ایک خاص اصطلاح ہے جس کا مطلب ہے ایسا علاقہ جس کی حرمت وتقدس کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس کے اندر بعض مخصوص پابندیاں عائد کر دی جائیں۔ مسجد اقصیٰ کا روئے زمین کی تیسری افضل ترین مسجد ہونا تو قابل اعتماد روایات سے ثابت ہے، لیکن اس کے 'حرم' ہونے کا کوئی ثبوت قرآن وسنت میں موجود نہیں ہے۔ امام ابن تیمیہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ان دو حرموں (مکہ اور مدینہ) کے سوا دنیا میں کوئی حرم نہیں ہے، نہ بیت المقدس اور نہ کوئی اور۔ ان کے علاوہ کسی جگہ کو حرم کہنا، جیسا کہ کئی جاہل لوگ حرم القدس اور حرم الخلیل کہتے ہیں، بالکل غلط ہے کیوں کہ یہ دونوں یا ان کے علاوہ کوئی اور جگہ حرم نہیں ہے۔ اس بات پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ وہ حرم جس کے حرم ہونے پر پوری امت کا اجماع ہے، وہ حرم مکہ ہے۔ رہا مدینہ تو جمہور علما کے نزدیک اس کا بھی ایک حرم ہے، جیسا کہ اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور احادیث موجود ہیں۔

(مجموع الفتاویٰ ۲۶/۱۱۷)

عبداللہ بن ہشام انصاری فرماتے ہیں:

میں نے اس شہر (بیت المقدس) کے رہائشوں میں سے بڑے بڑے لوگوں سے سنا ہے کہ وہ 'حرم قدس' کا لفظ بولتے ہیں۔ وہ اس چیز کو حرام قرار دیتے ہیں جسے اللہ نے حلال کہا ہے اور ایسا کہہ کر وہ اللہ پر جھوٹ بولتے ہیں۔

(تحصیل الانس لزائر القدس بحوالہ 'فضیلت بیت المقدس اور فلسطین وشام' ۴۳)

سعودی عرب کی فتویٰ کمیٹی نے اپنے فتویٰ نمبر ۵۳۸۷ میں لکھا ہے:

ہمارے علم میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے یہ پتہ چلے کہ مسجد اقصیٰ بھی مسجد حرام اور مسجد نبوی کی طرح حرم ہے۔

(فتاویٰ اللجنۃ الدائمہ ۶/ ۲۲۷ بحوالہ بالا)

(۴) 'صخرہ' کے تقدس کی شرعی حیثیت

قبۃ الصخرہ ہیکل سلیمانی کی چٹان یعنی قربانی کے پتھر کے اوپر تعمیر کیا گیا ہے۔ اس پتھر کو یہود کے قبلہ کی حیثیت حاصل ہے لیکن اسلامی روایات میں اس کے لیے کوئی خاص تقدس اور فضیلت ثابت نہیں۔ مستند تاریخی روایات کے مطابق سیدنا عمر جب مسجد اقصیٰ میں تشریف لائے تو انھوں نے نومسلم یہودی عالم کعب الاحبار سے پوچھا کہ ہمیں نماز کے لیے کون سی جگہ منتخب کرنی چاہیے؟ کعب نے کہا کہ اگر آپ صخرہ کے پیچھے نماز پڑھیں تو سارا بیت المقدس آپ کے سامنے ہوگا۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ اس طرح یہود کے قبلے کی تعظیم بھی ہو جائے گی۔ اس پر سیدنا عمر نے یہ کہہ کر ان کی تجویز مسترد کر دی کہ: ''ضاهيت اليهودية'' یعنی ''تمھارے ذہن پر ابھی تک یہودی اثرات موجود ہیں'' (مسند احمد حنبل، رقم ۲۶۱)۔

تاہم بعد میں ایک مخصوص فضا میں اموی خلیفہ عبدالملک بن مروان نے اس پتھر کے اوپر ایک نہایت شاندار قبہ تعمیر کرنے کا حکم دیا۔ عبدالملک کے اس اقدام کے پس منظر اور اس کے جذبہ محرکہ کے بارے میں

مورخین مختلف الرائے ہیں۔بعض مورخین کا کہنا یہ ہے کہ اس کا اصل مقصد بعض سیاسی اغراض کے تحت، اہل شام کو کعبۃ اللہ کے متبادل ایک مذہبی مرکز فراہم کرنا تھا۔ابن خلکان لکھتے ہیں:

> جب عبدالملک خلیفہ بنا تو اس نے ابن زبیر کی وجہ سے اہل شام کو حج کرنے سے روک دیا، کیوں کہ ابن زبیر حج کی غرض سے مکہ مکرمہ آنے والے لوگوں سے اپنے لیے بیعت لیتے تھے۔ جب لوگوں کو حج سے روکا گیا تو انھوں نے بہت شور کیا۔ چنانچہ عبدالملک نے بیت المقدس میں صخرہ کے اوپر عمارت بنا دی اور لوگ عرفہ کے دن یہاں حاضر ہو کر وقوف کی رسم ادا کرنے لگے۔ (وفیات الاعیان ۳/۷۲)

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں:

> صخرہ کے اوپر کوئی گنبد نہیں تھا اور نہ صحابہ میں سے عمال حکومت یا اہل علم اس کے پاس عبادت کا اہتمام کرتے تھے۔حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت معاویہ، یزید اور اس کے بیٹے کے عہد حکومت میں یہ ننگا ہی رہا۔ پھر جب عبدالملک کے زمانے میں اس کے اور عبداللہ ابن زبیر کے مابین جنگ کا فتنہ برپا ہوا تو اس نے صخرہ پر ایک قبہ تعمیر کروادیا۔اس کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ لوگ جب حج کے لیے مکہ مکرمہ جاتے تھے تو ابن زبیر کے پاس جمع ہوجاتے تھے یا پھر حج کے بہانے سے ان کا قصد کرتے تھے، چنانچہ عبدالملک نے صخرہ پر گنبد بنا کر اور سردی گرمی میں اس پر غلاف چڑھا کر اس کی تعظیم کرنی شروع کردی تاکہ لوگ کثرت سے بیت المقدس کی زیارت کے لیے آئیں اور ابن زبیر کا قصد کرنے سے ان کی توجہ ہٹ جائے۔لوگ تو بادشاہوں کے دین پر ہوتے ہیں، چنانچہ اس وقت سے صخرہ اور بیت المقدس کی تعظیم کا وہ طریقہ رائج ہوا جس سے مسلمان اس سے قبل نا آشنا تھے۔(اقتضاء الصراط المستقیم، ۴۳۵)

[جہاں تک صخرۂ بیت المقدس کے فی نفسہ تقدس اور اس کی حرمت وعظمت کا تعلق ہے تو یہ یقیناً ایک محترم اور مقدس پتھر ہے جس کی حرمت کو اسی طرح ملحوظ رکھا جانا چاہیے جیسا کہ پورے احاطہ ہیکل کی حرمت و تقدس کو۔فقہا جہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے واضح ارشادات کی بنا پر رفع حاجت کے وقت مسجد حرام کی طرف رخ کر کے بیٹھنے کو ممنوع قرار دیتے ہیں، وہاں صخرہ کے استقبال و استدبار سے گریز کو بھی مستحب ہیں ۔ (شوکانی، نیل الاوطار، ۸۷) اسی طرح 'تغلیظ الیمین بالمکان' یعنی قسم کو موکد بنانے کے لیے کسی مقدس مقام میں حلف لینے کے مسئلے میں بھی ان کے ہاں بیت اللہ اور مسجد نبوی کے ساتھ ساتھ صخرۂ بیت المقدس کا ذکر ملتا ہے۔ (سرخسی، المبسوط، ۱۶/ ۱۱۹۔ مرداوی، الانصاف، ۱۲/۱۲۲،۱۲۳) تاہم اس ضمن میں دو باتیں ملحوظ رہنی چاہئیں۔ایک تو یہ کہ کسی چیز کی حرمت وتقدس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کی تولیت کے حق دار لازماً مسلمان ہیں۔ دوسری یہ کہ مسلمانوں کے لیے صخرہ کی عظمت وحرمت محض اعتقادی اور اصولی نوعیت کی ہے۔اس سے

تجاوز کرتے ہوئے اس کی رسمی (Ritualistic) تعظیم کا کوئی طریقہ (مثلاً صخرہ کا طواف یا عبادت کی نیت سے اس کو چھونا یا اہتمام سے اس کے قریب نماز پڑھنا وغیرہ) صاحب شریعت سے کسی ثبوت کے بغیر اختیار نہیں کیا جا سکتا۔ امام ابن تیمیہ، جہاں تک ہم ان کی رائے پر غور کر سکے ہیں، اسی رسمی تعظیم کو بجا طور پر یہود کی مشابہت قرار دیتے ہیں۔ ہاں، اگر وہ اس کی اعتقادی اور اصولی حرمت کی بھی، فی الواقع، بالکلیہ نفی کرتے ہوں تو پھر، البتہ، ان کی رائے سے اختلاف کیا جا سکتا ہے۔]

جب کہ بعض دیگر مورخین کے مطابق اس کی وجہ یہ تھی کہ چونکہ شام کا علاقہ صدیوں سے مسیحی اکثریت کا علاقہ تھا اور یہاں جگہ جگہ ان کی نہایت خوب صورت کلیسائیں موجود تھیں جو فن تعمیر کا شاہکار تھیں، اس لیے اموی خلفا نے ان کے مقابلے میں مسلمانوں کی عظمت وشوکت اور فخر کے احساس کو تقویت دینے کے لیے اس علاقے میں نہایت شاندار مساجد تعمیر کروائیں۔ ولید نے دمشق میں جامع اموی تعمیر کی، جب کہ عبدالملک نے کلیسائے قمامہ کے عالیشان گنبد سے متاثر ہو کر صخرہ کے اوپر ایک نادر روزگار گنبد تعمیر کرا دیا (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ 'قبۃ الصخرۃ'، ج ۱۶/۱، ص ۲۳۴۔

http://www.islamicawareness.org/History/Islam/Dome_Of_The_Rock

عبدالملک کے اس اقدام کی اغراض سیاسی ہوں یا مذہبی، اس کے تعمیر کردہ قبۃ الصخرہ کے تقدس اور فضیلت کے متعلق رفتہ رفتہ اوہام وخرافات (Myths) کا ایک مجموعہ وجود میں آ گیا جن کی تردید اکابر اہل علم مسلسل کرتے چلے آ رہے ہیں۔ عوام الناس میں پھیلے ہوئے ان بے بنیاد اوہام اور ان کے متعلق اہل علم کی آرا کو حافظ محمد اسحٰق زاہد نے ذیل کے اقتباس میں بہت خوبی کے ساتھ جمع کر دیا ہے:

> یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ قبۃ الصخرہ کی الگ کوئی فضیلت نہیں ہے۔ اگر کوئی فضیلت ہے تو وہ محض اس کے مسجد اقصیٰ کے اندر واقع ہونے کی وجہ سے ہے۔ کچھ لوگوں نے اس کے متعلق بے بنیاد باتیں پھیلا رکھی ہیں، مثلاً یہ کہ:
>
> ۱۔ اس کے اوپر ایک موتی رات کے وقت سورج کی طرح چمکتا تھا، پھر بخت نصر نے اسے خراب کر دیا تھا۔
>
> ۲۔ یہ جنت کے پتھروں میں سے ایک ہے۔
>
> ۳۔ زمین کے تمام پانی اس قبۃ الصخرہ کے نیچے سے جاری ہوتے ہیں۔
>
> ۴۔ یہ قبہ فضا میں لٹکا ہوا ہے، زمین سے جڑا ہوا نہیں۔
>
> ۵۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قدموں اور فرشتوں کی انگلیوں کے نشانات ہیں۔
>
> ۶۔ یہ اللہ کا زمینی عرش ہے اور خطۂ زمین کے عین وسط میں واقع ہے۔
>
> ۷۔ اسی سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو معراج کے لیے آسمانوں کی طرف لے جایا گیا اور جب

آپ صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے تو یہ بھی اوپر اٹھ گیا تھا، لیکن جبریل علیہ السلام نے اسے ٹھہر جانے کا حکم دیا تو یہ ٹھہر گیا۔

۸۔قبۃ الصخرہ کی مسجد اقصیٰ میں وہی فضیلت ہے جو کہ خانہ کعبہ میں جڑے ہوئے حجر اسود کی ہے۔

قبۃ الصخرہ کے بارے میں یہ اور اس طرح کی دیگر خرافات زبان زد عام ہیں، جن کا قطعاً کوئی ثبوت نہیں ہے۔ امام ابن القیم رحمہ اللہ صخرہ کے متعلق تمام احادیث کو جھوٹا قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

''صخرہ کے متعلق تمام احادیث جھوٹی اور من گھڑت ہیں اور اس میں (آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے) قدموں کے جو نشانات بتائے جاتے ہیں، وہ بھی جھوٹے ہیں اور جھوٹے لوگوں کی طرف سے بنائے گئے ہیں، اور وہی انھیں مشہور بھی کرتے ہیں تا کہ زائرین کی تعداد میں اضافہ ہو۔ (المنار المنیف ۸۷)''

اور عبداللہ بن ہشام انصاری رقم طراز ہیں:

''میرے علم میں یہ بات آئی ہے کہ عرفہ کے روز کچھ جاہل لوگ مسجد اقصیٰ میں جمع ہوتے ہیں، اور ان میں سے کچھ لوگ صخرہ کا طواف کرتے ہیں، اور غروب آفتاب کے وقت واپس چلے جاتے ہیں، حالاں کہ یہ محض گمراہی اور اڑتے پھرتے پراگندہ خیالات ہیں۔

(تحصیل الانس لزائر القدس، ح:۶۴)''

اور شیخ ناصر الدین الالبانی رحمہ اللہ کہتے ہیں:

''فضیلت صرف مسجد اقصیٰ کی ہے، صخرہ کی نہیں۔ اور اس کے متعلق جو کچھ ذکر کیا جاتا ہے، اس کی علمی طور پر کوئی قیمت نہیں ہے۔''

اور سعودی عرب کی فتویٰ کمیٹی نے بھی لکھا ہے:

''بیت المقدس کا صخرہ فضا میں لٹکا ہوا ہرگز نہیں کہ اس کے اردگرد چاروں طرف ہوا ہی ہو، بلکہ وہ چٹان کے ساتھ ملا ہوا ہے جس کا وہ ایک حصہ ہے۔ (فتاوی اللجنۃ الدائمۃ ۱/ ۲۶)''

('فضیلت بیت المقدس اور فلسطین وشام'، ۵۴۔۵۶)

(۵) دیوار براق کی حقیقت

مسجد اقصیٰ کی تاریخ کے تحت ہم بتا چکے ہیں کہ ۷۰ء میں ہیکل سلیمانی کی تباہی میں احاطۂ ہیکل کی صرف مغربی دیوار محفوظ رہ گئی تھی۔ اس مذہبی و تاریخی اہمیت کے پیش نظر اس دیوار کو یہود کے ہاں ایک مقدس و متبرک مقام کی حیثیت حاصل ہوگئی اور اس کی زیارت کے لیے آنے اور اس کے پاس دعا و مناجات اور گریہ وزاری نے رفتہ رفتہ ان کے ہاں ایک مذہبی رسم کی حیثیت اختیار کر لی۔ یہ حقیقت تاریخی لحاظ سے بالکل مسلم ہے اور

مسلمانوں کے ادوارحکومت میں بھی یہودیوں کے اس حق کو کبھی چیلنج نہیں کیا گیا۔ تاہم انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں فلسطین میں بڑھتے ہوئے صہیونی اثر ونفوذ کے باعث یہودیوں نے سابقہ روایت سے ہٹ کر دیوارگریہ کے پاس اپنے مذہبی معمولات میں اضافہ کرنے اور اس پر قانونی ملکیت کا حق جتانے کی کوشش کی تو مسلمانوں اور یہودیوں کے مابین تنازعات پیدا ہونے لگے (تفصیل کے لیے دیکھیے: برطانوی شاہی کمیشن کی رپورٹ، دسمبر ۱۹۳۰ء، http://domino.un.org/unispal.nsf) ہم یہاں اس تنازع کے قانونی اور تاریخی پہلوؤں سے صرف نظر کرتے ہوئے محض اس دعوے کی اخلاقی حیثیت کو واضح کرنا چاہتے ہیں جس کو دہرانے میں مسلم میڈیا اور عرب سیاسی و مذہبی راہ نما یک زبان ہیں، یعنی یہ کہ مغربی دیوار دراصل وہ مقام ہے جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر اسرا کے موقع پر اپنی سواری کے جانور 'براق' کو باندھا تھا، اس لیے یہ مسلمانوں کا ایک مقدس مقام ہے نہ کہ یہود کا۔ مفتی اعظم فلسطین عکرمہ صبری نے اطالوی اخبار "La Republica" کو انٹرویو دیتے ہوئے کہا:

> بات بالکل صاف ہے: دیوارگریہ یہودیوں کا مقدس مقام نہیں ہے، یہ تو مسجد کا اٹوٹ انگ ہے۔ ہم اس کو دیوار براق کہتے ہیں، جو اس گھوڑے کا نام ہے جس پر سوار ہو کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم یروشلم سے آسمان پر تشریف لے گئے۔
>
> (http://www.worldnetdaily.com/)

'کل العرب' میں شائع ہونے والے ایک بیان میں انھوں نے کہا:

> دیوار براق کے کسی ایک پتھر کا بھی یہودیت سے کوئی تعلق نہیں۔ یہودیوں نے اس دیوار کے پاس انیسویں صدی میں دعا مانگنی شروع کی جب ان کے دلوں میں کئی آرزوئیں پروان چڑھنا شروع ہو گئی تھیں۔ (http://www.gamla.org.il/)

وائس آف فلسطین پر نشر ہونے والی ایک تقریر میں یاسر عرفات نے کہا:

> اس دیوار کا نام مقدس دیوار براق ہے نہ کہ دیوارگریہ۔ ہم اس کو دیوارگریہ نہیں کہتے۔ ۱۹۲۹ء میں اس مسئلے پر ہونے والے ہنگاموں کے بعد شا کمیشن نے قرار دیا کہ یہ مسلمانوں کی ایک مقدس دیوار ہے۔
>
> (http://www.worldnetdaily.com/)

دیوارگریہ کو 'دیوار براق' قرار دینے کا یہ دعویٰ فلسطین کے مسلم راہنماؤں کی تازہ تاریخی اختراعات (Inventions) میں سے ایک ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے براق کو باندھنے کا ذکر واقعۂ اسرا کی روایات میں موجود ہے (ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۳/۲-۲۴) لیکن اس جگہ کی تعیین کا نہ کوئی قرینہ ہے اور نہ مستند مسلم مورخین نے اس کی کوئی کوشش کی ہے [مقامات مقدسہ کی تاریخ کے اسرائیلی ماہر ڈاکٹر شموئیل برکووٹز کا

دعویٰ ہے کہ گیارہویں صدی تک مسلم اہل علم کے مابین اس حوالے سے کوئی اتفاق رائے نہیں پایا جاتا تھا کہ پیغمبر اسلام نے براق کو کسی جگہ باندھا تھا، بلکہ مختلف ممکنہ مقامات کے حق میں آرا موجود تھیں۔ بعد میں بعض علمااس نتیجے پر پہنچے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم احاطہ کی مشرقی دیوار کی طرف سے، جو کہ باب الرحمہ کے جنوب میں واقع ہے، ہیکل میں داخل ہوئے تھے۔بعض دیگر اہل علم کا خیال تھا کہ آپ نے جنوبی دیوار کے باہر براق کو باندھا تھا۔اس ضمن میں مغربی دیوار کا ذکر کوئی بھی صاحب علم نہیں کرتا۔گیارہویں صدی میں یروشلم کے مسلم باسیوں اور جغرافیہ دانوں نے ہیکل کی جنوبی دیوار کے باہر ایک مقام کو، جو دوہرے گیٹ یا باب ہلدہ کے نام سے معروف ہے، براق باندھنے کی جگہ کے طور پر متعین کیا۔سترھویں صدی میں بھی براق کو باندھنے کی جگہ جنوبی دیوار کے باہر جنوب مشرقی کونے کے پاس سمجھی جاتی تھی، جو مغربی دیوار کا جنوب مغربی کونہ بھی بنتا ہے۔اس کونے اور دعائیہ پلازا کے مابین ۱۰۰ میٹر کا فاصلہ ہے۔ڈاکٹر برکووٹز کا کہنا ہے کہ ۱۷ویں صدی سے ۲۰ صدی تک مسلم لٹریچر میں انھیں براق کوابندھنے کی جگہ سے متعلق کسی بحث کا کوئی تذکرہ نہیں ملا۔ان کا دعویٰ ہے کہ دیوار گریہ کو دیوار براق قرار دینے کا آغاز ۱۹۲۹ء کے ہنگاموں کے بعد ہوا جب یہودیوں نے اپنے ساتھ کرسیاں، میز، تورات کے طومار اور رسوم عبادت سے متعلق دوسری اشیالانا شروع کر دیں اور مسلمانوں نے اس کو پہلے سے چلی آنے والی صورت حال سے تجاوز قرار دیتے ہوئے اس کی مزاحمت کی۔اسی عرصے میں مغربی دیوار کے مشرقی کونے پر مسجد براق تعمیر کی گئی۔مسلم وقف کی ۱۹۱۴ء، ۱۹۶۵ء اور ۱۹۹۰ء میں شائع کردہ سرکاری گائیڈوں میں دیوار براق کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔

[(http://www.likud.nl/press.html)

خود عہد صحابہ میں اس ضمن میں اختلاف موجود تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے براق کو باندھا بھی یا نہیں۔سیدنا حذیفہ کی رائے یہ تھی کہ:

> لوگ کہتے ہیں کہ آپ نے اس جانور کو باندھ دیا۔کیوں؟ کیا وہ آپ کو چھوڑ کر بھاگ جاتا؟
> حالاں کہ اسے تو عالم الغیب والشہادہ نے آپ کے لیے مسخر کیا تھا۔

(ترمذی، رقم ۳۰۷۲)

بہت بعد میں جب مسجد اقصیٰ کے حوالے سے طرح طرح کے اوہام وتخیلات رواج پانا شروع ہوئے تو اس تناظر میں اس کے مختلف مقامات کی تعیین اور ان کے بارے میں تقدس کے تصورات پیدا کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ یہ سلسلہ تا حال جاری ہے اور دیوار گریہ کو 'دیوار براق' قرار دینے کی کوشش بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ بیسویں صدی سے قبل اس بنیاد پر اس دیوار کے تقدس کا کوئی تصور مسلمانوں کے ہاں نہیں پایا جاتا تھا کہ یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے براق کو باندھا تھا، بلکہ سولھویں صدی عیسوی کے عثمانی خلیفہ سلطان سلیم کے بارے میں ثابت ہے کہ بیت المقدس پر عثمانیوں کے قبضہ کے بعد جب وہ یہاں آئے تو 'دیوار گریہ' ملبے اور

کوڑے کرکٹ میں دبی ہوئی تھی اور اس کا کوئی نشان تک لوگوں کو معلوم نہ تھا۔ سلطان سلیم کو اتفاقاً اس کے وجود کا علم ہوا تو اس نے اس جگہ کو صاف کرا کے یہودیوں کو اس کی زیارت کی اجازت عطا کی (سید ابوالاعلیٰ مودودی، سانحہ مسجد اقصیٰ، ۶۔ Ernest L. Martin: The Strange Story of the False Wailing Wall, http://www.askelm.com/)۔

۱۹۳۰ء میں برطانوی شاہی کمیشن کے سامنے جب فریقین نے اپنا اپنا موقف پیش کیا تو دیوار براق کے حوالے سے یہودیوں نے یہ الزام عائد کیا کہ:

> ہیکل میں داخل ہونے کے لیے محمد نے کون سا راستہ اختیار کیا، اس کا تعین کبھی نہیں کیا جا سکا اور یہ صرف حالیہ زمانے کی بات ہے کہ مسلمانوں نے یہ مشہور کرنا شروع کر دیا ہے کہ پیغمبر یہاں سے گذرے تھے اور انھوں نے اپنے پروں والے خچر کو اس دیوار میں لوہے کے ایک حلقے کے ساتھ باندھ دیا تھا جو اب مسجد براق کا ایک حصہ ہے۔ نیز حالیہ سالوں تک مسلمان اس دیوار کو دیوار براق بھی نہیں کہتے تھے۔ مسلم اہل حل وعقد نے ۱۹۱۴ء میں حرم کی جو سرکاری گائیڈ شائع کی، اس میں اس دیوار کے کسی خاص تقدس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

اس کے جواب میں مسلم نمائندے کوئی دلیل دینے کے بجائے صرف یہ دعویٰ دہرا کر رہ گئے کہ:

> اس دیوار اور اس کے سامنے موجود گذرگاہ کے تقدس کی بنیاد اس حقیقت پر ہے کہ سفر اسرا کے موقع پر پیغمبر اسلام کا پروں والا خچر 'براق' یہاں آیا تھا اور اس کو حرم کی مغربی دیوار کے ساتھ باندھا گیا تھا۔

(http://domino.un.org/unispal.nsf)

آج ہمارے مابین اس بات کا تذکرہ تو عام ہے کہ یہود ایک مغضوب علیہ قوم ہیں اور ان کی ذلت و رسوائی ان پر خدا کی طرف سے مسلط کردہ ہے، لیکن ہم اس پر غور کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرتے کہ ان اللہ کا غضب اسی طرح کے کتمام حق، مذہبی ونسلی تعصب اور تکذیب آیات اللہ کے نتیجے میں نازل ہوا تھا جس کا مظاہرہ آج بعض معاملات، خاص طور سے یہود سے متعلق معاملات میں امت مسلمہ کر رہی ہے۔ جہاں تک اللہ کی رحمت اور اس کی ناراضی کے قانون کا تعلق ہے، قرآن مجید کی رو سے وہ امت مسلمہ کے لیے بھی وہی ہے جو بنی اسرائیل کے لیے تھا۔ ''ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا''۔ پھر کیا وجہ ہے کہ اس طرح کا غیر اخلاقی رویہ اختیار کرنے پر بنی اسرائیل پر تو اللہ تعالیٰ کی طرف ذلت ومسکنت مسلط کی جائے، لیکن امت مسلمہ کو بدستور عروج اور سرفرازی کے منصب پر فائز رکھا جائے؟

۸۔موجودہ حالات میں اس بحث کی ضرورت

زیر نظر باب میں ہم اس بحث کی عملی نوعیت و اہمیت سے متعلق اس سوال کا جائزہ لیں گے کہ موجودہ حالات میں، جب کہ عالم اسلام بالعموم اور عالم عرب بالخصوص، یہود ونصاریٰ کی سیاسی و معاشی کی چیرہ دستیوں کا شکار ہے اور فلسطینی قوم کی جدو جہد آزادی ایک بے حد نازک موڑ پر ہے، مسجد اقصیٰ کی تولیت کی بحث کو چھیڑنے کی ضرورت اور اس میں ایک ایسا نقطۂ نظر اختیار کرنے کا فائدہ کیا ہے جو، بظاہر نظر، امت مسلمہ کے مفادات کے صریح منافی ہے۔

اس سوال سے تعرض کرتے ہوئے پہلے تو اس غلط فہمی کا ازالہ ضروری معلوم ہوتا ہے جو بعض حضرات کے ذہن میں اس بحث کی افادیت کے حوالے سے پائی جاتی ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ احاطۂ ہیکل کی تولیت کی بحث ایک مردہ بحث ہے جس کا آج کے عملی حالات سے کوئی تعلق نہیں، لہٰذا اس پر زور قلم صرف کرنا ایک بے کار مشغلہ ہے (ماہنامہ الشریعہ، جنوری/فروری ۲۰۰۴، ص ۸۶)۔ ہمارے خیال میں یہ رائے معاصر عالمی مسائل اور حالات سے بالکل بے خبری کی دلیل ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ بحث پوری طرح سے ایک زندہ بحث ہے اور اسے اگر اس وقت دنیا کا سب سے بڑا مذہبی تنازع قرار دیا جائے تو اس میں کوئی مبالغہ نہیں ہوگا۔ یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ صدیوں کے سکوت کے بعد صہیونی تحریک کی بالواسطہ یا بلاواسطہ مساعی کے نتیجے میں یہودیوں کے ہاں ہیکل کی تعمیر کا سوال پوری شدت کے ساتھ کھڑا ہو گیا ہے۔ اس سے قبل اس کی حیثیت ایک نظری اعتقاد کی تھی، لیکن قیام اسرائیل اور بیت المقدس پر اسرائیلی قبضے کے بعد اس نے ایک عملی مسئلے کا روپ دھار لیا ہے اور یہودی مذہبی حلقوں میں ہیکل کے محل وقوع کی تعیین، اس کی تعمیر کے نقشے، مذہبی وفقہی شرائط اور ممکنہ حکمت عملی پر زور شور سے بحثیں جاری ہیں (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: سید سلمان حسینی ندوی، ''ہزارۂ سوم کی قیامت صغریٰ، ص ۴۴ تا ۷۷)۔ یہود کے مذہبی حلقوں میں ہیکل کی تعمیر نو پر اصولی اختلاف تو نہ پہلے تھا اور نہ آج ہے، البتہ بعض مذہبی شرائط اور معروضی حالات کے تناظر میں یہ حلقے باہم مختلف الرائے ہیں:

۱۔ قدامت پسند یہودی حلقوں کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ تیسرے ہیکل کی تعمیر صرف مسیح کے ہاتھوں ہوگی، اس سے قبل صرف دعا اور انتظار کیا جا سکتا ہے۔ نیز چونکہ سرخ بچھڑے کی غیر موجودگی میں اس وقت یہودی قوم رسمی طور پر ناپاکی کی حالت میں ہے، اس لیے ہیکل کے اصل مقام پر ان کا داخلہ ممنوع ہے۔ اور چونکہ ہیکل کے اصل مقام کی متعین نشان دہی سر دست نہیں کی جا سکتی، اس لیے احتیاطاً پورے احاطۂ ہیکل میں کسی بھی یہودی کا داخلہ جائز نہیں۔

۲۔ اس کے برعکس بعض انتہا پسند حلقوں کی رائے یہ ہے کہ ہیکل کی تعمیر فوری طور پر روبہ عمل لائی جانی چاہیے، ورنہ کم از کم احاطۂ ہیکل کو یہودیوں کے تصرف میں ضرور دے دیا جانا چاہیے۔

۳۔ یہودیوں کے مذہبی طبقات کا ایک بڑا حصہ اس بات کا قائل ہے کہ ہیکل کی فوری تعمیر کی شرائط پوری نہیں ہوتیں، لیکن اس وقت تک یہودیوں کو اس میں دعا اور عبادت کرنے کی اجازت ہونی چاہیے۔ اسرائیل کی ۵۰ فی صد سے زائد رائے عامہ اس نقطۂ نظر کے حق میں ہے اور اسرائیلی عدالتیں متعدد مواقع پر یہودی عبادت گذاروں کو احاطۂ ہیکل میں داخل ہونے اور وہاں دعا کرنے کا حق دے چکی ہیں (Yoel Cohen, "The Political Role of the Israeli Chief Rabbinate in the Temple Mount Question", Jewish Political Studies Review, Vol. 11:1-2, Spring 1999 (www.jcpa.org))۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ احاطہ ہیکل کے ساتھ یہودی قوم کا مذہبی تعلق پوری شدت کے ساتھ قائم ہے۔ تیسرے ہیکل کی تعمیر کی مخالفت کا اظہار اگر ہوتا ہے تو یہودیوں کے مذہب بیزار طبقات اور سیکولر پریس کی جانب سے ہوتا ہے جن کی رائے میں یہ اقدام نہ صرف سنگین سیاسی نتائج کا حامل ہوگا، جس سے عرب دنیا اور اسرائیل کے مابین اختلافات کی خلیج مزید بڑھنے کا حقیقی خطرہ موجود ہے، بلکہ وہ قربانی کی مختلف رسوم کو زمانہ قدیم کی یادگار قرار دیتے ہوئے جدید دور میں انھیں رجعت پسندی اور "Primitivism" کا مظہر قرار دیتے ہیں۔ جہاں تک مذہبی لوگوں کا تعلق ہے تو تیسرے ہیکل کی تعمیر ان کے اعتقاد کا جز و لاینفک ہے۔ ان میں باہمی اختلاف یہ نہیں کہ ہیکل تعمیر ہوگا یا نہیں، بلکہ یہ ہے کہ کیا فی الفور ہیکل کی تعمیر کے لیے مذہبی شرائط پائی جاتی ہیں یا نہیں اور کیا معروضی سیاسی حالات اس کے لیے سازگار ہیں یا نہیں؟ ظاہر ہے کہ اس سے اصل مسئلہ حل نہیں ہوتا اور نزاع بدستور باقی رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ باوجودیکہ اسرائیلی حکومتیں عالم اسلام کے دباؤ کی وجہ سے داخلی طور پر اس مطالبے کی حوصلہ شکنی کرتی رہی ہیں کہ احاطۂ ہیکل کو یہودیوں کے تصرف میں دے دیا جائے، لیکن اسرائیلی رائے عامہ اور مذہبی حلقوں کے دباؤ پر ۲۰۰۰ء میں کیمپ ڈیوڈ مذاکرات میں جب بیت المقدس اور اس کے مقامات مقدسہ کی حتمی پوزیشن (Final Status) کا سوال زیر بحث آیا تو اسرائیلی وفد کی جانب سے یہ مطالبہ پورے اصرار کے ساتھ سامنے آیا کہ احاطۂ ہیکل کا زیر زمین حصہ یہودیوں کے زیر تصرف دے دیا جائے اور اس کے ایک کونے میں یہودیوں کے لیے ایک عبادت گاہ قائم کرنے کی اجازت دی جائے۔

(http://www.la.utexas.edu/)

ابھی کچھ عرصہ قبل اسرائیلی وزیر اعظم ایریل شیرون نے ہیکل کی تعمیر جو اعلان کیا، اس کا محرک بھی اسرائیلی رائے عامہ کے اسی عنصر کی سیاسی حمایت کا حصول تھا۔

اس وضاحت کے بعد اب ہم اصل سوال کا جائزہ لیں گے، یعنی یہ کہ اس بحث کو ان نازک حالات میں چھیڑنے کی آخر ضرورت کیا ہے؟ ہماری معروضات اس ضمن میں حسب ذیل ہیں:

۱۔ ہمارے نزدیک اس معاملے میں سب سے نازک سوال امت مسلمہ کی اخلاقی پوزیشن کا ہے۔ باب

چہارم میں ہم امت مسلمہ کے حالیہ نقطۂ نظر کے اخلاقی مضمرات کو واضح کرتے ہوئے یہ گذارش کر چکے ہیں کہ امت مسلمہ کے سیاسی اور معاشرتی وجود کی با مقصد بقا کے لیے سب سے پہلے اس کے اخلاقی وجود کا تحفظ ضروری ہے۔ اگر امت کسی معاملے میں اجتماعی طور پر ایک غیر اخلاقی رویہ اختیار کیے ہوئے ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ایک نہایت سنگین صورت حال ہے جس کی اصلاح کی کوشش باقی تمام کوششوں سے بڑھ کر ہونی چاہیے۔ کسی قوم کو داخلی احتساب پر آمادہ کرنا ویسے بھی کوئی آسان کام نہیں، لیکن اس کے ساتھ جب اجتماعی نفسیات میں یہ غرہ بھی ہو کہ ہم تو خدا کی آخری شریعت کے حامل اور افضل الرسل کی امت ہیں، جب کہ ہمارا مخالف گروہ ایک مغضوب وملعون گروہ ہے تو عدل و انصاف اور غیر جانب داری کی دعوت، فی الواقع، کوئی آسان ہضم ہونے والی چیز نہیں رہ جاتی۔ اس کا اندازہ، زیر بحث مسئلے میں، اس بات سے کیا جا سکتا ہے کہ امت مسلمہ کے مختلف علمی حلقوں میں سے کسی بھی جانب سے عالم عرب کے اس موقف کی تردید آج تک سامنے نہیں آئی، جس کی رو سے مسلمانوں کے زیر تصرف 'الحرم الشریف' کا نام سیدنا سلیمان علیہ السلام کے تعمیر کردہ 'ہیکل' سے، جس کا ذکر قرآن مجید نے 'المسجد الاقصیٰ' کے نام سے کیا ہے، کوئی تعلق نہیں اور 'مزعومہ ہیکل' ماضی میں کبھی بھی اس احاطے کے اندر کسی جگہ واقع نہیں تھا۔ یہ دعویٰ تاریخی و مذہبی مسلمات کی کھلم کھلا تکذیب پر مبنی ہے اور اگر امت مسلمہ کے 'مفادات' کے پیش نظر اس سے بھی 'غض بصر' کیا جا سکتا ہے تو پھر ہمیں نہیں معلوم کہ اس کے بعد 'اخلاقی حس' کا کون سا درجہ باقی رہ جاتا ہے جسے اپیل کرنے کی کوشش کی جائے۔

۲۔ مسجد اقصیٰ کی تولیت کا معاملہ محض ایک مذہبی اور اخلاقی معاملہ نہیں، اس کا مسئلہ فلسطین کے سیاسی پہلو کے ساتھ بھی نہایت گہرا عملی تعلق ہے۔ قیام اسرائیل ان بے شمار جغرافیائی اور سیاسی تبدیلیوں میں سے ایک ہے جو عالم اسلام کے طول وعرض میں یورپی طاقتوں کے غلبہ واستیلا کے نتیجے میں ظہور پذیر ہوئیں۔ یہ تبدیلیاں معمولی نوعیت کی نہیں تھیں۔ انھوں نے عالم اسلام کے پورے سیاسی نقشے کو تلپٹ کر کے رکھ دیا۔ اس غلبے کے نتیجے میں عالم اسلام، جس کا بیشتر حصہ وقت کی دو عظیم سلطنتوں یعنی خلافت عثمانیہ اور مغلیہ سلطنت کے زیر سایہ سیاسی لحاظ سے متحد تھا، ٹکڑے ٹکڑے ہو گیا۔ ان میں سلطنت مغلیہ کے بیشتر رقبے پر اس وقت ایک بہت بڑی غیر مسلم ریاست قائم ہے، جب کہ سلطنت عثمانیہ کے زیادہ تر یورپی مقبوضات ''عالم اسلام'' سے نکل کر غیر مسلم دنیا کا حصہ بن چکے ہیں۔ وسطی ایشیا کا مسلم اکثریت پر مشتمل خطہ عرصۂ دراز تک ایک غیر مسلم سپر پاور کا حصہ بنا رہا۔ خود باقی ماندہ عالم اسلام میں لسانی، نسلی، مذہبی، سماجی اور معاشی بنیادوں پر کثیر الجہات تبدیلیوں کا جو غیر مختتم سلسلہ شروع ہوا، وہ اس پر مستزاد ہے۔ اس سے کئی صدیاں قبل یورپ کی انھی طاقتوں کے ہاتھوں اندلس کی

عظیم الشان مسلم سلطنت کی تباہی کا زخم ہم سہہ چکے ہیں۔

سیاسی ومعاشی مغلوبیت کا یہ مظہر دراصل قاضی تقدیر کی مقرر کردہ وہ سزا ہے جو جرم ضعیفی کی مرتکب ہر قوم کو، بلا استثنا، اس دنیا میں مل کر رہتی ہے۔ یہ سزا جب نافذ ہوتی ہے تو کسی قوم کے لیے عظمت رفتہ کے خوابوں میں جینا ممکن نہیں رہتا۔ کوئی قوم اگر اس کے بعد ماضی میں جینا چاہتی ہے تو وہ اپنی سزا کی مدت میں محض اضافہ ہی کرتی ہے۔ اس کے بعد فیصلوں اور حکمت عملی کی درست بنیاد کی حیثیت معروضی حقائق کو حاصل ہوجاتی ہے نہ کہ خواہشات، امنگوں اور ماضی کے تاریخی حقائق کو۔ چنانچہ سیاست اور جغرافیہ میں رونما ہونے والی مذکورہ تمام تبدیلیوں کو، جو ظاہر ہے کہ یورپی طاقتوں کی جانب سے قانونی اور اخلاقی قدروں کی پامالی ہی کے نتیجے میں رونما ہوئی تھیں، عالم اسلام نے 'معروضی حقائق' کی منطق کی رو سے قبول کرلیا اور آج وہ کسی قسم کے موثر بہ ماضی مطالبات اور قانونی ونظری سوالات اٹھائے بغیر وضع موجود (Status-quo) ہی کے تناظر میں ان سب طاقتوں کے ساتھ معاملہ کر رہا ہے۔

فلسطین کا معاملہ بھی معروضی حالات کے اس جبر سے مستثنیٰ نہیں، اور صہیونیت سے قطع نظر کر لیجیے تو عرب ممالک اسی خطے میں زمینی حقائق کے ادراک کا عملی ثبوت بھی دے چکے ہیں، چنانچہ دوسری جنگ عظیم میں عربوں نے ترکوں کے اقتدار سے نجات حاصل کرنے کے لیے اس شرط پر برطانوی حکومت کا ساتھ دیا تھا کہ جنگ کے اختتام پر ترکی کے تمام عرب مقبوضات کو ایک یا ایک سے زائد آزاد اور خود مختار عرب مملکتوں کی حیثیت دے دی جائے گی۔ تاہم برطانوی حکومت نے فرانس کے ساتھ اپنے ایک خفیہ معاہدہ (Sykes- picot Agreement) کے تحت، جس سے عربوں کو قصداً بے خبر رکھا گیا تھا (مفتی عبدالقیوم قادری، تاریخ نجد وحجاز، ص ۳۵۹، ۳۶۰ بحوالہ 'دی سیکرٹ لارنس آف عربیہ'، از فلپ نائٹلی/کولن سمپسن)، جنگ کے اختتام پر فلسطین کا کنٹرول خود سنبھال لیا، اور ۱۹۲۰ء میں لیگ آف نیشنز نے فلسطین کو باقاعدہ برطانوی انتداب کے سپرد کر دیا۔ برطانوی حکومت کی اس دوغلی پالیسی کے باوجود اس کے بعد ۱۹۴۸ء تک برطانوی انتداب ہی کو قانونی اتھارٹی تسلیم کرتے ہوئے خطے کے تمام عرب ملک اس کے ساتھ معاملات کرتے رہے۔ سلطنت برطانیہ کے ساتھ کیے جانے والے قانونی وسیاسی معاہدوں کی پاس داری کا حال یہ تھا کہ ۱۹۳۸ء میں جب حکومت برطانیہ کی طرف سے ایک خفیہ رپورٹ کی بنیاد پر، جس میں بتایا گیا تھا کہ سعودی حکومت فلسطین کے انقلاب پسندوں کے ساتھ مالی تعاون کرنے کے علاوہ یورپ سے اسلحہ خرید کر انھیں مہیا کر رہی ہے، سعودی حکمران شاہ عبدالعزیز سے جواب طلبی کی گئی تو انھوں نے اس کا جواب دیتے ہوئے لکھا:

> ہمارے مابین ایک سچی دوستی اور مشترک مفادات کے حوالے سے کئی معاہدات موجود ہیں۔ ہمیں اس کا پورا یقین ہے کہ عربوں کے موجودہ اور مستقبل کے مفادات کو محفوظ بنانے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ وہ ہمیشہ کے لیے برطانیہ کے ساتھ دوستی اختیار کرلیں۔ اگر اہل فلسطین میری بات مانتے تو

> برطانیہ سے اپنے مطالبات تسلیم کرانے کے لیے پرامن ذرائع کو ہی واحد حکمت عملی کے طور پر اختیار کرتے۔ حکومت برطانیہ کے علم میں اس بات کا آنا ضروری ہے کہ فلسطینی انقلاب کے لیے ہماری مدد کے حصول کی بہت سی کوششیں کی گئیں، لیکن یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم کوئی ایسا اقدام کریں جس سے ہمارے اور برطانیہ کے مابین معاہدوں کی خلاف ورزی ہوتی ہو۔ (جبران شامیہ: ''آل سعود، ماضیہم و مستقبلہم، ص۲۱۲)

جہاں تک معروضی حقائق کا تعلق ہے تو وہ صہیونی ریاست کے معاملے میں دنیا کے کسی بھی دوسرے سیاسی معاملے سے بڑھ کر واضح اور نمایاں ہیں۔ عربوں کے مقابلے میں یہودیوں کی ذہنی، تعلیمی، معاشی، سیاسی اور تدبیری فوقیت مسلم اور اپنے مشن کے ساتھ ان کی جذباتی وابستگی اور اس کے حصول کے لیے جانی و مالی قربانی کا جذبہ عدیم المثال ہے۔ اس کے ساتھ انھیں برطانیہ، روس اور امریکہ جیسی عالمی طاقتوں کی پشت پناہی بھی آغاز ہی سے واضح طور پر حاصل رہی ہے۔ یورپ میں صدیوں تک یہودی جس مذہبی اور معاشرتی ایذا رسانی (Persecution) کا نشانہ بنے رہے، اس کی بنا پر ہمدردی کی ایک عمومی فضا مغربی دنیا میں ان کے لیے پائی جاتی ہے اور اپنی غیر معمولی تدبیری کوششوں سے انھوں نے عالمی آئینی اداروں سے بھی ریاست اسرائیل کو فی نفسہ ایک جائز اور قانونی ریاست تسلیم کرا رکھا ہے۔ ریاست اسرائیل دنیا کے نقشے پر ان گوناگوں عوامل کے نتیجے میں، عربوں کی تمام تر مزاحمت کے باوجود، ظہور پذیر ہوئی اور جب تک ان عوامل میں کوئی تبدیلی نہیں آتی، اس کا وجود باقی رہے گا۔ ان حالات میں صہیونی ریاست کے عملاً قائم ہو جانے کے بعد اسی حکمت عملی کو اپنائے بغیر کوئی چارہ نہیں تھا جسے عالم اسلام کے طول وعرض بلکہ خود فلسطین میں حالات کے جبر کے تحت اختیار کیا گیا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ معروضیت اور عملیت پسندی کا یہ رویہ قیام اسرائیل کے حوالے سے یکسر غائب ہے۔ عرب ممالک اور عوام ایک عرصے تک تو طاقت کے توازن میں فرق کو ہی سمجھنے میں ناکام رہے، چنانچہ قیام اسرائیل کے بعد مسلسل ربع صدی تک اسرائیل کے ساتھ عسکری مخاصمت کے راستے پر چل کر ہر جنگ میں پہلے سے زیادہ رقبے سے ہاتھ دھونے اور لاکھوں فلسطینیوں کو گھر سے بے گھر کرانے کی پالیسی اختیار کی گئی۔ پھر جب نصف صدی کے تجربات اردگرد کے عرب ملکوں اور فلسطین کی سیاسی قیادت کو زمینی حقائق سے کچھ آشنا کر دینے میں کامیاب ہوئے تو جہادی تنظیمیں اپنے خودکش حملوں کے ساتھ یہ بتانے کے لیے آن موجود ہوئیں کہ انھیں منزل نہیں، صرف سفر سے غرض ہے۔ اس حکمت عملی کے نتیجے میں فلسطینی قوم اپنے کسی ہدف کو پانے میں تو کامیاب نہیں ہو سکی، البتہ اس کے مسائل و مشکلات میں ہر گذرنے والے مرحلے کے ساتھ اضافہ ہوتا جا رہا ہے۔

اب اگر اسرائیل کے حوالے سے عرب دنیا کی اس جذباتی اور غیر حقیقت پسندانہ حکمت عملی کے نفسیاتی اسباب تلاش کیجیے تو 'مسجد اقصیٰ' کا معاملہ ان میں سرفہرست ہوگا۔ یہ حکمت عملی جس نفسیاتی فضا میں اختیار کی گئی،

اس کی تشکیل میں اس تصور کا کردار غیر معمولی ہے کہ مسجد اقصیٰ صرف اور صرف مسلمانوں کی مقدس عبادت گاہ ہے اور اس خطے میں یہودیوں کے سیاسی اقتدار کو تسلیم کر لینے کے بعد اس عبادت گاہ سے ان کو دور رکھنا ممکن نہیں رہے گا۔ اسرائیل کو تسلیم کرنے کی حرمت کے فتوے کی بنیاد بھی اصلاً اسی مسئلے پر ہے۔ یہی مسئلہ عرب اور مسلم دنیا میں اس مذہبی جذباتیت کے فروغ کا سبب ہے جس کی بنیاد پر صدام اور ناصر جیسے قوم پرست اور سیکولر ڈکٹیٹروں کو صلاح الدین ایوبی جیسے عالی مرتبت جرنیل کے ساتھ تشبیہ دینا گوارا کیا گیا۔ امت مسلمہ کی یہی وہ 'دکھتی رگ' ہے جس کو چھیڑ کر ایریل شیرون جیسے امن دشمن یہودی اپنے سیاسی مفادات کی خاطر فلسطینی اتھارٹی اور اسرائیل کے مابین جاری امن مذاکرات کے سارے عمل کو برباد کرنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ اور آج بھی اس خطے میں پائیدار امن کے قیام میں جو مسائل بنیادی رکاوٹ کی حیثیت رکھتے ہیں، ان میں یروشلم اور اس کے مقدسہ کی تولیت کا مسئلہ سرفہرست ہے۔ معروضی حالات کا ادراک کرنے کی صلاحیت پر یہ جذباتی مسئلہ کس درجے میں اثر انداز ہوا ہے، اس کا اندازہ کرنا ہو تو مولانا مودودی کا تجزیہ کردہ یہ 'سیدھا اور صاف کرنا حل' ملاحظہ فرمایئے:

> یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ اصل مسئلہ محض مسجد اقصیٰ کی حفاظت کا نہیں ہے۔ مسجد اقصیٰ محفوظ نہیں ہو سکتی جب تک بیت المقدس یہودیوں کے قبضے میں ہے۔ اور خود بیت المقدس بھی محفوظ نہیں ہو سکتا جب تک فلسطین پر یہودی قابض ہیں۔ اصل مسئلہ فلسطین کو یہودیوں کے غاصبانہ تسلط سے آزاد کرانے کا ہے۔ اور اس کا سیدھا اور صاف حل یہ ہے کہ اعلان بالفر سے پہلے جو یہودی فلسطین میں آباد تھے، صرف وہی وہاں رہنے کا حق رکھتے ہیں، باقی جتنے یہودی ۱۹۱۷ء کے بعد سے اب تک وہاں باہر سے آئے اور لائے گئے ہیں، انھیں واپس جانا چاہیے۔ (سانحہ مسجد اقصیٰ: ۹۱، ۲۰)

اسرائیل کے حوالے سے اس خاص امتیازی رویے کا جواز ثابت کرنے کے لیے پیش کی جانے والی دوسری توجیہات (Justifications)، مثلاً صہیونی حکما کے نام نہاد پروٹوکولز یا عظیم تر اسرائیل کا منصوبہ، زیادہ تر زیب داستاں کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اور بالفرض ان چیزوں کی کوئی واقعی حقیقت ہو بھی تو وہ اسرائیل کے ساتھ سیاسی سطح پر معاملہ کرنے میں مانع نہیں، کیوں کہ اسرائیل اس مفروضہ ریاست کے قیام کے لیے اندھا دھند پیش قدمی کرنے کی پوزیشن میں بہرحال نہیں ہے، چونکہ وہ اس مفروضۂ عظیم تر ریاست کے بعض علاقوں پر قابض ہونے کے بعد عالمی سیاسی دباؤ اور عملی مصلحتوں کے پیش نظر صحرائے سینا مصر کو اور بعض مقبوضہ علاقے لبنان کو واپس کر چکا ہے، گولان کی پہاڑیاں بعض تحفظات کے ساتھ شام کو واپس کرنے کے لیے تیار ہے اور مغربی کنارے اور غزہ کی پٹی میں آزاد فلسطینی ریاست کے قیام پر نہ صرف اصولی آمادگی ظاہر کر چکا ہے بلکہ غزہ سے اسرائیلی فوجوں کا انخلا مکمل ہونے کے بعد مغربی کنارے کے بعض حصوں سے یہودی آبادیوں (Settlements) کو ختم کرنے کی طرف پیش رفت کر رہا ہے۔ خود عرب دنیا اسرائیل کے مبینہ توسیع پسندانہ

عزائم کے باوجود عملاً اسرائیل کے ساتھ پر امن تعلقات کے قیام کی ضرورت کا احساس کرچکی ہے۔ مصر اور اردن کب سے اس کے وجود کو جائز تسلیم کر چکے ہیں۔ سعودی عرب، لبنان اور شام ہم سایہ عرب ملکوں کے مقبوضہ علاقوں کی واپسی اور فلسطینیوں کی آزاد ریاست کے قیام کی شرط پر اسرائیل کو تسلیم کرنے کا عندیہ ظاہر کر چکے ہیں [سعودی وزیر خارجہ سعود الفیصل نے سعودی عرب کے مجوزہ امن منصوبے کی معنویت کو واضح کرتے ہوئے کہا ہے کہ ''نئی اور اہم بات یہ ہے کہ اب اسرائیل دفعۃً واحدۃ (in one shot) پورے عالم عرب کے ساتھ پر امن تعلقات قائم کرسکتا ہے۔'' ان سے پوچھا گیا کہ کیا عالم عرب اسرائیل کو تسلیم کرنے کے لیے فی الواقع تیار ہے تو انھوں نے کہا: ''اگر وہ جنگ کا راستہ چھوڑ دیتے ہیں تو ہم بالکل تیار ہیں۔ ایسا کیوں نہیں ہوسکتا؟ یہودیوں سے ہماری کیا دشمنی ہے؟ وہ بھی ہماری دنیا کا ایک حصہ ہیں۔'' پوچھا گیا کہ یہ تصور کرنا کچھ مشکل سا نہیں ہے کہ ریاض میں اسرائیلی سفارت خانہ قائم ہو؟ تو انھوں نے کہا: ''اگر سعودی عرب میں اسرائیلی اور اسرائیل میں سعودی سفارت خانہ قائم ہوتو دو ملکوں کے مابین تعلقات کی صورت میں یہ تو ہوتا ہی ہے۔'' (Weekly Time, April 8, 2002, p.32)]۔ فلسطین کی سیاسی لیڈرشپ عسکریت کا راستہ ترک کر کے گذشتہ ایک دہائی سے اسرائیلی حکومتوں کے ساتھ مذاکرات اور معاہدوں کا ڈول ڈالے ہوئے ہے۔ اور تو اور، حماس کے ذمہ دار راہنما متعدد مواقع پر یہ اعلان کر چکے ہیں کہ اسرائیل اگر مغربی کنارے اور غزہ کی پٹی میں فلسطینیوں کی آزاد ریاست کو تسلیم کر لے تو حماس قیام امن کے عمل میں تعاون کرے گی۔ روزنامہ جنگ لاہور میں ۲۷ جنوری ۲۰۰۴ کو شائع ہونے والی خبر کے مطابق:

> حماس کے سرکردہ رہنما عبدالعزیز رانتیسی نے اپنی خفیہ کمین گاہ سے ٹیلی فونک انٹرویو میں کہا کہ اگر اسرائیل ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ کے بعد قبضے میں لیے گئے فلسطینی علاقے خالی کردے تو حماس دس سالہ جنگ بندی پر تیار ہے۔ تنظیم نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ چونکہ موجودہ صورت حال میں ہم اپنی سرزمین کے پورے علاقے کو آزاد نہیں کرا سکتے، لہٰذا فی الحال ہم مغربی کنارے، جس میں یروشلم اور غزہ کی پٹی بھی شامل ہو، پر مشتمل فلسطینی ریاست قبول کرلیں گے اور اسرائیل کے مقبوضہ فلسطینی علاقوں سے انخلا اور فلسطینی ریاست کے قیام کی صورت میں فائر بندی قبول کرلیں گے۔
> حماس کے رہنما نے بتایا کہ اس پیشکش کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ حماس اسرائیل کے وجود کو تسلیم کر لے گی یا اس سے اسرائیل فلسطینی جھگڑا ختم ہو جائے گا۔

گویا 'بعد از خرابی بسیار' تمام متعلقہ فریق ان زمینی حقائق کو تسلیم کرنے اور ان کی بنیاد پر اسرائیل کے ساتھ معاملہ کرنے پر آمادہ ہو چکے ہیں جن کے واقعی ادارک سے، دیگر بہت سے عوامل کے ساتھ ساتھ، احاطۂ ہیکل کے بارے میں یہ تصور بھی نفسیاتی طور پر مانع ہے کہ یہودی اس پر کسی قسم کا کوئی حق نہیں رکھتے۔ اب اگر یہ تصور کوئی شرعی اور دینی بنیاد نہیں رکھتا تو کیا یہ ضروری نہیں ہو جاتا کہ معاملہ کی اصل حقیقت لوگوں کے سامنے لائی

جائے اوران بے بنیاد تصورات کی اصلاح کی کوشش کی جائے جو معروضی حقائق کو تسلیم کرنے اور کوئی نتیجہ رخی (Result-oriented) حکمت عملی اختیار کرنے کے حوالے سے امت مسلمہ، بالخصوص عالم عرب کو یکسو نہیں ہونے دے رہے؟

۳۔ اس مسئلے کا ایک تیسرا پہلو بھی ہے جو ہمارے لیے اس بحث کو ان نازک حالات میں چھیڑنے کا محرک بنا ہے۔ امت مسلمہ کی منصبی ذمہ داری، جیسا کہ اس بحث کے آغاز میں تفصیل سے بیان ہوا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت میں اقوام عالم تک دین ابراہیمی کا ابلاغ ہے۔ جہاں تک جزیرۂ عرب اور اس کے گرد ونواح کے علاقوں کا تعلق ہے، یہ ذمہ داری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ نے 'اتمام حجت' کے درجے میں انجام دی۔ اس اتمام حجت میں دو عوامل تو تکوینی لحاظ سے عالم اسباب میں، معاون بنے: ایک یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جزیرۂ عرب کے جن اہل کتاب کو اپنی دعوت کا مخاطب بنایا، وہ سرزمین عرب کے اندر مقیم ہونے کی وجہ سے اپنے مذہبی صحائف کی پیش گوئیوں اور سینہ بہ سینہ چلی آنے والی روایات سے پوری طرح واقف اور ان کی بنیاد پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے منتظر تھے۔ دوسرے یہ کہ انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد رسالت اور اس کے مختلف مراحل کا بتمام وکمال اپنی آنکھوں سے دیکھنے کا موقع ملا اور غلبۂ اسلام کا جو وعدہ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر سے کیا تھا، اس کی تکمیل خود ان کے سامنے ہوئی۔ ان تکوینی عوامل کے علاوہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی راہنمائی میں تدبیری لحاظ سے بھی ایسی حکمت عملی اختیار فرمائی کہ اہل کتاب میں مسلمانوں کے ساتھ قرب واشتراک کا احساس پیدا ہوا اور انبیائے بنی اسرائیل اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت کے مابین اتحاد اور یگانگت کے پہلو اجاگر ہو جائیں۔ چنانچہ:

☆ آپ نے اپنی دعوت کے لیے مشترک اساس ملت ابراہیمی کو قرار دیا اور اہل کتاب کے سامنے یہ بات مختلف پہلوؤں سے نمایاں کی کہ آپ کسی نئے دین کے داعی نہیں، بلکہ دین ابراہیمی کی انھی تعلیمات کے احیا کے لیے تشریف لائے ہیں جو اہل کتاب اور اہل اسلام کے لیے مشترک طور پر ماخذ ومصدر کی حیثیت رکھتی ہیں (آل عمران ۳:۶۴۔ العنکبوت ۲۹:۴۶)۔

☆ مسلمانوں کو یہ تعلیم دی گئی کہ وہ اہل کتاب کو اپنی دعوت کا مخاطب بنانے میں حکمت اور موعظہ حسنہ سے کام لیں اور اگر کہیں بحث ومباحثہ کی ضرورت پیش آ جائے تو تہذیب اور شائستگی کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑیں (النحل، ۱۲۵۔ العنکبوت، ۴۶)۔

☆ اسی ضمن میں انھیں یہ ہدایت بھی دی گئی کہ وہ اہل کتاب کی علمی ومذہبی خیانتوں سے محض ضرورت کی حد تک تعرض کریں اور اس کی مجادلہ ومباحثہ کا مستقل موضوع بنا کر ایک نفسیاتی وذہنی بعد پیدا کرنے

کے بجائے ان کی اس قسم کی باتوں سے درگذر اور اعراض سے کام لیں (المائدہ،۱۳)۔

☆ مسلمانوں کو اس بات کی تلقین کی گئی کہ وہ اہل کتاب اور مشرکین کی طرف سے پراپیگنڈا، بے ہودہ اعتراضات، گستاخی و بے ادبی اور زبانی اذیت کی دیگر ناگوار صورتوں کو حتی الامکان صبر اور تقویٰ کے ساتھ برداشت کریں (البقرہ،۱۰۴۔ آل عمران، ۱۸۶)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی دعوتی حکمت عملی کے تحت یہود کے ناقابل برداشت حد تک گستاخانہ رویے پر بھی عام طور پر صبر واعراض اور عفوو درگذر ہی سے کام لیا (بخاری، رقم ۲۶۱۷، ۶۹۲۶۔ ترمذی، رقم ۱۲۱۳)۔

اس کے ساتھ ساتھ آپ نے مذہبی، سیاسی اور معاشرتی حوالوں سے اہل کتاب کے ساتھ موافقت وموانست اور دعوت و مکالمہ پر مبنی ایک نہایت پرامن، مثبت اور موافقانہ فضا قائم کی، جس کی ایک جھلک ذیل کے چند واقعات میں دیکھی جاسکتی ہے:

☆ مکی عہد نبوت میں جب روم کے مسیحیوں اور فارس کے مجوسیوں کے مابین جنگ میں رومیوں کو شکست ہوئی تو مسلمان بہت غمگین ہوئے۔ رومیوں کے ساتھ اس ہمدردی کو قرآن مجید نے بنظر استحسان دیکھا اور مسلمانوں کی تسلی کے لیے یہ وعدہ فرمایا کہ عنقریب رومیوں کو ایرانیوں پر غلبہ حاصل ہوگا اور اس دن مسلمانوں کو خوشی حاصل ہوگی (الروم:۱۔۵)۔

☆ ہجرت کے بعد ایک مخصوص عرصے تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہود کی تالیف قلب کے لیے ان کے قبلہ یعنی بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز ادا کرتے رہے (البقرہ:۱۴۳)۔

☆ فرعون کی غلامی سے بنی اسرائیل کے نجات پانے کی خوشی میں مدینہ منورہ کے یہود محرم کی دس تاریخ کو روزہ رکھا کرتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی موافقت میں عاشورہ کا روزہ رکھنا شروع کر دیا اور مسلمانوں کو بھی اس کا حکم دیا (بخاری، رقم ۲۰۰۴)۔

☆ ایک انصاری نے یہ جملہ زبان سے ادا کرنے پر ایک یہودی کو تھپڑ مار دیا کہ: 'والذی اصطفی موسی علی البشر' (اس اللہ کی قسم جس نے موسیٰ علیہ السلام کو تمام انسانوں پر فضیلت عطا کی ہے) اور کہا کہ تم موسیٰ علیہ السلام کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی افضل قرار دیتے ہو؟ یہودی شکایت لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا۔ آپ اس کی شکایت سن کر انصاری سے شدید ناراض ہوئے اور یہود کے مذہبی جذبات کی رعایت سے صحابہ کو اس بات سے منع فرمادیا کہ وہ ان کے سامنے انبیا میں سے بعض کو بعض سے افضل قرار دیں (بخاری، رقم ۳۴۰۸)۔

☆ ۹ ہجری میں نجران کے عیسائیوں کا ایک وفد مدینہ منورہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نے انھیں مسجد نبوی میں ٹھہرایا۔ جب عصر کی نماز کا وقت آیا اور انھوں نے نماز پڑھنی چاہی تو صحابہ نے ان کو روک دیا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ انھیں نماز پڑھنے دو۔ چنانچہ

انھوں نے مسجد نبوی ہی میں مشرق کی سمت میں اپنے قبلے کی طرف رخ کر کے نماز ادا کی (ابن ہشام، السیرۃ النبویۃ، ۴/ ۱۰۸)۔

☆ ایک شخص کا جنازہ گذرا تو آپ اس کے احترام میں کھڑے ہوگئے۔ کہا گیا کہ یہ تو ایک یہودی کا جنازہ ہے، تو فرمایا: کیا وہ انسان نہیں ہے؟ (بخاری، رقم ۱۳۱۲)

☆ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ نے ان کے ساتھ معاشرتی اور قانونی معاملات میں ہر موقع پر عدل وانصاف کا رویہ اختیار فرمایا جس کی شہادت ایک موقع پر خود یہود نے یوں دی کہ 'ھذا الحق و به تقوم السماء و الارض' یہی وہ حق اور انصاف ہے جس کے سہارے زمین اور آسمان قائم ہیں (ابوداؤد، رقم ۳۴۱۰)۔

☆ جن معاملات میں آپ کو کوئی واضح ہدایت نہیں ملی ہوتی تھی، ان میں آپ اہل کتاب کے قوانین اور طریقوں کے مطابق فیصلہ فرمایا کرتے تھے (مسلم، رقم ۴۴۴۰۔ طحاوی، شرح معانی الآثار، ۱/ ۳۱۵)۔

☆ لباس اور وضع قطع سے متعلق امور میں بھی آپ مشرکین کے مقابلے میں اہل کتاب کے طریقے کی موافقت کو پسند فرماتے تھے (بخاری، رقم ۵۹۱۷)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان تدبیری کوششوں کی وجہ سے اہل کتاب کو تعصبات اور نفسیاتی الجھنوں سے صاف ماحول میں پوری ذہنی آزادی کے ساتھ آپ کی دعوت کو سمجھنے کا موقع ملا اور آپ کے دعوائے نبوت کی حقانیت ان پر پوری طرح واضح ہوگئی، چنانچہ وہ اس بات کو تسلیم کرتے تھے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں (البقرہ: ۷۶)، البتہ وہ آپ کو صرف بنی اسماعیل کا نبی قرار دیتے ہوئے خود کو آپ پر ایمان لانے کے حکم سے مستثنیٰ قرار دیتے تھے (البقرہ: ۹۱)۔ یہ اعتقاد عہد نبوی اور عہد صحابہ کے اہل کتاب تک محدود نہیں تھا، بلکہ ان علاقوں میں آباد آئندہ نسلیں بھی بالعموم اسی کی قائل رہیں (سرخسی، شرح السیر الکبیر، ۱/ ۱۵۱، ۱۵۲۔ ابواللیث السمر قندی، فتاویٰ النوازل، ص ۲۰۸۔ ابن تیمیہ، مجموع الفتاویٰ، ۲۸/ ۶۲۶)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعوتی حکمت عملی کی اتباع، جس کے نتیجے میں دعوت حق کے مذکورہ نتائج حاصل ہوئے، زمان ومکان کی تبدیلیوں سے قطع نظر امت مسلمہ کے لیے ہر ماحول اور ہر زمانے میں ضروری ہے۔ اس کے بغیر نہ شہادت حق کی ذمہ داری ادا کی جا سکتی ہے اور نہ دعوت وتبلیغ سے ان نتائج کے حاصل ہونے کی کوئی توقع ہی کی جا سکتی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کو اپنے زمانے میں حاصل ہوئے۔ لیکن اسے ایک بدقسمتی ہی کہا جا سکتا ہے کہ مغربی یورپ اور اس کے زیر اثر دوسرے علاقوں کے باشندوں تک اسلام کی دعوت پہنچانے کا عمل اس طرح کے موافق اور سازگار ماحول میں شروع نہ کیا جا سکا۔ اس خطے کی مسیحی طاقتوں سے مسلمانوں کا پہلا واسطہ صلیبی جنگوں میں پڑا اور ایک صدی پر محیط ان خون ریز جنگوں کی تلخ یادیں صدیوں کے لیے فریقین کے ذہنوں پر نقش ہوگئیں۔ یورپ کے عوام کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم، اسلام اور مسلمانوں کی جو بھیانک اور مسخ شدہ تصویر قرون وسطیٰ میں پیش کی جاتی رہی، اس کے پس منظر میں جہالت، تعصب، جذبۂ تحقیق کے فقدان اور عدم رواداری کے ساتھ ساتھ صلیبی جنگوں کی پیدا کردہ نفسیاتی فضا بھی پوری طرح کارفرما تھی۔ یہ تاریخ کا ایک جبر تھا، تاہم اس کا ازالہ تاریخ کے ایک دوسرے جبر کے ذریعے سے ممکن ہوا۔ علم وفکر پر اہل مذہب کی عائد کردہ غیر فطری پابندیوں سے جب اہل مغرب کا پیمانہ لبریز ہو گیا تو انھوں نے مذہب کو ایک جوا قرار دے کر اس کو اپنے کندھوں سے اتار پھینکا۔ ریاست کی طرف سے ایک مخصوص مذہب کو اختیار کرنے کی پابندی کا خاتمہ کر دیا گیا اور اپنی رائے اور ضمیر کے مطابق کسی بھی مذہب کو اختیار کرنے کا حق ہر فرد کا بنیادی انسانی حق قرار پایا۔ آج مغرب اپنے تاریخی تجربات کی روشنی میں جس اخلاقی قدر کو سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہے اور جس پر وہ گویا 'ایمان' لائے ہوئے ہے، وہ یہی مذہبی آزادی، رواداری اور باہمی احترام کی قدر ہے۔ یورپ میں مذہب اور ریاست کی علیحدگی کم از کم اس حوالے سے اپنے اندر خیر کا ایک نمایاں پہلو رکھتی ہے کہ اس نے مذہب اور ریاست، دونوں کو ایک دوسرے کی مجبوریوں سے چھٹکارا دلا دیا۔ ریاست، کلیسا کے مذہبی تعصّبات سے بلند ہو کر لوگوں کی فلاح و بہبود پر توجہ دینے کے قابل ہوئی، اور اہل مذہب کی چشم تنگ انسانی زندگی کے بلند تر آدرشوں اور وسیع تر مقاصد کے ادراک کے لیے وا ہو گئی۔ مستثنیات سے صرف نظر کر لیجیے تو آج یورپ میں مذہب اور ریاست، دونوں اس بنیادی قدر پر متفق ہیں۔ اس ضمن میں کیتھولک کلیسا کا انقلاب حال خاص طور پر قابل توجہ ہے۔ اس کی جانب سے مسلمانوں کے ساتھ گذشتہ صدیوں میں روا رکھا جانے والا رویہ بھی سامنے رکھیے اور ویٹیکن کی مجلس دوم (۱۹۶۲۔۱۹۶۵ء) کا یہ اعلان بھی ملاحظہ فرمائیے:

> کلیسا اہل اسلام کو بھی عزت کی نظر سے دیکھتی ہے۔ یہ تو اس واحد خدا کی تعظیم کرتے ہیں جو انسان سے ہم کلام ہوا۔ یہ اسے واجب الحی اور واجب الوجود، رحمان و رحیم، قادر مطلق، آسمان اور زمین کا خالق تسلیم کرتے ہیں اور دیانت داری کے ساتھ اس کے وہ احکام عمل میں لاتے ہیں جو محض بشری فہم و ادراک سے بالکل باہر ہیں۔ اس بات میں یہ حضرت ابراہیم کی سی اطاعت پیش کرتے ہیں جس سے اہل اسلام اپنے ایمان کے مطابق تعلق رکھتے ہیں۔ اہل اسلام اگرچہ خداوند یسوع کی الوہیت سے منکر ہیں تاہم اسے نبی کا درجہ دیتے ہیں۔ وہ یسوع کی کنواری ماں کا بھی احترام کرتے ہیں اور اکثر عقیدت مندانہ طور پر اسے یاد کرتے ہیں۔ ان باتوں کے علاوہ وہ یوم قضا کے بھی منتظر ہیں جب خدا تمام بنی نوع انسان کو مردوں سے زندہ کر کے ان کے کاموں کے مطابق جزا دے گا۔ آخر کار یہ بھی قابل ذکر بات ہے کہ وہ اخلاقی زندگی کی قدر کرتے ہیں اور خصوصاً نماز، زکوٰۃ اور روزوں سے خدا کی پرستش کرتے ہیں۔ چونکہ گذشتہ صدیوں کے دوران میں مسیحیوں اور مسلمانوں کے درمیان جنگ و جدل اور عداوت برپا ہوتی رہی، اس لیے یہ مقدس مجلس سب کو یہ ترغیب دیتی ہے کہ ماضی کو بھول کر مخلصانہ طور پر ایک دوسرے کی بات کو سمجھنے کی کوشش کریں اور کل بنی آدم کے

فائدے کے لیے معاشرتی انصاف، اخلاقی بھلائی، سلامتی اور آزادی کو محفوظ رکھیں اور ترقی دیں۔

(ویٹی کن مجلس دوم، مترجم حمید ہنری ۵۶۲)

صلیبی جنگوں کی تلخ یادوں کو مغرب کی نفسیات سے مٹانے اور اسلام کی اصل دعوت کو ایک کھلے اور آزاد ماحول میں اہل مغرب تک پہنچانے کے حوالے سے یہ انقلاب حال یقیناً ایک 'خوش قسمتی' قرار پاتا، لیکن بد قسمتی یہاں اس طرح آڑے آئی کہ جب تعصب اور جہالت کے خلاف خود یورپ نے بغاوت کا علم بلند کیا اور اس میں ادیان و مذاہب سمیت انسانی علم کے دائرے میں آنے والی ہر چیز کی آزادانہ تحقیق کا جذبہ پیدا ہوا تو مسلمان یورپی طاقتوں کے ہاتھوں اپنی سیاسی اور معاشی مغلوبیت کے غم میں مبتلا ہو کر اپنے دعوتی کردار سے غافل ہو چکے تھے۔ چنانچہ یورپ کے ذہنی اور فکری انقلاب نے دعوت اسلام کے حوالے سے جو امکانات پیدا کیے، مسلمان ان کو کسی بھی قابل ذکر درجے میں استعمال نہ کر سکے۔ یہ فضا اسلام کی دعوت کے فروغ کے لیے جس قدر ضروری اور مفید تھی، مسلمانوں نے اتنا ہی اس کی ناقدری کا ثبوت دیا۔ اور اب تو سیاسی اور معاشی محرومیوں کا احساس اتنا غالب آ چکا ہے کہ ہماری حکمت عملی میں نہ 'دعوت اسلام' کو کوئی مقام حاصل ہے اور نہ اپنے اقدامات اور پالیسیوں کا ہم اس زاویے سے جائزہ لینے کی کوئی ضرورت محسوس کرتے ہیں کہ اسلام کی دعوت پر وہ کس طرح سے اثر انداز ہو رہے ہیں۔ مغربی دنیا علمی، فکری اور سماجی سطح پر مذہبی رواداری کے حوالے سے جس قدر حساس ہوتی جا رہی ہے، مسلمانوں کی طرف سے اس قدر کی پامالی داخلی اور خارجی، دونوں دائروں میں اتنی ہی شدت کے ساتھ سامنے آ رہی ہے۔ حقیقت چاہے کچھ ہو، لیکن آج لگتا یہ ہے کہ مذہبی رواداری اصل میں مغرب کی قدر ہے، اس لیے کہ مسلمان عالمی سطح پر اپنے دین کا تعارف جس صورت میں پیش کر رہے ہیں، ورلڈ ٹریڈ سنٹر کی تباہی، یہودی اور مسیحی عبادت گاہوں پر خودکش حملے، ہیکل سلیمانی کے بارے میں تاریخی مسلمات کی تکذیب اور نہایت کمزور دلائل کی بنیاد پر یہودیوں کے تاریخی و مذہبی حق کی نفی اس کے نمایاں مظاہر ہیں۔

تھا جو نا خوب بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر

اس صورت حال کا تجزیہ تاریخی تناظر میں جو بھی کیا جائے اور اس کا ذمہ دار جن اسباب وعوامل کو بھی ٹھہرایا جائے، یہ بات طے شدہ ہے کہ اسلام کو اپنی اصل صورت میں مغربی اقوام تک پہنچانے کی ذمہ داری ان نفسیاتی اور ذہنی رکاوٹوں کو دور کیے بغیر پوری نہیں کی جا سکتی جن کو کھڑا کرنے میں خود ہماری کوتاہ نظری کا حصہ کم نہیں ہے۔ یہ اقوام مسیحیت کی پیروکار ہیں جو صدیوں سے دنیا کا سب سے بڑا مذہب چلا آ رہا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک پیش گوئی کے مطابق قیامت کے برپا ہونے کے وقت بھی اسے یہ حیثیت حاصل ہوگی (مسلم، رقم ۷۲۷۹)۔ گویا مغرب کی یہ مسیحی اقوام دعوت اسلام کا سب سے بڑا ہدف ہیں اور ان تک اس پیغام کو پہنچانے کے لیے مذہبی اساسات میں اشتراک کو اجاگر کرنا اور امن و بھائی چارے کی فضا کا قیام آج بھی

دعوت اسلام کی سب سے بڑی ضرورت ہے۔ اس تناظر میں دیکھیے تو احاطۂ ہیکل کے تنازع کا ایک منصفانہ اور معقول حل مسلمانوں کے بارے میں پائے جانے والے تشدد، جارحیت اور عدم رواداری کے منفی تاثر کے ازالے اور دعوت اسلام کے حوالے سے مثبت اور سازگار فضا کی تشکیل میں غیر معمولی کردار ادا کر سکتا ہے۔ اگر امت مسلمہ کی قیادت سطحی جذباتیت سے بالاتر ہو کر اپنی بصیرت اور فراست کو بروئے کار لاتے ہوئے دنیا کا یہ سنگین ترین مذہبی تنازع حل کر سکے تو دعوت اسلام کے اس قدر لامحدود مواقع اور امکانات پیدا ہو سکتے ہیں کہ ان کا پیشگی تصور نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم اس کے لیے ضروری ہے کہ اس وقت کا انتظار کیے بغیر جب خارجی حالات کا دباؤ اس مسئلے کا کوئی ممکنہ طور پر ناپسندیدہ حل قبول کرنے پر ہمیں مجبور کر دے، یہ پیشکش خود امت مسلمہ کی جانب سے ایک بلند اخلاقی شعور اور داعیانہ بصیرت کے ساتھ سامنے آئے اور اس کے نتیجے میں دعوت اسلام کے لیے تیار ہونے والی (Responsive) فضا سے پوری طرح فائدہ اٹھانے کی حکمت عملی پیشگی وضع کر لی گئی ہو۔

۹۔ کیا کوئی عملی حل ممکن ہے؟

اب ہم اس بحث کے آخری نکتے کی طرف آتے ہیں۔ اوپر کی ساری بحث سے یہ سوال قدرتی طور پر سامنے آتا ہے کہ کیا اس تنازع کا کوئی قابل قبول عملی حل ممکن بھی ہے، اور کیا کوئی ایسی صورت نکالی جا سکتی ہے کہ فریقین میں سے کسی ایک کو اس عبادت گاہ سے بالکلیہ لاتعلق اور اس میں عبادت کے حق سے محروم کیے بغیر دونوں کے حق تولیت وعبادت کے لیے گنجائش پیدا کی جا سکے؟ ہمارے نزدیک اس سوال کا جواب اثبات میں ہے۔ اس کے لیے مناسب ہوگا کہ اس مقام کی تاریخ کے بعض اہم پہلوؤں پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

احاطۂ ہیکل (Temple Mount)، جو کہ آج کل 'الحرم الشریف' کے نام سے معروف ہے، بحالت موجودہ تقریباً پینتالیس ایکڑ رقبے پر مشتمل ہے۔ سطح سمندر سے یہ احاطہ اوسطاً ۲۴۰۰ فٹ بلند ہے اور اس کو ایک غیر متساوی الاضلاع چار دیواری محیط ہے۔ جنوبی جانب سے اس دیوار کی لمبائی تقریباً ۹۱۰، شمالی جانب سے تقریباً ۱۰۲۵، مشرقی جانب سے تقریباً ۱۵۲۰ اور مغربی جانب سے تقریباً ۱۵۸۰ فٹ ہے۔ اسی احاطے کے اندر کسی مقام پر سیدنا سلیمان علیہ السلام نے وہ شاندار عبادت گاہ تعمیر کی تھی جو تاریخ میں 'ہیکل سلیمانی' کے نام سے معروف ہوئی۔ 'ہیکل' کی اصل عمارت کی بنیادیں، اس کی تعمیر کا نقشہ اور حدود اسرائیلی شریعت میں بالکل متعین تھیں اور ان میں کمی بیشی کا اختیار کسی کو حاصل نہیں تھا، چنانچہ ۵۸۶ ق م میں بخت نصر کے ہاتھوں تباہی کے بعد دوسرے ہیکل کی تعمیر بھی انھی بنیادوں پر ہوئی اور یہودی مذہبی قوانین کے مطابق تیسرا ہیکل بھی بعینہ انھی بنیادوں پر تعمیر ہوگا۔ البتہ 'مسجد' کی اصل عمارت کے اردگرد نسبتاً وسیع تر رقبے میں ایک چار دیواری بھی تعمیر کی گئی تھی جسے بعد میں دو مرحلوں پر مزید وسیع کر دیا گیا۔ پہلی مرتبہ یہ توسیع یہودیہ کے بادشاہ ہیرودیس نے ۱۹ ق م

میں، جب کہ دوسری مرتبہ رومی شہنشاہ ہیڈرین نے ۱۳۶ء میں کی۔ ہیڈرین کی مقرر کردہ چار دیواری ہی آج تک برقرار چلی آ رہی ہے۔

۶۳۸ء میں سیدنا عمر کی زیر قیادت بیت المقدس کو فتح کرنے کے بعد مسلمانوں نے اس احاطے میں نصاریٰ کے پھینکے ہوئے کوڑا کرکٹ اور گندگی کو صاف کروا کر اس کی جنوبی دیوار کے قریب ایک جگہ کو اپنی عبادت کا مرکز بنا لیا اور بعد میں وہاں ایک باقاعدہ مسجد تعمیر کر لی گئی۔ ابتدا میں کچھ عرصہ تک یہ 'مسجد عمر' کے نام سے معروف رہی (ابن کثیر، البدایہ والنہار ۷/ ۵۶)، لیکن چونکہ ہیکل کے پورے احاطے میں مسلمانوں نے صرف یہی جگہ نماز کے لیے مخصوص کر لی تھی، اس لیے مسلمانوں کے ہاں 'مسجد اقصیٰ' کا لفظ اپنے اصل مفہوم یعنی ہیکل سلیمانی اور اس کو محیط پوری چار دیواری کے بجائے رفتہ رفتہ اسی مخصوص مسجد کے لیے بولا جانے لگا۔ عبد الملک بن مروان نے اپنے دور حکومت میں احاطے کے تقریباً وسط میں واقع صخرۂ بیت المقدس پر بھی ایک قبہ تعمیر کرا دیا۔ یہی دو عمارتیں آج بھی احاطے کے اندر اہم اور نمایاں ہیں۔ عبد الملک کی پیروی میں بعد کے مسلمانوں نے بھی مختلف اوقات میں یہاں مختلف جگہوں پر چھوٹے بڑے قبے تعمیر کر لیے جنھیں مختلف ناموں سے موسوم کر دیا گیا۔

اس وقت عملی صورت حال کے لحاظ سے یہ پورا احاطہ صدیوں سے مسلمانوں کے زیر تصرف ہے اور اس تسلسل کی بنیاد پر یروشلم کے مسلم وقف کا موقف یہ ہے کہ اس احاطے کی ایک انچ جگہ پر بھی یہودی کوئی حق نہیں رکھتے اور اس کے کسی بھی حصے پر ان کی تولیت وتصرف کا حق دینا احکام شریعت کے بالکل خلاف ہے۔ مفتی اعظم فلسطین عکرمہ صبری کے الفاظ میں:

> مسجد اقصیٰ کے اردگرد تمام عمارتیں اسلامی وقف کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ان عمارتوں کے دروازے، کھڑکیاں اور راستے براہ راست مسجد اقصیٰ کی جانب کھلتے ہیں اور برکت اور تقدس کے لحاظ سے ان کا درجہ بھی وہی ہے جو کہ مسجد اقصیٰ کا۔ لہٰذا اسلامی قانون کی رو سے ان میں سے کسی بھی عمارت کو غصب کر کے اسے یہودیوں کی عبادت گاہ میں تبدیل کرنا ناممکن ہے۔

(http://www.la.utexas.edu/)

ہمارے نزدیک موجودہ نزاع کی اصل جڑ مسلم وقف کا یہی انتہا پسندانہ موقف ہے، اور اس پر نظر ثانی نہ صرف قرآن وسنت کے نصوص، بلکہ امت مسلمہ کے اس رویے کی روشنی میں بھی ضروری ہے جو اس نے گذشتہ صدیوں میں، احاطۂ ہیکل پر عملاً قابض ہونے کے باوجود، ہیکل کی تعمیر کے امکان کے حوالے سے اختیار کیے رکھا۔ ہم نے گذشتہ ابواب میں اس مسئلے کے مختلف نظری اور عملی پہلوؤں پر جو تفصیلی بحث کی ہے، اس کی روشنی میں یہ بات پورے اعتماد کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ قبۃ الصخرہ سمیت پورے احاطۂ ہیکل کو سیدنا سلیمان علیہ السلام کی مسجد کا حصہ ہونے کے تعلق سے ایک عمومی تقدس اور احترام کا مرتبہ تو یقیناً حاصل ہے، لیکن موجودہ 'مسجد اقصیٰ' کے علاوہ پورے احاطۂ ہیکل پر تولیت وتصرف کا حق جتانے اور یہودیوں کے حق کی کلیتاً نفی کرنے کا

دینی و تاریخی لحاظ سے نہ کوئی جواز ہے اور نہ ضرورت۔ ہمارے نزدیک یہی وہ نکتہ ہے جو اس تنازع میں ایک قابل عمل حل کی بنیاد فراہم کرتا ہے، اس لیے کہ اس کو مان لینے کی صورت میں مسلمانوں کا زاویۂ نگاہ اس عبادت گاہ کے حوالے سے یہود کے زاویہ نگاہ سے قطعی مختلف قرار پاتا ہے۔ جہاں تک یہود کا تعلق ہے، ان کی دلچسپی بعینہ ان بنیادوں پر تیسرے ہیکل کی تعمیر سے ہے جن پر سیدنا سلیمان علیہ السلام نے پہلا ہیکل تعمیر فرمایا تھا۔ ہیکل کی تباہی کو صدیاں گذر جانے کے بعد اس کی چار دیواری میں توسیع اور متعدد بار تعمیرات کے نتیجے میں ہیکل کی اصل بنیادوں کی متعین طور پر نشان دہی تو زیر زمین کھدائی اور اثریاتی تحقیق (Archaelogical Research) کے بغیر ممکن نہیں، تاہم بائبل اور تالمود میں بیان کردہ تفصیلات کی روشنی میں یہودی علما نے تخمیناً اس کی تعیین کی کوشش کی ہے اور اس ضمن میں ان کے ہاں تین نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں:

پہلے نقطۂ نظر کے مطابق، جسے 'روایتی نقطۂ نظر' کہا جاتا ہے اور جسے یہودی علما اور ربیوں کے ہاں اب تک قبول عام حاصل ہے، ہیکل سلیمانی عین اس مقام پر یا اس سے نہایت قریب واقع تھا جہاں اس وقت قبۃ الصخرہ موجود ہے۔ صخرہ درحقیقت قربان گاہ کا پتھر ہے جہاں سوختنی قربانیاں پیش کی جاتی تھیں۔ بیشتر یہودی ماہرین آثار قدیمہ بھی اسی نقطۂ نظر کی تائید کرتے ہیں۔ تاہم بعض نئی تحقیقات میں روایتی نقطہ نظر سے اختلاف کرتے ہوئے یہ رائے اختیار کی گئی ہے کہ ہیکل عین قبۃ الصخرہ کے بجائے اس سے کچھ ہٹ کر واقع تھا۔ اس ضمن میں دو رائیں ہیں:

یروشلم کی عبرانی یونیورسٹی کے راکاہ (Racah) انسٹی ٹیوٹ آف فزکس کے پروفیسر آشر کوف مین (Physicist Asher Kaufman) کی تحقیق کے مطابق ہیکل کا مقدس ترین مقام یعنی قدس الاقداس (Holy of Holies) قبۃ الصخرہ کی شمالی جانب میں قبۃ الروح (Dome of the Spirits) کے اندر موجود پتھر کی جگہ واقع تھا۔ یہ جگہ قبۃ الصخرہ کے شمال میں ۱۱۰ میٹر یعنی ۳۳۰ فٹ کے فاصلے پر واقع ہے۔

اس ضمن میں تل ابیب کے ایک ممتاز ماہر تعمیر تو ویا ساگیو (Tuvia Sagiv) کی رائے کے مطابق ہیکل کا محل وقوع قبۃ الصخرہ کی جنوبی جانب میں تھا۔ یہ جگہ قبۃ الصخرہ اور مسجد اقصیٰ کے درمیان تقریباً وسط میں ہے اور اس وقت یہاں فوارۂ کاس (Al Ka's fountain) واقع ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے: Labmert Dolphin & Michael Kollen, "On the Location of the First and Second Temples in Jerusalem", http:// Idolphin.org/)۔

یہود کے نقطۂ نگاہ کے برعکس مسلمانوں کا اصل مذہبی مقصد احاطۂ ہیکل کی تولیت یا ہیکل کی اصل بنیادوں پر مسجد کی تعمیر نہیں، بلکہ اس مقدس مقام پر محض عبادت کا حق حاصل کرنا ہے، چنانچہ تورات میں بیان کردہ ہیکل کے مخصوص نقشے اور اس کی متعین بنیادوں کو اسرائیلی شریعت کے احکام کے حوالے سے جو بھی اہمیت حاصل ہو، اسلامی نقطۂ نگاہ سے عظمت و تقدس اور عبادت پر اجر و ثواب ملنے کے پہلو سے یہ پورا احاطہ یکساں فضیلت رکھتا

ہے، بلکہ اس میں اگر مزید توسیع بھی کر لی جائے تو اجر وثواب کی نوعیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جس مقام پر نماز ادا کرنے کا ذکر ملتا ہے، وہ ہیکل کی چار دیواری کے اندر، لیکن ''ہیکل'' کی اصل عمارت سے باہر واقع ہے۔ ۶۳۸ء میں فتح بیت المقدس کے بعد مسلمانوں نے بھی ہیکل کی اصل بنیادوں سے کسی قسم کی کوئی دلچسپی ظاہر کیے بغیر سیدنا عمر کی پیروی میں اسی مقام پر نماز ادا کرنا شروع کر دی اور بعد میں وہاں ایک باقاعدہ مسجد تعمیر کر لی گئی۔ یہی مسجد، آج 'مسجد اقصیٰ' کہلاتی ہے، اور یہودی ماہرین کے تجویز کردہ مذکورہ تینوں مقامات میں سے جس مقام کو بھی ہیکل کا اصل محل وقوع مانا جائے، موجودہ مسجد اقصیٰ اس کی زد میں نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ ربی شلوموگورن جیسے انتہا پسند یہودی راہنما نے بھی، جس نے ۱۹۶۷ء کی جنگ میں اسرائیلی فوج کے کمانڈر سے قبۃ الصخرہ کو ڈائنامائیٹ سے اڑا دینے کا مطالبہ کیا تھا، وزارتی کمیٹی برائے مقامات مقدسہ (Ministerial Committee for Holy Places) کو بھیجی جانے والی یادداشت میں یہ تجویز پیش کہ قبۃ الصخرہ کا ایریا تو مسلمانوں کے لیے ممنوع قرار دیا جائے، لیکن مسجد اقصیٰ چونکہ ہیکل کی اصل عمارت کے اندر شامل نہیں، اس لیے وہاں مسلمانوں کو رسائی کی اجازت دے دینی چاہیے (Yoel Cohen, "The Political Role of the Israeli Chief RAbbinate in the Temple Mount Question", Jewish Political Studies Review, Vol, 11:1-2, Spring 1999. www.jcpa.org)۔

گویا موجودہ مسجد اقصیٰ پر مسلمانوں کے حق تولیت کو محفوظ رکھتے ہوئے احاطۂ ہیکل کے تنازع کا ایک معقول حل موجود ہے۔ یہ حل یہودی مذہبی حلقوں کے لیے تو بدیہی طور پر قابل قبول ہے، البتہ مسلمانوں کو پوری دیانت داری کے ساتھ اپنے موجودہ موقف پر نظر ثانی کرتے ہوئے ان بے بنیاد مذہبی تصورات کو خیر باد کہنا ہوگا جو پوری عبادت گاہ سے یہود کے حق تولیت کی تنسیخ یا قبۃ الصخرہ کی اہمیت وتقدس کے حوالے سے وضع کر لیے گئے ہیں اور سیدنا عمر کے طرز عمل کی اتباع میں اپنے حق کو اس جگہ تک محدود ماننا ہوگا، جہاں روایات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کا تذکرہ ملتا ہے اور جسے سیدنا عمر نے مسلمانوں کی عبادت کے لیے مخصوص فرما دیا تھا۔ ھذا ما عندی والعلم عند اللہ۔

۱۰۔ خاتمہ

ماسبق میں مسجد اقصیٰ کی تولیت وتصرف کے حق کے حوالے سے مختلف نقطہ ہائے نظر اور ان کے دلائل کی تنقید وتنقیح پر مبنی جو بحث ہم نے کی ہے، اس کا حاصل اہم نکات کی صورت میں درج ذیل ہے:

۱۔ قرآن مجید مسلمانوں کی مساجد کے ساتھ ساتھ اہل کتاب کی عبادت گاہوں کو بھی اللہ کی یاد کے لیے بنائے گئے گھر تسلیم کرتا اور ان کے احترام وتقدس کو ملحوظ رکھنے کی تلقین کرتا ہے۔ مسجد اقصیٰ کو علاوہ بریں یہ خصوصی

امتیاز حاصل ہے کہ اس کی تعمیر ایک جلیل القدر پیغمبر کے ہاتھوں ہوئی اور اسے بنی اسرائیل کے بیسیوں انبیائے کرام کے دعوتی وتبلیغی مرکز کی حیثیت حاصل رہی۔ اسلام چونکہ تمام انبیا کو ایک ہی سلسلۂ رشد و ہدایت سے منسلک مانتا، سب کی یکساں تعظیم وتکریم کی تعلیم دیتا اور سب کے آثار و باقیات کے احترام کی تلقین کرتا ہے، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد اقصیٰ کا شمار روئے زمین کی تین افضل ترین مساجد میں کیا اور مسلمانوں کے لیے اس میں نماز پڑھنے کے لیے باقاعدہ سفر کر کے جانے کو مشروع قرار دیا۔ ۶۳۸ء میں فتح بیت المقدس کے بعد مسلمانوں نے اس نہایت مقدس اور فضیلت والی عبادت گاہ کو، جو صدیوں سے ویران پڑی ہوئی تھی، آباد اور تعمیر کیا۔ قرآن وسنت کی اصولی تعلیمات کی روشنی میں مسلمانوں کے اس اقدام کی نوعیت خالصتاً احترام و تقدیس اور تکریم وتعظیم کی تھی نہ کہ استحقاق اور استیثار کی۔ اس کی تولیت کی ذمہ داری انھوں نے یہود کو اس سے بے دخل کر کے اس پر اپنا حق جتانے کے تصور کے تحت نہیں، بلکہ ان کی غیر موجودگی میں محض اماناً اٹھائی تھی۔

۲۔ مرکز عبادت اور قبلہ کی حیثیت رکھنے والے مقام کے احترام اور اس کے ساتھ وابستگی کی جو کیفیت مذاہب عالم کے ماننے والوں میں پائی جاتی ہے، وہ کسی سے مخفی نہیں۔ اسی طرح یہود کی شریعت میں ہیکل کے مقام وحیثیت، اس کی تباہی و بربادی پر ان کے دلوں میں ذلت و رسوائی کے احساسات اور اس کی بازیابی کے حوالے سے ان کے سینوں میں صدیوں سے تڑپنے والے مذہبی جذبات بھی ایک مسلمہ حقیقت ہیں۔ یہ ایک نہایت اعلیٰ، مبارک اور فطری جذبہ ہے اور خود قرآن مجید یہود سے ان کے اس مرکز عبادت کے چھن جانے کی وجہ ان کے اخلاقی جرائم کو قرار دینے کے ساتھ ساتھ اس امکان کو بھی صراحتاً تسلیم کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے اور ان کی آزمائش کے لیے اس مرکز کو دوبارہ ان کے تصرف میں دے دے۔ تاہم چونکہ اس سارے عرصے میں یہود کے نزدیک نہ مذہبی لحاظ سے ہیکل کی تعمیر نو کی شرائط پوری ہوتی تھیں اور نہ وہ سیاسی واجتماعی لحاظ سے اس پوزیشن میں تھے کہ اس کا مطالبہ یا کوشش کریں، اس لیے عملاً اس کی تولیت کی ذمہ داری امت مسلمہ نے اٹھائے رکھی۔ کم وبیش تیرہ صدیوں تک جاری رہنے والے اس تسلسل نے غیر محسوس طریقے سے مسجد اقصیٰ کے ساتھ مسلمانوں کی وابستگی اور اس پر استحقاق کا ایک ایسا تصور پیدا کر دیا جس کے نتیجے میں معاملے کا اصل پس منظر اور اس کی صحیح نوعیت نگاہوں سے اوجھل ہوگئی۔

۳۔ گذشتہ صدی میں جب یہود کے مذہبی حلقوں کی طرف سے یہ مطالبہ باقاعدہ صورت میں سامنے آیا تو وہ صہیونی تحریک کے سیاسی عزائم کے جلو میں آیا۔ امت مسلمہ کی اخلاقی ذمہ داری بلاشبہ یہ تھی کہ وہ سیاسی کشا کش سے بالاتر ہو کر اس مطالبے کو اس کے صحیح شرعی و مذہبی تناظر میں دیکھتی اور اسلام کی اصولی تعلیمات کی روشنی میں اس معاملے کا فیصلہ عدل وانصاف کے ساتھ بالکل بے لاگ طریقے سے کرتی۔ اہل کتاب اور ان کی عبادت گاہوں کے بارے میں اسلام کی اصل تعلیم رواداری اور مسامحت کی ہے، لیکن مسجد اقصیٰ کے معاملے میں امت مسلمہ کے موقف اور رویے کا جس قدر بھی تجزیہ کیجیے، یہی بات نکھرتی چلی جاتی ہے کہ وہ 'استحقاق' کی

نفسیات سے مغلوب ہوگئی ہے جس کے نتیجے میں مسجد اقصیٰ کی تولیت کی 'امانت' کو ایک مستقبل مذہبی حق قرار دینے اور یہود کو اس سے قطعاً لاتعلق ثابت کرنے کے لیے علمی سطح پر انحرافات کا ایک سلسلہ وجود میں آ چکا ہے۔ ایک گروہ نے سرے سے مسجد اقصیٰ کی مسلم اور متواتر تاریخ کو ہی جھٹلا دیا۔ دوسرے گروہ نے تکوینی اور واقعاتی طور پر امت مسلمہ کو ملنے والے حق تولیت کو ایک ابدی اور ناقابل تبدیلی شرعی حق کا رنگ دینے کی کوشش کی۔ جب کہ تیسرے گروہ نے تیرہ صدیوں کے واقعاتی تسلسل کو ہی حتمی اور فیصلہ کن قرار دیتے ہوئے اس سلسلے میں دیگر قابل لحاظ امور کے ساتھ ساتھ مذہبی اخلاقیات اور قرآن وسنت کی اصولی تعلیمات کو بھی کوئی وزن دینے سے انکار کر دیا۔ ان علمی انحرافات کے نتیجے میں آج جذبات کی شدت اور احساسات کے تناؤ کا یہ عالم ہے کہ کوئی شخص اس مسئلے کی غیر جانب دارانہ علمی تحقیق کرنے کے لیے تیار نہیں۔

۴۔ اس صورت حال سے واضح ہے کہ مسجد اقصیٰ کا معاملہ امت مسلمہ کے لیے بھی اسی طرح ایک اخلاقی آزمائش کی حیثیت رکھتا ہے جس طرح کہ وہ بنی اسرائیل کے لیے تھا، اور افسوس ہے کہ اس آزمائش میں ہمارا رویہ بھی حذو النعل بالنعل (Same to Same) اپنے پیش رووں کے طرز عمل ہی کے مماثل ہے۔ ارض فلسطین پر حق کا مسئلہ موجودہ تناظر میں اصلاً ایک سیاسی مسئلہ تھا، اس لیے اس کی وضع موجود میں یہود کے پیدا کردہ تغیر حالات پر اگر عرب اقوام اور امت مسلمہ میں مخالفانہ ردعمل پیدا ہوا تو وہ ایک قابل فہم اور فطری بات تھی، لیکن ہیکل کی بازیابی اور تعمیر نو کے ایک مقدس مذہبی جذبے کو ''مسجد اقصیٰ کی حرمت کی پامالی'' کا عنوان دے کر ایک طعنہ اور الزام بنا دینا، مسجد اقصیٰ پر یہود کے تاریخی و مذہبی حق کی مطلقاً نفی کر دینا اور اس سے بڑھ کر، ان کو اس میں عبادت تک کی اجازت نہ دینا ہرگز کوئی ایسا طرز عمل نہیں ہے جو کسی طرح بھی قرین انصاف اور اس امت کے شایان شان ہو جس کو 'قوامین لله شهداء بالقسط' کے منصب پر فائز کیا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس امت کو اپنا فرض منصبی پہچاننے، اس کے تقاضوں کو بے کم و کاست پورا کرنے اور اس باب کے تمام انحرافات سے رجوع کرنے کی توفیق مرحمت فرمائے۔ اللهم اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين۔ آمین

[بشکریہ 'براہین'، دار الکتاب، اردو بازار، لاہور، جولائی ۲۰۱۱ء]

عورتیں، بچے اور طالبان کلچر

احمد رشید

ترجمہ: حمید جہلمی

بین الاقوامی شہرت کے پاکستانی صحافی احمد رشید پاکستان، افغانستان اور وسط ایشیا کے لیے 'ڈیلی ٹیلیگراف' اور 'فار ایسٹرن اکنامک ریویو' کے نمائندہ ہیں۔ وہ امریکہ کے مشہور اخباروں میں بھی لکھتے ہیں۔ ان کی کتاب 'Taliban: Militant Islam, Oil and Fundamentalism in Central Asia' دنیا کی ۲۰ سے زائد زبانوں میں ترجمہ ہو چکی ہے۔
احمد رشید کو اس کتاب پر پاکستان کمیشن برائے انسانی حقوق نے نثار عثمانی ایوارڈ دیا ہے۔ اس کتاب میں احمد رشید نے افغانستان میں روسی فوجوں کی آمد، روس کی پسپائی اور اس کے بعد خانہ جنگی اور خون خرابے کے جو واقعات اپنی آنکھوں سے دیکھے ہیں اور وسط ایشیا کی تیل کی پائپ لائنوں کے لیے بین الاقوامی تیل کمپنیوں کی جن سازشوں کا مطالعہ کیا ہے، انھوں نے سارا احوال اس کتاب میں تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے۔ زیر نظر مضمون اسی کتاب سے ماخوذ ہے۔

مولوی کلام الدین طالبان کی مذہبی پولیس کے سربراہ ہیں، وہ بڑے قد کاٹھ کے قبائلی ہیں۔ ان کے ہاتھ پاؤں بڑے بڑے، ناک لمبی اور موٹی، آنکھیں سیاہ، داڑھی کالی اور لمبی ہے جو ان کی میز کو چھوتی ہے۔ ان کا نام اور جثہ شہر میں خوف پھیلا دیتا ہے۔ کسی کو ان کے سادہ سے دفتر میں جو کابل کے وسط میں ہے، جھانکنے کی خواہش نہیں ہوتی۔ کم سے کم آدھی آبادی ان کے دفتر میں جانے کا سوچے گی بھی نہیں، اس لیے کہ انھوں نے عورتوں کو اس عمارت میں داخل ہونے کی ممانعت کر رکھی ہے۔ ان کے دفتر سے جاری ہونے والے قاعدوں اور ضابطوں نے کابل کے شہریوں کی طرز زندگی بدل کر رکھ دی ہے۔ کابل بڑے تن آسان اور خوش رہنے کے عادی تھے، لیکن اب وہ دور ختم ہو چکا۔ عورتوں کو منظر سے یکسر غائب کر دیا گیا، وہ گھروں میں سمٹ کر رہ گئی ہیں۔

مولوی کلام الدین امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے عامل ہیں، وہ اپنے محکمے کو دینی نگرانی کا شعبہ قرار دیتے ہیں۔گلی کوچوں میں ان ہزاروں پُرجوش جوانوں کو جو ہاتھوں میں کوڑے، ڈنڈے اور کلاشنکوفیں لیے پھرتے ہیں، لوگ مذہبی پولیس کا نام دیتے ہیں اور ان پر طرح طرح کے نام دھرتے ہیں۔ میں ۱۹۹۷ء کے موسم گرما کے ایک دن مولوی کلام الدین کا انٹرویو لینے ان کے دفتر پہنچا۔انھوں نے اسی روز نئے قواعد کا اعلان کیا تھا، جن کی رو سے عورتوں کو اونچی ایڑی کے جوتے پہننے پر پابندی لگا دی تھی۔ایسے جوتے جو چلنے میں آواز کرتے ہیں، ان کا پہننا بھی ممنوع قرار دے دیا گیا تھا۔میک اپ کرنے کی ممانعت کر دی گئی تھی۔جدید تراش خراش کا لباس زیب تن کرنا بھی نامناسب سمجھا جانے لگا۔عورتوں کو لازم قرار پایا کہ وہ باوقار طریقے سے پیش آئیں۔خاموشی سے چلیں، چلتے میں کسی چیز کو ٹھوکر نہ ماریں جس سے آواز پیدا ہوتی ہو۔عورتیں سر سے پاؤں تک برقع میں لپٹی ہوتی ہیں۔سمجھ میں نہیں آتا کہ کس طرح جوشیلے طالبان یہ دیکھ لیتے ہیں کہ انھوں نے میک اپ کیا ہے یا نہیں اور ان کے پاؤں میں کس طرح کے جوتے ہیں؟

نئے قاعدے کے تحت پہلے سے عائد پابندیوں کو باقاعدہ اپنا لیا گیا ہے۔ پہلے عورتوں کو کام کرنے سے روک دیا گیا تھا۔اب انھیں انسانی ہمدردی میں کام کرنے والی مغربی ایجنسیوں سے بھی ربط وتعلق ختم کرنے کو کہہ دیا گیا۔ البتہ میڈیکل شعبے کے سلسلے میں نرمی ہوتی گئی، یہ طے پایا کہ میڈیکل شعبے میں کام کرنے والی عورتیں ڈرائیور کے ساتھ نشست پر نہیں بیٹھ سکتیں، وہ کسی ایسی گاڑی میں سفر نہیں کرسکتیں جس میں کوئی مغربی باشندہ موجود ہو۔کابل میں لڑکیوں کی تعلیم بھی روک دی گئی، کیوں کہ عملی تدریس میں زیادہ تعداد عورتوں کی تھی، جنھیں کام کرنے سے روک دیا گیا ہے۔افغان بچوں کی ایک پوری نسل تعلیم کے بغیر ہی زندگی بسر کر رہی ہے۔ ہزاروں تعلیم یافتہ خاندان کابل سے پاکستان بھاگ گئے ہیں تاکہ بچوں کو تعلیم دلا سکیں۔

میں نے ڈرتے ڈرتے مولوی کلام الدین سے پوچھا کہ طالبان نے عورتوں کو کام کرنے اور اسکولوں میں جانے سے کیوں روک دیا ہے۔انھوں نے جواب دیا کہ ''ہم نے عورتوں کو تعلیم نہ دلائی تو لوگ ہمیں برا بھلا کہیں گے۔ بالآخر ہمیں عورتوں کو تعلیم دلانا ہوگی لیکن اس وقت بے حد سخت مشکلات کا سامنا ہے۔'' اپنے بھاری تن وتوش کے باوجود وہ بڑے نرم گفتار ہیں، مجھے ان کی بات سمجھنے کے لیے بڑی توجہ دینا پڑی۔انھوں نے کہا کہ ''ایک مسئلہ تو حفاظت اور سلامتی کا ہے۔عورتوں کے لیے علیحدہ ٹرانسپورٹ کا بھی بندوبست نہیں۔ اسکولوں کے لیے علیحدہ عمارتیں بھی نہیں، عورتوں کو تعلیم دینے کے لیے جن سہولتوں کی ضرورت ہے، ان کا بھی فقدان ہے؛ عورتیں مردوں سے مکمل طور پر علیحدہ ہونی چاہئیں۔ہم میں ایسے مرد بھی موجود ہیں جو عورتوں سے اچھی طرح پیش نہیں آتے۔سوویت یونین کے خلاف جنگ میں ہم نے اس لیے بیس لاکھ جانیں گنوائی ہیں، چونکہ ہم شرع کے پابند نہیں تھے۔طالبان نے شریعت کے لیے جنگ لڑی ہے، وہ شریعت نافذ کرنے کے پابند ہیں، چاہے جو کچھ ہو، ہم یہ مقصد پورا کر کے رہیں گے۔ جب طالبان پہلی بار کابل میں داخل ہوئے تو انھوں

نے مردوں کو لمبی داڑھی نہ رکھنے کی پاداش میں اور عورتوں کو برقعہ نہ اوڑھنے کی بنا پر مارا پیٹا۔ ہم نے عملہ سے کہہ دیا تھا کہ وہ لوگوں کو سڑکوں پر سزا نہ دیں۔ انھیں بتائیں کہ شرع کے مطابق کس طرح زندگی بسر کرنی ہے۔ مثال کے طور پر اگر ایک آدمی اپنی کار کو پیچھے کی طرف چلانا چاہتا ہے تو ہم اس سے کہہ سکتے ہیں کہ پیچھے گاڑی ہے، اس لیے آپ اپنی گاڑی پیچھے نہ لے جائیں۔'' مولوی کلام الدین یہ مثال دے کر مسکرائے۔ انھوں نے بتایا کہ پولیس کے شعبے کی تنظیم نو کی گئی ہے، بالکل انھی خطوط پر جن پر سعودی عرب میں کی گئی ہے۔ اس میں ہزاروں نوجوانوں کو جنھوں نے پاکستان کے مدرسوں میں معمولی تعلیم حاصل کی ہے، بھرتی کیا گیا ہے۔ یہ محکمہ طالبان کے لیے انٹیلی جینس کا بھی مؤثر وسیلہ ہے، اسے 'خاد' کی باقیات کہا جاسکتا ہے۔ خاد ۱۹۸۰ء کے عشرے میں افغانستان کی کمیونسٹ حکومت کا جاسوسی ادارہ تھا، بعد میں اس کا نام بدل کر 'واد' رکھ دیا گیا۔ اس کے پندرہ سے تیس ہزار پیشہ ور جاسوس تھے، ایک لاکھ کے لگ بھگ انفارمر تھے۔ انھیں بھی تنخواہ ملتی تھی۔ مولوی کلام الدین نے تسلیم کیا کہ فوج، سرکاری دفاتر، وزارتوں، ہسپتالوں اور امدادی ایجنسیوں میں ان کے ہزاروں جاسوس ہیں۔

''ہمارا عملہ مذہبی امور کے بارے میں پورا علم رکھتا ہے۔ ہمارا ادارہ کاملاً آزاد ہے۔ ہم وزارت انصاف یا سپریم کورٹ سے کوئی مشورہ نہیں کرتے اور نہ پوچھتے ہیں کہ ہمیں کیا کرنا ہے۔ ہم صرف امیر المومنین ملا محمد عمر کے احکام کی تعمیل کرتے ہیں۔ ان کے ضابطوں کی ریڈیو شریعت (کابل ریڈیو) سے باقاعدگی کے ساتھ تشہیر ہوتی ہے۔'' یہ ضابطے آبادی کی معاشرتی زندگی کے تمام پہلوؤں پر محیط ہوتے ہیں۔ کھیلوں کے موقع پر لوگوں کے لیے اعلان کیا گیا کہ وہ تالیاں نہ بجائیں بلکہ اللہ اکبر کا نعرہ بلند کریں۔ پہلے کھیلوں پر پابندی لگا دی گئی تھی۔ کھیل کے دوران نماز کا وقت ہوجائے تو کھیل روک دیا جاتا ہے۔ کھلاڑی اور تماشائی صف بندی کرکے نماز ادا کرتے ہیں۔ پتنگ بازی جو کبھی کابلیوں کا پسندیدہ مشغلہ تھا، پابندی لگا دی گئی ہے۔ عورتیں کسی بھی کھیل میں حصہ نہیں لے سکتیں۔ طالبان کے نزدیک ان ضابطوں پر تنقید کرنا، چاہے ان کا قرآن وسنت سے کوئی تعلق نہ ہو، خلاف اسلام سمجھا جاتا ہے۔ رسول اکرمؐ نے پہلا کام بھی عورتوں کو نجات دلانے کا کیا تھا۔ اسلام کا اعلیٰ ترین اور منزہ عن الخطا حکم عورتوں کو ظلم و جبر سے نجات دلانا ہے۔ فرڈی نانڈ برڈل نے کہا کہ پہلے عورتوں کو نجات دلانے کا اعلان ہوا، بعد میں اس پر تدریجاً عمل کرکے دکھایا گیا۔ طالبان تو اپنے فتوؤں کے بارے میں مسلم رپورٹروں کو استفسار کرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ یہی معاملہ قرآن کی تفسیر اور تشریح کا ہے۔ غیر ملکی امدادی کارکنوں سے مختصراً یہ کہہ دیتے ہیں کہ تم مسلمان نہیں، اس لیے تمھیں اسلام کے بارے میں کچھ بھی کہنے کا کوئی حق نہیں۔ اٹارنی جنرل مولوی جلیل اللہ مولوی زادہ کا کہنا تھا کہ طالبان سچے ہیں۔ ان کی قرآن کی تشریح صحیح اور اس کے علاوہ ہر بات غلط، انسانی کمزوری کا اظہار اور تقدس سے عاری ہے۔ شریعت ہمارا آئین ہے، اس لیے ہمیں کسی دوسرے آئین کی ضرورت نہیں۔ لوگ اسلام سے محبت کرتے ہیں، اسی لیے سب طالبان کے حامی ہیں۔ ہم جو کچھ کررہے ہیں، اسے سراہتے ہیں۔

بہرحال، افغان عورتوں اور افغان معاشرے کی بدحالی، طالبان کے آنے سے پہلے شروع ہوچکی تھی۔ بیس برس کی مسلسل جنگ نے افغان معاشرے کو مسخ کر کے رکھ دیا تھا۔ نسلی برادری اور خاندانی ڈھانچہ جو مصیبت اور اقتصادی شدائد سے بچانے کا وسیلہ بنتا تھا، تباہ ہوگیا تھا۔ افغانستان انسانی احوال کے حوالے سے دنیا کا سب سے مفلوک الحال ملک بن گیا۔ ایک ہزار نوزائیدہ بچوں میں سے ۱۶۳ زندہ نہیں بچتے، ۱۸ فیصد کی یہ شرح دنیا بھر میں سب سے زیادہ ہے۔ دوسرے ترقی پذیر ملکوں میں یہ شرح ۷۰/۱۰۰۰ ہے۔ ایک چوتھائی بچے پانچ برس کی عمر کو پہنچنے سے پہلے ہی مر جاتے ہیں۔ ترقی پذیر ملکوں میں یہ تناسب ایک اور دس کا ہے۔ ایک لاکھ عورتوں میں سے ۱۷۰۰ زچگی کے دوران ہی موت کے منھ کا نوالہ بن جاتی ہیں۔ مرد اور عورتیں بمشکل ۴۳-۴۴ برس کی عمر کو پہنچ پاتے ہیں، جب کہ دوسرے ترقی پذیر ملکوں میں مردوں اور عورتوں کی اوسط عمر ۶۱ برس ہے۔ ۲۹ فیصد لوگوں کو طبی امداد، ۱۲ فیصد کو پینے کا صاف پانی میسر ہے۔ ترقی پذیر ملکوں میں یہ تناسب ۷۰ اور ۸۰ کا ہے۔ بچوں کی اموات کا سبب خسرہ اور اسہال جیسی بیماریاں ہیں جن کا بآسانی علاج بھی ہوسکتا ہے اور جن سے مناسب پرہیز سے بچا بھی جا سکتا ہے لیکن طبی امداد کا انتظام ہے اور نہ ہی صاف پانی میسر ہے، اس لیے بچوں کی شرح اموات اتنی زیادہ ہے۔

طالبان کے آنے سے پہلے ۹۰ فیصد لڑکیوں اور ۶۰ فیصد لڑکوں کی تعلیم کا کوئی انتظام نہیں تھا۔ دیہی علاقوں میں حالت اور بھی ابتر تھی جہاں رہے سہے اسکول بھی جنگ کے دوران تباہ ہوگئے۔ کہیں ایک اسکول بھی نہ بچا۔ طالبان نے عورتوں کے بارے میں جو روش اپنائی، اس سے حالات جو پہلے ہی خراب تھے، مزید بدتر ہوگئے۔ کابل پر قبضہ ہونے کے تین ماہ میں طالبان نے شہر کے وہ اسکول بند کردیے جس سے ۱۰۱۰۳۰ لڑکیاں اور ۱۴۸۰۰۰ لڑکے متاثر ہوئے۔ ۱۱۲۰۰ اساتذہ بے روزگار ہوگئے، ان میں ۷۸۰۰ عورتیں تھیں۔ طالبان نے کابل یونیورسٹی بھی بند کردی، جس کے باعث دس ہزار طلبا گھر بیٹھنے پر مجبور ہوگئے، ان میں چار ہزار خواتین تھیں۔ دسمبر ۱۹۹۸ء تک یونیسیف کے مطابق ملک کا نظام تعلیم تباہ ہو چکا تھا۔ اس میں سے نو لڑکیاں اور تین میں سے دو لڑکے اسکول میں داخلہ نہیں لے سکتے تھے۔

بیرونی دنیا، افغان عوام کی ابتر اور مایوس کن صورت حال سے واقف نہیں تھی۔ ۱۹۸۰ء کے عشرے میں افغانستان میں جنگ کے دوران جو مسائل پیدا ہوئے، دنیا ان سے اتنی لاتعلق نہیں تھی۔ عالمی برادری نے امدادی کاموں میں دلچسپی لینا شروع کردی تھی، لیکن جیسے ہی افغانستان سے سوویت فوجیں نکلیں، یوں لگا کہ یہ آفت زدہ ملک عالمی برادری کی توجہ سے محروم ہوگیا۔ امیر ملکوں کی طرف سے امدادی رقوم بے حد کم ہوگئیں۔ انسانی امداد کا سلسلہ موقوف ہوگیا۔ ۱۹۹۶ء میں اقوام متحدہ نے انسانی امدادی پروگرام کے لیے ۱۲۴ ملین ڈالر فراہم کرنے کی درخواست کی لیکن اسے صرف ۶۵ ملین ڈالر ملے۔ ۱۹۹۷ء میں اس سے ۱۳۳ ملین ڈالر مانگے تھے لیکن اسے صرف ۵۶ ملین ڈالر ملے۔ اس سے اگلے برس ۱۵۷ ملین ڈالر مانگے گئے لیکن صرف ۵۳ ملین ڈالر

دیے گئے۔ ۱۹۹۹ء میں اقوام متحدہ نے صرف ۱۱۳ملین ڈالر کا مطالبہ کیا۔ دانشور برنیٹ روبن کا کہنا ہے کہ اگر افغانستان کی صورت حال خراب ہے تو اس لیے نہیں کہ افغان عوام بدصورت ہیں۔ افغانستان نہ صرف افغان عوام کے لیے آئینہ ہے بلکہ پوری دنیا کے لیے آئینہ ہے۔ ایک فارسی کہاوت کے مطابق اگر آئینے میں اپنی صورت بری نظر آتی ہے تو آئینہ نہ توڑو، اپنے چہروں کو توڑ دو۔ شہر پر طالبان کا قبضہ ہونے سے پہلے کابل کی عورتیں آئینے میں اپنا چہرہ دیکھتی تھیں تو انھیں مایوسی ہی نظر آتی تھی۔

۱۹۹۶ء میں کابل کی ایک چھوٹی سی بیکری میں بی بی زہرہ سے ملا، وہ بیوہ تھی۔ اس نے چند نوجوان عورتوں کو ساتھ ملایا اور نان بنانے شروع کر دیے۔ افغان مرد، عورتیں، بیوائیں، یتیم اور جسمانی طور پر معذور تمام لوگ نان ہی کھاتے ہیں۔ عالمی فوڈ پروگرام نے شہر میں بیکریاں قائم کرنے کے لیے مالی امداد دی ہے۔ ۲۵ ہزار خاندان بیواؤں کی سربراہی میں اور سات ہزار خاندان معذور افراد کی قیادت میں یہ بیکریاں چلا رہے ہیں۔ چار لاکھ افراد کی گزر بسر انھی بیکریوں پر ہے۔ بی بی زہرہ کا تنور پہلے ۱۹۹۳ء میں گلبدین حکمت یار کے راکٹوں سے تباہ ہوا۔ ۱۹۹۵ء میں طالبان کی گولہ باری کا ہدف بنا، زہرہ چھ بچوں اور بوڑھے ماں باپ کی کفیل ہے۔ اس نے زمین کا ایک چھوٹا سا قطعہ جہاں کبھی اس کا مکان کھڑا تھا، عالمی فوڈ پروگرام کو بیکری کے لیے دیا۔ اس نے کہا کہ میرے چہرے کی طرف دیکھو۔ کیا تمھیں اس پر ہماری زندگی اور ہمارے ملک کا المیہ نہیں دکھائی دیتا۔ صورت حال روز بروز بد سے بدتر ہوتی جارہی ہے۔ ہم گداگر ہو گئے ہیں۔ زندہ رہنے کے لیے اقوام متحدہ پر انحصار کرنے پر مجبور ہیں۔ افغانوں کی یہ طرز زندگی تو نہیں تھی۔ عورتیں تھک چکی ہیں، بے حد مایوس ہیں، اندر سے اجڑ گئی ہیں۔ ہم ہر لمحے امن کی دعا کرتے ہیں۔ امن کے انتظار میں رہتے ہیں۔

بی بی زہرہ اور اس کے بچوں پر جو مصیبت آن پڑی ہے، وہ انھی تک محدود نہیں، سبھی افغان بچوں کا حال یکساں ہے بلکہ کئی ایک کا تو اس سے بھی برا ہے۔ 'بچوں کو بچاؤ' پروگرام کے تحت جو کھیل کا ایک میدان بنایا گیا ہے، اس میں ناتواں اور مرگھلے سے بچے جھولوں میں جھول رہے ہیں۔ اس میدان میں جگہ جگہ چلے ہوئے گولے، ان کے پھٹے ہوئے خول پڑے ہیں اور ایک تباہ شدہ ٹینک بھی ہے، میدان کے گرد جلے ہوئے درختوں کے ٹھنٹھ کھڑے ہیں۔ عورتیں اور بچے جنگ کی تباہ کاریوں کا ہدف بنے ہوئے ہیں۔ بچوں کو بچاؤ پروگرام کی ڈائریکٹر صوفی ایلسین نے مجھے بتایا کہ بچوں اور بڑوں کے لیے خوراک نہیں ہے، سبھی غذائیت کی کمی کا شکار ہیں۔ مائیں بچوں کے حال پر کڑھتی ہیں کہ کب کوئی راکٹ آن گرتا ہے۔ اس خوف سے عورتیں نفسیاتی دباؤ میں ہیں۔ ان میں سے کئی ایک ہسٹریا کی مریض بن گئی ہیں۔ بچے جب بڑوں کو ایک دوسرے کو قتل کرتے دیکھیں اور مائیں ان کی ضرورتیں پوری نہیں کر پاتیں تو ایسے میں بچے اپنی ماؤں کی بات کیسے سن اور مان سکتے ہیں۔ بچوں پر اس درجہ دباؤ ہے کہ وہ ایک دوسرے پر اعتماد کرنا بھول گئے ہیں۔ والدین نے بچوں سے بات چیت کرنا ترک کر دی ہے۔ وہ انھیں یہ بھی نہیں بتا سکتے کہ کیا ہو رہا ہے۔

یونیسیف کی جانب سے ڈاکٹر لیلا گپتا نے کابل کے بچوں کے بارے میں جو سروے کیا ہے، اس کے مطابق اکثر بچوں نے بدترین تشدد ہوتے دیکھا ہے، ان کے زندہ رہنے کی امید نہیں۔ جن بچوں کا انٹرویو کیا گیا، ان میں سے دو تہائی ایسے تھے جنھوں نے راکٹ سے کسی کے ہلاک ہونے اور انسانی اعضا اور لاشوں کو بکھرے دیکھا ہے۔ ۷۰ فیصد بچوں کے خاندان کا ایک نہ ایک فرد جنگ میں ہلاک ہو چکا ہے۔ بچوں نے بڑوں پر اعتماد کرنا چھوڑ دیا ہے۔ انھیں ڈراؤنے خواب نظر آتے ہیں، آنکھوں کے سامنے کٹتے مرتے لوگ یاد آتے ہیں۔ ان میں سے کئی ایک کو اکیلا پن ستاتا ہے۔ کئی بچے کہتے ہیں کہ زندہ رہنا بے سود ہے۔ خاندانی زندگی کا ہر ضابطہ جنگ میں تباہ ہو گیا ہے۔ جب بچے اپنے ماں باپ پر اعتماد کرنا چھوڑ دیں اور ماں باپ اپنے بچوں کا تحفظ نہ کر سکیں تو بچے حقیقی دنیا میں کس کے سہارے زندگی بسر کریں۔

افغانستان میں بچوں پر جس وسیع پیمانے پر افتاد پڑی ہے، دنیا کے کسی ملک کی خانہ جنگی میں بچوں پر اتنی مصیبتیں نہیں پڑیں۔ افغانستان میں جنگی سردار ۱۲ برس تک کی عمر کے بچوں سے سپاہیوں کا کام لیتے ہیں، کئی بچے یتیم تھے۔ ان کا کوئی خاندان نہیں تھا۔ ان پر تعلیم اور روزگار کے تمام دروازے بند تھے۔ بس سپاہی بھرتی ہونا اور جنگ کی آگ کا ایندھن بننا ہی ان کا مقدر بن گیا تھا۔ طالبان کا پاکستانی مدرسوں سے جو تعلق تھا، اس سے ہزاروں بچوں کو سپاہی بننے اور جنگ میں حصہ لینے کی ترغیب ملی۔ کئی کئی یونٹ بچوں کے تھے، یہ بچے توپ خانے کے لیے گولے لاتے، فوجی سامان کی نقل و حمل کرتے، فوجی تنصیبات کی حفاظت کرتے اور جنگ میں حصہ لیتے۔ ۱۹۹۸ء میں بین الاقوامی سطح پر سپاہیوں کی کم سے کم عمر ۱۵ کی بجائے ۱۸ برس مقرر کرنے کی کوشش کی گئی۔ امریکہ، پاکستان، ایران اور افغانستان نے اس کی مخالفت کی۔ ۱۹۹۹ء میں شائع ہونے والی ایک ایمنسٹی انٹرنیشنل رپورٹ میں بتایا گیا کہ دنیا بھر میں ۱۸ برس سے کم عمر کے تین لاکھ سے زائد بچے سپاہیوں کی حیثیت سے بھرتی کیے گئے ہیں۔ کابل پر طالبان کا قبضہ ہو جانے کے بعد وہاں کی عورتوں اور بچوں کے مصائب میں اضافہ ہو گیا۔

۱۹۹۵-۹۶ء کے دوران، جس کابلی عورت سے ملا، وہ جانتی تھی کہ طالبان نے کابل پر قبضہ کر لیا تو زندگی تلخ ہو جائے گی۔ اس عرصے میں کوئی رپورٹر بھی گلی، دکان یا دفتر میں کسی بھی کابلی خاتون سے بات کر سکتا تھا۔ ایک عورت نصیبہ گل تھی۔ اس کی عمر ۲۷ برس تھی، اس کی شادی نہیں ہوئی تھی، وہ جدید دنیا کا حصہ بننے کی خواہش مند تھی۔ اس نے ۱۹۹۰ء میں کابل یونیورسٹی سے گریجویشن کی تھی، ایک این جی او میں اچھی ملازمت کر رہی تھی، اس نے لمبا اسکرٹ اور اونچی ایڑی کا جوتا پہن رکھا تھا۔ شاید ہی کبھی اس نے اپنا چہرہ ڈھانپا ہو، ایک چھوٹا سا رومال اپنے سر پر ڈال لیتی تھی، وہ بھی اس وقت جب اسے شہر میں سے گزرنا ہوتا۔ نصیبہ نے کہا کہ طالبان عورتوں کو مٹی میں جلا دینا چاہتے ہیں، کوئی غریب ترین اور قدامت پسند عورت بھی نہیں چاہے گی کہ طالبان افغانستان پر حکمرانی کریں۔ اسلام نے عورتوں کو مردوں کے مساوی قرار دیا ہے اور ان کی عزت کرنے کی تلقین کی ہے، لیکن طالبان کے اقدامات سے لوگ اسلام کے خلاف ہوتے جا رہے ہیں۔ نصیبہ کے خدشات

بے جواز نہیں تھے، طالبان نے جب کابل پر قبضہ کیا تو عورتیں منظر سے ہٹ گئیں۔ نصیبہ کو کام کرنے سے روک دیا گیا اور وہ پاکستان چلی گئی۔

طالبان لیڈر افغانستان کے جنوبی پشتون صوبوں کے نہایت غریب، انتہائی قدامت پسند اور بہت کم پڑھے لکھے خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے۔ ملا عمر کے گاؤں کی عورتیں برقعہ پہن کر باہر نکلتی تھیں۔ کوئی لڑکی بھی اسکول نہیں جا سکتی تھی، اس لیے کہ کوئی اسکول تھا ہی نہیں۔ ملا عمر اور ان کے رفقا کا معاشرتی ضابطہ، تجربہ اور عورتوں کے بارے میں رویہ سب کچھ خود ساختہ تھا، وہ اپنی حکمت عملیوں کا جواز قرآن سے پیش کرتے تھے۔ بعض ایجنسیوں نے مؤقف اختیار کیا کہ افغان ثقافتی روایت کا احترام کیا جانا چاہیے لیکن ایک ایسے ملک میں جہاں کئی نسلوں کے لوگ رہتے ہیں اور ترقی کے مختلف مدارج میں ہیں، وہاں معاشرے میں عورتوں کے کردار کے بارے میں روایت اور ثقافت کا کوئی متفقہ معیار کیسے قائم کیا جا سکتا ہے۔ طالبان سے پہلے کسی افغان حکمران نے لباس کے سلسلہ میں کوئی ضابطہ مقرر کرنے پر کبھی اصرار نہیں کیا تھا کہ مرد لمبی داڑھی رکھیں گے اور عورتیں برقعہ پہنیں گی۔

افغانستان کے باقی ماندہ حصے کا جنوب سے دور کا بھی علاقہ نہیں تھا۔ مشرق کی جانب رہنے والے افغان پشتونوں، پاکستانی پشتونوں سے بہت متاثر تھے۔ وہ اپنی لڑکیوں کو اسکولوں میں بھیجتے، طالبان کے مقتدر ہونے کے بعد بھی بچیوں کو تعلیم دلاتے رہے۔ انھوں نے دیہات میں اسکول جاری رکھے یا پھر اپنے خاندان پاکستان بھیج دیے۔ یہاں جیسا کہ سویڈش کمیٹی کی طرح کی امدادی ایجنسیوں نے ٦٠٠ پرائمری اسکول جاری کر کے رکھے تھے، ان میں تعلیم پانے والے طلبا کی تعداد ڈیڑھ لاکھ کے قریب تھی۔ ان میں ۳۰ ہزار لڑکیاں تھیں، جب پشتون سرداروں نے لڑکیوں کے لیے اسکول کھولنے کا مطالبہ کیا تو طالبان گورنروں نے کوئی اعتراض نہیں کیا۔ پاکستان میں افغان مہاجر کیمپوں میں ہزاروں لاکھوں افغان لڑکیاں تعلیم پا رہی تھیں۔ پشتون پٹی سے باہر تمام نسلوں کے لوگ تعلیم نسواں کی پُر زور حمایت کرتے رہے۔ افغانستان کی طاقت، اس کے نسلی تنوع میں مضمر تھی۔ یہاں جتنے قبیلے اور قومیتیں تھیں، خواتین کے اتنے ہی کردار تھے۔

افغانستان کے شہر اور بھی زیادہ مختلف النوع تھے، قندھار ہمیشہ سے ہی قدامت پسند تھا لیکن ہرات میں پڑھی لکھی عورتیں فرانسیسی دوسری زبان کے طور پر بولتی تھیں اور فیشن میں شاہ ایران کے دربار کی خواتین کی پیروی کرتی تھیں۔ کابل کی ۴۰ فیصد عورتیں کام کرتی تھیں، کمیونسٹ حکومت کے دور میں اور ۱۹۹۲ء سے قبل کی مجاہدین حکومت کے عرصے میں بھی وہ مختلف فرائض انجام دیتی رہیں۔ تعلیم اور کام کے لحاظ سے وہ روایتی لباس کی جگہ اسکرٹ اور اونچی ایڑی کے جوتے پہنتیں اور میک اپ کرتیں۔ وہ فلمیں دیکھنے جاتیں، کھیلوں میں حصہ لیتیں، شادی بیاہ کی تقاریب میں گانے گاتیں اور رقص کرتیں۔ فہم و فراست سے کام لیا جاتا تو لوگوں کے دل جیتنے کے لیے طالبان کو عورتوں سے متعلق اپنی پالیسی میں لچک پیدا کرنا چاہیے تھی اور جن علاقوں پر انھوں نے قبضہ کیا،

وہاں کے موجود حقائق کو ملحوظ رکھنا چاہیے تھا لیکن انھوں نے کابل کو طرح طرح کی برائیوں کا گہوارہ سمجھ لیا۔ جہاں عورتوں کو طالبان کے معیار کے مطابق ڈھالنے کے لیے مارا پیٹا جانے لگا۔ شمالی علاقوں میں رہنے والے مسلمانوں کو گمراہ قرار دے کر انھیں پھر سے مسلمان بنانا شروع کر دیا۔ اس کے لیے جبر کو روا سمجھا گیا۔

طالبان کا غیر مفاہمانہ رویہ ان کے داخلی سیاسی رجحان اور بھرتی حاصل کرنے کی ضرورت نے مشکل پیدا کیا تھا۔ یتیم، آوارہ، جنگ میں بے گھر اور بے در ہو جانے اور مہاجر کیمپوں میں پرورش پانے والے طالبان کی صفوں میں شامل کیے جانے لگے۔ ان سب کی مردوں کی سوسائٹی میں تربیت ہوئی تھی۔ مدرسوں کے تقدس، عورتوں پر کنٹرول اور پایان کار مدرسوں سے ان کے اخراج کو مردانگی کی علامت اور طلبا کی جہاد سے طبعی مطابقت کی توثیق سمجھا جانے لگا۔ عورتوں کے کردار کی نفی نے طالبان کو ان عناصر میں ایک جھوٹا جواز فراہم کر دیا۔ ایک افغان این جی او کے افغان سربراہ سمیع ولی کا کہنا تھا کہ عورتوں کی مخالفت کی جڑیں اسلام یا ثقافتی کردار میں نہیں بلکہ طالبان کے سیاسی عقائد اور نظریات میں ہیں۔ طالبان مسلم مردوں کی ایک نئی پود ہیں، جو جنگ کے کلچر کی پیداوار ہے، جس نے اپنی بلوغت کی زندگی، اپنے خاندانوں سے یکسر الگ تھلگ رہتے ہوئے گزاری ہے۔ افغان سوسائٹی میں عورتیں روایتی طور پر سماجی رویہ کی اصلاح کا وسیلہ رہی ہیں، اس اعتبار سے وہ افغان ثقافت میں طاقت کی علامت کا درجہ رکھتی ہیں۔

طالبان لیڈر مجھ سے بار بار کہتے رہے ہیں کہ اگر وہ عورتوں کو زیادہ آزادی یا انھیں اسکولوں میں جانے کی آزادی دے دیں تو ہمیں ماننے اور ہمارا ساتھ دینے والے یہ دیکھ کر مایوس ہو جائیں گے کہ ہم نے دباؤ میں آ کر اصولوں پر سمجھوتہ اور مصالحت کر لی ہے۔ ان کا یہ بھی کہنا تھا کہ نئے بھرتی ہونے والوں کو جنسی مواقع ملے تو وہ کمزور پڑ جائیں گے اور وہ پہلے سے جوش و جذبے کے ساتھ نہیں لڑ سکیں گے۔ غرض عورتوں پر جبر، طالبان کا اسلامی تجدد، معاشرے کی تطہیر، فوج کے اخلاق اور کردار کو بہتر بنائے رکھنے کا ذریعہ تسلیم کیا جانے لگا۔ اقوام متحدہ کے خلاف طالبان کی مزاحمت اور مغربی حکومتوں کی طرف سے انھیں سمجھوتہ بازی اور اپنی پالیسیوں میں اعتدال پیدا کرنے پر آمادہ کرنے کی جو کوششیں ہو رہی ہیں، جنس کا مسئلہ انھیں بے اثر کرنے کا وسیلہ بن گیا ہے۔ مغرب سے سمجھوتہ بازی کو وہ اپنی شکست سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہم نے تسلیم کر لیا ہے کہ ہم اب تک جو کرتے رہے ہیں، غلط تھا؛ اس لیے سمجھوتے سے انکار میں ہماری برتری اور فتح ہے۔

سخت گیر طالبان نے بیرونی دنیا کی دلیل لوٹا کر اسی کے سر ڈال دی۔ ان کا کہنا تھا کہ مغرب پر لازم ہے کہ وہ اپنی پوزیشن میں اعتدال پیدا کرے اور طالبان کو اپنے دل میں جگہ دے، نہ کہ طالبان عالمگیر انسانی حقوق تسلیم کرتے پھریں۔ اٹارنی جنرل مولوی جلیل الدولہ مولوی زادہ کا کہنا تھا کہ ہمارا موقف یہ ہے کہ جس نوع کی تعلیم اقوام متحدہ چاہتی ہے، وہ ایک ملحدانہ تعلیم ہے جو عورتوں کو بے حیائی سکھاتی ہے اور حرام کاری کی طرف لے جاتی ہے۔ اس سے اسلام کے لیے تباہی کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ کسی بھی اسلامی ملک میں جہاں حرام کاری

عام ہوجاتی ہے، وہ ملک تباہ ہوجاتا ہے اور ملحدوں کے قبضے میں چلا جاتا ہے، کیوں وہاں کے مرد عورتوں کی طرح بن جاتے ہیں اور عورتیں اپنا دفاع نہیں کرسکتیں۔ جسے بھی ہم سے بات کرنی ہے، اسلامی حدود میں رہتے ہوئے بات کرے، قرآن مجید لوگوں کے مطابق اپنے آپ کو نہیں ڈھال لیتا بلکہ لوگوں کو چاہیے کہ وہ اپنے آپ کو قرآن کے مطابق ڈھالیں اور قرآن کے تقاضے پورے کریں۔ طالبان اس امر کی وضاحت نہیں کرسکتے کہ اسلام کی طرح کا دین جس کی جڑیں نہایت گہری ہیں، حرام کاروں کے ہاتھوں نقصان کیسے اٹھاتا ہے۔ تمام قبائلی پشتون، پشتون ولی کی بھی پیروی کرتے ہیں۔ یہ معاشرتی ضابطہ ہے جو قبائلی جرگے کو روایتی قوانین کے تحت فیصلے کرنے اور سزائیں دینے کا اختیار دیتا ہے۔ خاص طور پر زمین اور عورت پر مالکانہ حقوق اور قتل کے معاملے میں فیصلہ سناتا اور سزا تجویز کرتا ہے۔ پشتون ولی اور شرع کے درمیان جو خط امتیاز ہے، وہ بالعموم غیر واضح رہتا ہے۔ طالبان شریعت سے زیادہ پشتون ولی کی سزائیں تجویز کرتے ہیں۔ لیکن پشتون ولی پر درآمد کے کئی درجے ہیں۔ اس کا زیادہ تر پشتون پٹی میں اطلاق ہوتا ہے؛ کہیں نرم اور کہیں سخت۔ غیر پشتون نسلی گروپوں پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ طالبان نے پشتون ولی اور شرعی قوانین کا نسلی گروپوں پر سختی سے نفاذ کرنا چاہا، جس سے ملک میں مختلف نسلوں کے باہمی فاصلے بڑھ گئے۔ غیر پشتونوں نے سمجھا کہ ملک بھر میں قندھاری پشتون قوانین کے نفاذ کا اہتمام کیا جارہا ہے۔ سیاسی حالات ایسے نہیں تھے جن میں طالبان سمجھوتہ کرنے پر تیار ہوتے۔ ہر شکست کے بعد طالبان عورتوں کے بارے میں اپنی پالیسیوں پر زیادہ سختی سے عمل کرنے لگے۔ ان کا خیال تھا کہ عورتوں کے خلاف وہ جتنے سخت اقدامات کریں گے، شکست خوردہ سپاہیوں کی حوصلہ افزائی کا موجب ہوں گے۔ ہر فتح کے بعد وہ مزید سخت گیری کرنے لگتے، مقصد مفتوحہ آبادی کو طالبان کی طاقت سے مرعوب کرنا ہوتا۔ طالبان کو میانہ روی اختیار کرنے پر آمادہ کرنے کے لیے عالمی برادری کا تقاضا بے نتیجہ ثابت ہوتا۔ ان کا اصرار کہ وہ جنگ کے بعد عورتوں کو تعلیم دلانے کی اجازت دے دیں گے، بے معنی ثابت ہوا۔ ۱۹۹۵ء میں ہرات پر قبضے سے افغانوں اور بیرونی دنیا پر عیاں ہوگیا کہ طالبان عورتوں کے معاملے میں کوئی سمجھوتہ نہیں کریں گے، ہرات ازمنہ وسطیٰ سے اسلام کا مرکز چلا آتا ہے، یہاں مسجدیں ہیں، مدرسے ہیں، قدیم لبرل اسلامی روایت ہے، یہ اسلامی فنون، دستکاریوں، تصویروں، موسیقی، رقص، قالین سازی کا مرکز ہے، یہاں کی حسیناؤں کے بارے میں طرح طرح کے قصے مشہور ہیں۔ ہراتی باشندے فاتح تیمور کی ملکہ گوہر شاہ کا قصہ بڑے جذب وشوق سے سناتے ہیں۔ اس نے ۱۴۰۵ء میں تیمور کی وفات کے بعد اپنا دارالحکومت تاشقند سے ہرات منتقل کرلیا تھا۔ ایک دن ملکہ نے یاقوتی ہونٹوں والی ۲۰۰ خوبصورت کنیزوں کے ساتھ ہرات کے مضافات میں اس مسجد اور مدرسے کا معائنہ کیا جو ملکہ نے بنوایا تھا۔ مدرسے کے طلبا سے کہا گیا کہ ملکہ اور ان کے ساتھ آنے والی کنیزوں کی آمد سے پہلے مدرسہ خالی کردیا جائے۔ ایک طالب علم اپنے کمرے میں سوتا رہ گیا، اسے ملکہ کی ایک حسین وجمیل کنیز نے جگایا، کنیز جب واپس ملکہ کے پاس آئی تو اس کی سانس اکھڑی ہوئی تھی، وہ بری طرح ہانپ رہی تھی۔ وہ طالب علم کے عشق میں

گرفتار ہوگئی تھی، ملکہ نے طالب علم کو سزا دینے کی بجائے اپنی تمام کنیزوں کو تمام طالب علموں سے شادی کرنے کا حکم دیا، تاکہ آئندہ انھیں ترغیب گناہ نہ ملے۔ ملکہ نے ہر طالب علم کو لباس دیا۔ ان کی تنخواہ مقرر کردی اور کہا کہ جب تک طلبا کی تعلیم مکمل نہیں ہوتی، شوہر اور بیوی ہر ہفتے ایک دوسرے سے مل لیا کریں۔ یہ کہانی ہرات میں اسلام اور مدرسے کی تعلیم کی میانہ روی اور انسانی روایت کی غماز ہے۔

طالبان ہرات کی تاریخ اور روایت سے واقف نہیں، وہ ہراتی عورتوں کو گھروں میں بند کرنے آئے ہیں، انھوں نے لوگوں کو صوفیا کے مزاروں پر جانے سے منع کردیا۔ طالبان نے مجاہدین کے کمانڈر اسماعیل خان کی برسوں کی کوشش اور محنت پر پانی پھیر دیا، جو اس نے آبادی کو تعلیم دلانے کے لیے کی تھی۔ لڑکیوں کے سبھی اور لڑکوں کے اکثر اسکول بند کردیے گئے۔ اسکولوں کی بندش کی ایک علت یہ تھی کہ ان میں خواتین پڑھاتی تھیں۔ ہسپتالوں کو عورتوں اور مردوں کے لیے الگ الگ کردیا گیا۔ حمام بند کردیے گئے اور عورتوں کا بازار میں نکلنا ممنوع قرار دے دیا گیا۔ اس کا نتیجہ تھا کہ طالبان کی زیادتیوں کے خلاف سب سے پہلے عورتوں نے آواز بلند کی۔ ۱۷ اکتوبر کو ایک سو عورتوں نے شہر کے حماموں کی بندش کے خلاف گورنر کے دفتر کے باہر احتجاجی مظاہرہ کیا۔ طالبان کی مذہبی پولیس نے عورتوں کو مارا پیٹا اور پھر گرفتار کرلیا۔ پولیس نے گھر گھر جا کر مردوں سے کہا کہ وہ عورتوں کو گھروں سے باہر نہ نکلنے دیں۔

ہرات کے ان واقعات کو عالمی ذرائع ابلاغ اور اقوام متحدہ نے عمومی طور پر نظر انداز کیا لیکن مغربی این جی اوز نے اپنی آئندہ کی سرگرمیوں کے حوالے سے عورتوں سے ہونے والے سلوک کے مضمرات کا اندازہ کر لیا۔ یونیسیف اور بچوں کو بچاؤ پروگرام نے غور وخوض اور طالبان سے بے نتیجہ مذاکرات کے بعد ہرات سے اپنا تعلیمی پروگرام معطل کردیا۔ محسوس کیا گیا کہ جیسا لڑکیوں کو تعلیم دلانا بھی منع بھی کردیا گیا ہے، اس مد میں کوئی منصوبہ کیوں بنایا جائے؟ امداد بند ہوجانے کا طالبان پر کوئی اثر نہیں ہوا، انھوں نے باور کرلیا کہ اقوام متحدہ کے دوسرے ادارے عورتوں کے تعلق میں ان کے مؤقف کے خلاف کوئی کارروائی کرنے کا ارادہ نہیں رکھتے۔ دوسرے وہ امداد دینے والوں کو منقسم کرنے میں کامیاب ہوگئے تھے۔ اقوام متحدہ کے ادارے کوئی ایک مؤقف اپنانے اور اس کی بنا پر طالبان سے مذاکرات کرنے میں ناکام رہے تھے۔ ہر ایجنسی کی یہی کوشش تھی کہ وہ طالبان سے اپنے طور پر الگ سے معاملہ کرلے۔ اس طرح اقوام متحدہ نے اپنے ہی اصولوں پر سودے بازی کرلی، جب کہ طالبان عورتوں پر پابندی بڑھاتے گئے۔ ایک این جی او کے سربراہ نے مجھ سے کہا کہ اقوام متحدہ پھسلن پر ہے۔ اس کا خیال ہے کہ چھوٹی چھوٹی سودے بازی سے عالمی برادری کو بھی مطمئن کیا جا سکتا ہے اور طالبان کو بھی لیکن درحقیقت یہ بے فائدہ ثابت ہوئی۔ ۱۹۹۶ء میں جب طالبان نے کابل پر قبضہ کیا تو دنیا کی عورتوں کے بارے میں ان کی پالیسیوں کا علم ہوا۔

طالبان نے سابق صدر نجیب اللہ کو پھانسی پر لٹکایا اور عورتوں سے بدسلوکی شروع کی تو عالمی ذرائع ابلاغ

میں اس کا وسیع پیمانے پر چرچا ہوا۔ عالمی لیڈروں کے احتجاجی بیانات آنے لگے، ان میں اقوام متحدہ کے سکریٹری جنرل اور ایونیسف، یونیسکو اور مہاجروں کے ادارے کے سربراہ شامل تھے لیکن طالبان پر کوئی اثر نہیں ہوا۔ کابل میں بیوٹی ہیئر اور میک اپ کے سیلون بند کردیے گئے۔ عورتوں کے حمام بھی بند ہوگئے۔ حمام واحد جگہ تھی جہاں گرم پانی میسر تھا۔ درزیوں سے کہا گیا کہ وہ عورتوں کے کپڑے سینے کے لیے ان کا ماپ نہیں لیا کریں گے بلکہ اپنی مستقل گاہک عورتوں کا ماپ یاد رکھیں گے۔ فیشن میگزین جلا دیے گئے۔ ایک امریکی رپورٹر نے لکھا، ''اپنے ناخنوں کو پالش لگاؤ، اپنی کسی سہیلی کی تصویر لو، بانسری بجاؤ، تھاپ پر تالی بجاؤ، کسی غیر ملکی کو چائے کی دعوت پر بلاؤ تو تم نے طالبان کے ضابطے کی خلاف ورزی کی۔'' کابل کی حد تک تو اقوام متحدہ کی کسی پالیسی کی عدم موجودگی کو نظر انداز کیا جاتا رہا لیکن بعد میں یہ اسکینڈل بن گیا، خواتین کی طرف سے اقوام متحدہ پر تند و تیز تنقید ہونے لگی۔ اقوام متحدہ کی ایجنسیوں کو بالآخر ایک مشترکہ موقف اپنانا پڑا۔ ایک بیان جاری ہوا، جس میں تمام انسانوں میں مساوات اور وقار کے تحفظ، جنس، نسل، ذات برادری اور مذہب کی بنا پر امتیاز نہ کرنے کا ذکر تھا، لیکن اقوام متحدہ کے اسی دستاویز میں کہا گیا تھا کہ بین الاقوامی ایجنسیاں مقامی رسم و رواج اور ثقافت کا بڑا دھیان رکھتی ہیں۔ یہ اقوام متحدہ کی کلاسیکی سودے بازی اور مصلحت کوشی تھی جس کی بنا پر طالبان نے اس وعدے کے باوجود کہ امن بحال ہونے کے بعد وہ تعلیم نسواں کی اجازت دے دیں گے، عورتوں پر تعلیم کے دروازے بند رکھے۔ اکتوبر ۱۹۹۶ء تک اقوام متحدہ کو کابل میں عورتوں کے لیے آٹھ منافع بخش منصوبے ترک کرنا پڑے، کیوں کہ عورتوں کو ان میں کام کرنے کی اجازت نہیں دی گئی تھی۔

اگلے آٹھ مہینوں کے دوران اقوام متحدہ این جی اوز مغربی حکومتوں اور طالبان کے درمیان مذاکرات کے کئی دور ہوئے، لیکن ان سے کوئی نتیجہ نہ نکلا، اس وقت تک پتہ چل گیا کہ قندھار میں طالبان علما کی ایک سخت گیر لابی اقوام متحدہ سے پیچھا چھڑانے کا عزم کیے ہوئے ہے۔ طالبان نے پیچ مزید کس دیا۔ انھوں نے لڑکیوں کے لیے گھروں میں قائم اسکول بھی بند کردیے، پہلے انھیں جاری رکھنے کی اجازت دی گئی تھی، اب اسے منسوخ کردیا گیا۔ عورتوں کو جنرل ہسپتالوں میں جانے سے بھی روک دیا گیا۔ مئی ۱۹۹۷ء میں مذہبی پولیس نے امریکی این جی او کے انٹرنیشنل عملے کی پانچ خواتین ارکان کو مارا پیٹا اور پھر مطالبہ کیا کہ تمام امدادی منصوبوں کے لیے صرف متعلقہ وزارت سے ہی اجازت لینا کافی نہیں، بلکہ وزارت داخلہ، صحت عامہ، پولیس اور پرہیزگاری کے فروغ اور ہر طرح کے گناہ کے سدباب کرنے والے شعبے کی اجازت لینا بھی ضروری ہے۔ اس کے بعد سے یہ مطالبہ کیا گیا کہ افغانستان میں انسانی امداد کی مسلمان کارکن خواتین کو کارڈ بھی ساتھ رکھنا لازمی ہے۔ آخر میں جولائی ۱۹۹۷ء میں طالبان نے زور دیا کہ اقوام متحدہ اور این جی اوز اپنے دفاتر سے نکل کر ایک احاطے میں ہوجائیں۔ یہ جگہ پولی ٹیکنیک کی تباہ شدہ عمارت تھی۔ یورپین یونین نے مزید انسانی امداد دینا بند کردی تو اقوام متحدہ اور این جی اوز نے کابل چھوڑ دیا۔

افغانستان کی عورتوں کی جو درگت بنی، اس کے سبب یہ حقیقت آنکھوں سے اوجھل ہو جاتی ہے کہ شہروں کے مردوں خصوصاً پشتونوں کو طالبان کے ہاتھوں کچھ کم ذلت نہ اٹھانا پڑی۔ کابل کے تمام مردوں کو پوری ڈاڑھی رکھنے اور بڑھانے کے لیے چھ ہفتوں کی مہلت دی گئی۔ اس کے باوجود کہ بعض نسلوں مثلاً ہزارہ قبیلہ کے مردوں کے داڑھی نکلتی ہی نہیں یا کم نکلتی ہے۔ داڑھی مرد کی مٹھی کے برابر ہونی لازمی ہے، اس سے کم تراشی نہیں جا سکتی۔ شاید اسی بنا پر یہ مذاق کیا جاتا ہے کہ افغانستان کا درآمد برآمد کا سب سے بڑا کاروبار مردوں کی داڑھیوں کے بالوں کا ہے یا مردوں کو افغانستان جانے کے لیے ویزے کی ضرورت نہیں، اس کا باریش ہونا ہی کافی ہے۔ مذہبی پولیس گلیوں میں قینچیاں لیے کھڑی ہوتی ہے، دوسروں کے لمبے بال کاٹتی اور لمبے بال رکھنے والوں کی پٹائی کرتی رہتی ہے۔ مردوں کے لیے شلوار ٹخنوں سے اونچی باندھنا اور نماز پنجگانہ ادا کرنا لازم ہے۔ لڑکوں سے بداخلاقی کرنے والوں کے لیے کڑی سزا مقرر ہے۔ ایسے خطا کاروں کو نہ صرف پیٹا جاتا ہے بلکہ ان کا منھ کالا کر کے بازار میں پھرایا جاتا ہے۔ بعض صورتوں میں ان پر دیوار گرا دی جاتی ہے۔ فروری ۱۹۹۸ء میں قندھار کے تین افراد کو لواطت کی بنا پر موت کی سزا کا حکم سنایا گیا۔ انھیں کھڑا کر کے ٹینک کی ٹکر سے دیوار ان پر گرا دی گئی، ان میں سے دو تو ہلاک ہو گئے، ایک کی جان بچ گئی، یہ منظر خود امیر المومنین ملا عمر نے خود آ کر دیکھا۔ طالبان کے اخبار 'انیس' میں اس کی خبر بھی چھپی، کابل میں بھی دو افراد کو اسی طرح ہلاک کیا گیا۔ لواطت کی سزا کے بارے میں اختلاف ہے۔ ملا محمد حسن نے بتایا کہ ہمارے دینی رہنماؤں میں اس ضمن میں اتفاق نہیں۔ بعض کا کہنا ہے کہ مجرموں کو کسی اونچی عمارت میں کھڑا کر کے نیچے گرا دیا جائے یا ان پر دیوار گرا دینی چاہیے۔ بعض کے خیال میں مجرموں کو ایک گڑھے میں دبا کر اوپر دیوار گرانی چاہیے۔ طالبان نے ہر طرح کی تفریح پر پابندی لگا دی تھی۔ افغانستان ایسے غریب اور محروم ملک میں تفریحات ویسے بھی بہت کم ہیں، افغان سنیما گھروں میں فلم دیکھنے کے شائق ہیں لیکن طالبان نے فلم، ویڈیو، ٹی وی، موسیقی اور رقص پر پابندی لگا رکھی ہے۔ ملا محمد حسن نے مجھے بتایا کہ ہمیں احساس ہے کہ لوگوں کو کچھ نہ کچھ تفریح ضرور چاہیے لیکن اس کے لیے انھیں پارکوں میں جانا چاہیے، جہاں وہ پھولوں کو دیکھیں اور اس طرح اسلام کے بارے میں سیکھیں۔ وزیر تعلیم ملا عبدالحنفی کا کہنا تھا کہ طالبان موسیقی کے اس لیے خلاف ہیں کہ اس سے دل میں ایک کسک سی پیدا ہوتی ہے، جس سے اسلام کی تفہیم میں رکاوٹ ہوتی ہے۔ شادی بیاہ کی تقاریب میں بھی گانا بجانا اور ناچنا منع کر دیا گیا اور یوں صدیوں پرانی روایت ختم ہو گئی جس سے سینکڑوں موسیقاروں اور رقاصاؤں کا روزگار وابستہ تھا، جو لوگ بے روزگار ہوئے، ان میں سے اکثر پاکستان بھاگ گئے۔

گھروں میں دیواروں پر تصویریں اور فوٹو لٹکانا بھی منع کر دیا گیا ہے۔ افغانستان کے ایک ۶۲ سالہ معروف مصور محمد مشعل ہرات کی پانچ سو سالہ تاریخ پر ایک بہت بڑی دیواری تصویر بنا رہے تھے، طالبان نے ان کی موجودگی میں اس پر سفید رنگ پھیر دیا۔ قصہ کوتاہ طالبان کلچر کے تصور ہی کو نہیں مانتے، انھوں نے سال نو کی

خوشی منانے کی تقریب نوروز کو خلاف اسلام کہہ کر ممانعت کردی ہے۔ ایران کے شمسی کیلنڈر کے پہلے دن، موسم بہار کا قدیم تہوار منایا جاتا تھا۔ اس روز لوگ اپنے عزیزوں کی قبروں پر جاتے تھے۔ اب انھیں یہ تہوار منانے اور قبروں پر جانے کی اجازت نہیں۔ یکم مئی کو مزدوروں کا دن منانے کو کمیونسٹوں کے کھاتے میں ڈال کر خلاف قانون قرار دے دیا گیا ہے۔ محرم عزاداری منع ہوگئی ہے، عید پر مسرت اور شادمانی کے اظہار پر بھی قدغن لگ گئی ہے۔ اکثر افغان اس سخت بددل ہیں کہ اسلامی دنیا نے طالبان کی انتہاپسندی کی مذمت نہیں کی۔ پاکستان، سعودی عرب اور خلیجی ریاستوں نے افغانستان سے عورتوں کی تعلیم پر پابندی اور انسانی حقوق کی پامالی کے خلاف ایک بیان بھی جاری نہیں کیا، نہ انھوں نے شریعت کی اس شرح پر جو طالبان کر رہے ہیں، حرف گیری کی۔ ایشیائی مسلم ممالک بھی خاموش ہیں۔ اسلام میں عورتوں کی تعلیم جو کچھ کہا گیا ہے، ایران نے اس کا بڑا زوردار دفاع کیا ہے۔ آیت اللہ احمد جنتی نے ۱۹۹۶ء میں ایک بیان میں کہا تھا کہ طالبان نے لڑکیوں کے اسکول جانے اور عورتوں کو گھروں سے باہر جاکر کام کرنے کی ممانعت کر کے اور وہ بھی اسلام کے نام پر اپنی فرسودہ پالیسیوں کا اظہار کیا ہے۔ تشدد، تنگ نظری، عورتوں کے حقوق سلب کرنے اور اسلام کو بدنام کرنے سے بڑھ کر بری بات اور کیا ہوسکتی ہے۔ ۱۹۹۸ء میں مزار شریف میں ایرانی سفارت کاروں کی ہلاکت کے بعد طالبان کی پالیسیوں پر ایران کی تنقید میں ڈرامائی طور پر اضافہ ہوگیا ہے۔ مزار شریف میں ازمنہ وسطیٰ کی اس خوب رو شاعرہ رابعہ بلخی کا مزار ہے، جس نے اپنے دور کی ایک عشقیہ کہانی منظوم کی، وہ اپنے غلام عاشق کے ساتھ سوئی ہوئی تھی کہ اس کے بھائی نے اس کے بازو کاٹ دیے، اس نے اپنی آخری نظم اپنے خون سے اس وقت لکھی جب وہ مر رہی تھی۔ صدیوں تک از بک نوجوان لڑکے اور لڑکیاں اس کے مزار پر حاضری دیتے اور اپنی محبت کے پروان چڑھنے کی دعائیں مانگنے چلے آ رہے تھے۔ طالبان نے آ کر اس کی قبر کو ممنوع قرار دے دیا۔

[بشکریہ 'طالبان'، مشعل، لاہور، ۲۰۱۱ء]

سعودی عرب میں معتدل اسلام کی لہر

ثاقب اکبر

ان دنوں سعودی عرب میں 'معتدل اسلام' کے چرچے ہیں۔ ولی عہد محمد بن سلمان جو۳۲برس کے پُر جوش جوان ہیں اور سعودی تاریخ میں سب سے کم عمر ولی عہد ہیں، کا کہنا ہے کہ وہ سعودی عرب میں 'معتدل اسلام' کی واپسی کے لیے کوشاں ہیں۔انھوں نے یہ بات ۲۴اکتوبر۲۰۱۷ءکو ایک کانفرنس میں کہی جو اقتصادی امور کے حوالے سے منعقد ہوئی تھی۔جواں سال سعودی شہزادے نے کہا کہ ہم اپنی زندگیوں کے آئندہ ۳۰ سال اِن تباہ کن عناصر کی نذر نہیں ہونے دیں گے۔ہم انتہا پسندی کو ختم کر دیں گے۔انھوں نے کہا کہ ہم پہلے ایسے نہیں تھے، ہم اس جانب جا رہے ہیں جیسے ہم پہلے تھے۔ ایسا اسلام جو معتدل ہے اور جس میں دنیا اور دیگر مذاہب کے لیے جگہ ہے۔

ان کے تصورات کے مطابق سعودی عرب میں جو پیش رفت ہو رہی ہے، اس کے کئی ایک مظاہر سامنے آ چکے ہیں۔انھیں یقینی طور پر اپنے والد سعودی عرب کے بادشاہ شاہ سلمان کی پوری حمایت اور سر پرستی حاصل ہے، جنھوں نے حال ہی میں اپنے ایک فرمان میں خواتین کو ملک میں پہلی بار گاڑی چلانے کی اجازت دی ہے۔اس سلسلے میں متعلقہ وزارت کو حکم جاری کر دیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ حکم ۲۴ جون ۲۰۱۸ء تک ہر صورت میں نافذ العمل ہو جائے گا۔معتدل اسلام یا روشن خیالی کا ایک اور مظاہرہ اس وقت سامنے آیا جب سعودی عرب میں ٹی وی پر معروف مصری گلوکارہ ام کلثوم کا کنسرٹ نشر کیا گیا۔ایک رپورٹ کے مطابق سعودی عرب کے کلچر اور آرٹ کے چینل الثقافیہ پر کئی دہائیوں کے بعد معروف عرب گلوکارہ ام کلثوم کا یہ کنسرٹ نشر کیا گیا ہے۔

ایک اور رپورٹ کے مطابق سعودی عرب کی گلیوں میں اب مذہبی پولیس نظر نہیں آتی جسے 'مطوع' کہا جاتا ہے۔اس پولیس کے ذمے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا کام تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس پولیس کے گلیوں سے غائب ہونے کا سہرا بھی ولی عہد محمد بن سلمان کے سر جاتا ہے۔ رپورٹ میں کہا گیا ہے کہ ریاض کے امیر شہری کہتے ہیں کہ شہر میں کچھ ایسے ریستوران کھل گئے ہیں جہاں عورتیں اور مرد مخلوط طور پر بیٹھ جاتے ہیں اور انھیں اس

سلسلے میں کوئی رکاوٹ پیش نہیں آتی۔ وہاں تیز موسیقی بھی بجتی ہے۔مغربی معاشرے میں پروان چڑھنے والے اور وہاں سے اعلیٰ تعلیم حاصل کرکے واپس آنے والے نوجوان لڑکے اورلڑکیاں اب سعودی عرب میں ایک ایسے ماحول کے منتظر ہیں جہاں عورتیں گاڑیاں چلاسکیں، سینما کھلے ہوں اور صحرائی ریس میں عورتیں اور مرد دونوں شریک ہوسکیں۔ سال رواں کے شروع میں بی بی سی نے اپنے عالمی نامہ نگار لیز ڈوسیٹچیف کی ایک رپورٹ شائع کی تھی جس کا عنوان تھا 'کیا سعودی عرب میں تبدیلی آرہی ہے۔' رپورٹ میں انھوں نے General Recreation Department کے چیئرمین احمد الخطیب کا ایک قول نقل کیا تھا جس میں وہ کہتے ہیں کہ میرا مشن لوگوں کو خوش وخرم رکھنا ہے۔ ہم نے سال بھر میں ۸۰ کے قریب میلے، آتش بازی کے ایونٹ، موسیقی کے شو اور دوسرے مواقع ڈھونڈے ہیں جہاں لوگوں کو تفریح فراہم کی جاسکتی ہے۔البتہ سال کے اختتام تک پہنچتے پہنچتے کئی ایک نئے اقدامات سرکاری سطح پر دیکھنے میں آرہے ہیں، جن میں سے خاص طور پر خواتین کو گاڑی چلانے کی اجازت دینا اور معروف گلوکارہ ام کلثوم کا کنسرٹ سرکاری ٹی وی پر نشر کیا جانا ہے۔ جدہ کے قریب کنگ عبداللہ اکنامک سٹی تعمیر کرنے کے فیصلے کو جدیدیت پسندی کی طرف ایک بہت بڑا اقدم قرار دیا جارہا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ شہر پانچ سو ارب ڈالر کی لاگت سے تعمیر کیا جائے گا۔ اس پراجیکٹ کے تحت سیاحت اور تفریحی سرگرمیوں کو فروغ دیا جائے گا۔ رائٹرز کے مطابق شہر تعمیر کرنے والے گروپ ای ای سی کے گروپ چیف ایگزیکٹو فہد آل راشد نے بتایا ہے کہ وہ سعودی عرب میں رواں برس کے اختتام پر جاز موسیقی کا فیسٹیول منعقد کریں گے۔ انھوں نے بتایا کہ اس فیسٹیول میں غیرملکی موسیقار اپنے فن کا مظاہرہ کریں گے۔ انھوں نے ایک انٹرویو میں کہا کہ ملک میں اس طرح کے ایونٹ اور ثقافتی سرگرمیوں کی بہت زیادہ مانگ ہے جس پر کام نہیں کیا گیا۔ اس پروگرام کو سعودی ولی عہد محمد بن سلمان کے ویژن کا حصہ سمجھا جاتا ہے۔ بی بی سی نے اپنی ایک رپورٹ 'محمد بن سلمان، سعودی قیادت میں انقلاب کے داعی' کے عنوان سے شائع کی ہے۔ اس رپورٹ میں بہت دلچسپ پہلوؤں کی نشاندہی کی گئی ہے۔ رپورٹ میں محمد بن سلمان کو روایت شکن قرار دیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ قیادت کے اندر آنے والی تبدیلیاں ڈرامائی ہیں۔ رپورٹ میں کہا گیا ہے کہ راتوں رات آل سعود کے قدیم طریقہ کار متروک ٹھہرے۔ وقت طلب طریقہ کار ترک کردیا گیا جس کے تحت اہم فیصلے کرتے وقت شہزادوں سے نجی ملاقاتیں کرکے ان کی منشا حاصل کی جاتی تھی۔ اب بادشاہ اور ان کا بیٹا جو دل میں آئے فوراً کرگزرتے ہیں۔ رپورٹ میں کہا گیا ہے کہ محمد بن سلمان کو کئی چیلنجوں کا سامنا ہے۔ ان کے ناقدین انھیں غیرمحتاط اور من موجی قرار دیتے ہیں۔

سعودی عرب میں آنے والی سماجی اور معاشرتی تبدیلیاں تو سب کے سامنے ہیں لیکن کیا یہ تبدیلیاں مطلوبہ نتائج پیدا کرسکیں گی یا نہیں اور کیا محمد بن سلمان کے اقدامات کو غیرمحتاط کہنے والوں کی بات میں کچھ وزن ہے یا نہیں۔ شاید ابھی جوش وہوش کے باہمی تضادات کی وجہ سے حتمی نتیجے تک پہنچنا مشکل ہو لیکن یہ سوال

بہت اہم ہے کہ سعودی نظام کے دو بنیادی ستونوں میں سے کیا دونوں ان تبدیلیوں کو ٹھنڈے پیٹوں قبول کر لیں گے یا نہیں۔

سعودی نظام میں ایک ستون آل سعود پر مشتمل ہے اور دوسرا آل شیخ پر۔ آل سعود سیاسی اور حکومتی امور کے ذمے دار سمجھتے ہیں اور آل شیخ مذہبی امور کے ذمے دار قرار دیے جاتے ہیں۔ دونوں کے حوالے سے سوال موجود ہیں۔ کیا آل سعود کے تمام شہزادے ان تبدیلیوں سے ہم آہنگ ہیں یا نہیں؟ ہم اس سلسلے میں ان خبروں اور رپورٹوں سے صرف نظر نہیں کر سکتے جن کے مطابق کئی ایک اہم اور موثر شہزادے اس وقت نظر بندی کے دن گزار رہے ہیں۔ خاندان کے اندر مشاورت کا عمل تقریباً ختم ہو کر رہ گیا ہے۔ پھر جواں سال محمد بن سلمان کے ہاتھ میں اقتدار آنے کے بعد اس وقت موجود کنگ عبدالعزیز کی تقریباً باقی ساری اولاد اپنے لیے بادشاہ بننے کا دور دور تک کوئی امکان نہیں دیکھ رہی۔ کیا یہ تمام شہزادے جن کی تعداد ہزاروں میں ہے، اس قابل ہیں کہ وہ کوئی ردعمل کر سکیں؟ دوسری طرف آل شیخ کے بارے میں عمومی تاثر مذہبی امور میں شدت پسندی کا رہا ہے۔ نئے اقدامات جن میں اعتدال پسندی کے مغربی مظاہر رونما ہو رہے ہیں، کیا انھیں آل شیخ کے مفتی اور علما آسانی سے قبول کر لیں گے؟ مطوع کے نام پر آل شیخ کے ماتحت جو فوج ظفر موج تمام شہروں اور گلیوں میں موجود تھی، اس کا کیا بنے گا۔ کیا ان کی طرف سے اختیارات سے محروم ہونے پر کسی ردعمل کا امکان ہے یا نہیں۔ اسی طرح کیا یہ ممکن ہے کہ آل شیخ کے کسی موثر اور انتہا پسند دھڑے کی آل سعود کے اقتدار سے محروم ہو جانے والے شہزادوں کے ساتھ کوئی نئی ہم آہنگی پیدا ہو جائے گی اور کیا وہ کسی مشترکہ منصوبے کے تحت محمد بن سلمان کی حکومت کے لیے کسی مشکل کا باعث بن سکیں گے؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ محمد بن سلمان کے نئے وژن کو موجودہ امریکی انتظامیہ کی حمایت حاصل ہے۔ تاہم ضروری نہیں کہ تمام تر نتائج محمد بن سلمان اور ان کے حامیوں کی منشا کے مطابق ہی سامنے آئیں، کیوں کہ ملک کے اندر اور باہر دونوں کی ہم آہنگی سے ہونے والے بہت سے کاموں کے وہ نتائج سامنے نہیں آسکے جن کے لیے انھوں نے یہ اقدامات کیے تھے؟

سعودی بادشاہت کے بعض داخلی اور خارجی اقدامات کے خلاف پہلے بھی مختلف طرح کا ردعمل سامنے آ چکا ہے۔ القاعدہ کی قیادت کے سعودی خاندان سے اختلافات کا بطور مثال ذکر کیا جاسکتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ محمد بن سلمان کے مذکورہ اقدامات کے نتیجے میں داعش اور القاعدہ جیسی تنظیموں کو ملک کے اندر مذہبی انتہا پسندوں کی تائید حاصل ہو جائے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ سعودی عرب کو کمزور کرنے کے لیے اسرائیل اسی طرح سے داعش جیسی تنظیموں کی سرپرستی کرے جیسے وہ ان تنظیموں کی شام اور دیگر علاقوں میں سرپرستی کر چکا ہے اور کر رہا ہے۔ اس سارے معاملے میں ہمیں یہ نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ 'معتدل اسلام' کے آنے سے سعودی عرب کی خارجہ پالیسی میں کوئی بنیادی تبدیلی واقع ہوتی دکھائی نہیں دیتی۔ اس کے لیے ہمیں متحدہ عرب امارات کے نمونے کو سامنے رکھنا ہوگا۔ دوبئ 'معتدل اسلام' ہی کا ایک نمونہ ہے اور اس کی خارجہ پالیسی آج کے سعودی

عرب سے پوری طرح سے ہم آہنگ ہے۔ لہٰذا سعودی 'معتدل اسلام' سے یمن والوں کی مشکلیں آسان ہوں گی نہ بحرین کے لوگوں کی طرف کوئی ٹھنڈی ہوا جائے گی۔ اسی طرح مغرب اور امریکا کے بارے میں بھی سعودی عرب کی پالیسیاں برقرار رہیں گی۔ اسرائیل کے بارے میں بھی اس کی پالیسیاں جاری رہیں گی۔ حماس اور اخوان المسلمین جیسی تنظیمیں سعودی عرب کے نزدیک دہشت گرد ہی قرار پائیں گی۔ 'معتدل اسلام' کا اثر ان پالیسیوں کو اعتدال کی طرف لانے میں دکھائی نہیں دے گا۔ یہ پالیسیاں جس طرف سعودی عرب کو لے جا رہی ہیں گویا وہ اسی طرف جاتا رہے گا۔

ان امکانات کو سامنے رکھتے ہوئے یہ کہنا مناسب ہوگا کہ سعودی قیادت کو ایک نئی اور جامع حکمت عملی کی ضرورت ہے۔ اسے ایسی نئی اقتصادی پالیسیوں کی ضرورت ہے جو اسے تیل کی کم ہو جانے والی آمدنی کی وجہ سے لاحق مشکلات سے نکال سکیں۔ سعودی عرب کو داخلی طور پر اپنے تمام طبقوں اور معاشروں کو بھی ہم آہنگ کر کے حکومت اور عوام کی یکتائی کے ساتھ آگے بڑھنے کی ضرورت ہے۔ مغرب پر اور خصوصاً امریکا کی حمایت پر انحصار سعودی عرب کو ختم کرنا ہوگا۔ خطے کے مختلف ملکوں کے ساتھ دوستانہ روابط کی سنجیدہ کوششیں کرنا ہوں گی۔ اسلحہ کی خریداری پر بھروسہ کرنے کے بجائے مذاکرات کی سیاست کا راستہ اختیار کرنا ہوگا۔ ورنہ محمد بن سلمان کا 'معتدل اسلام' سعودی مملکت کے درد کا مداوا نہیں بن سکے گا۔

[بشکریہ 'تجزیات آن لائن'، ۲۸ اکتوبر ۲۰۱۷]

امریکہ، اسلام اور مسلمان

ثاقب اکبر

امریکا کے بانیوں سے لے کر آج تک کی امریکی قیادت مختلف مواقع پر اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں بہت مثبت خیالات کا اظہار کرتی چلی آئی ہے۔خود امریکا اور دنیا کے دیگر خطوں میں بسنے والے مسلمانوں میں سے بھی بہت سے امریکی قیادت کے ان خیالات کو ان کے دل کی ترجمانی سمجھتے ہیں۔تاہم آج دنیا بھر کے مسلمانوں کی اکثریت امریکا کو اپنا دشمن سمجھتی ہے۔اس مسئلے کی بہت سی تہیں ہیں جنھیں شاید آج پوری طرح سے ہم نہیں پلٹ سکیں گے تاہم بعض اہم اور بنیادی پہلوؤں کا ذکر کر کے حقیقت کا کھوج لگانے کی کوشش کریں گے۔

جارج واشنگٹن نے ۱۷۸۳ء میں لکھا کہ ’’امریکا کا سینہ تمام قوموں اور مذاہب کے ستم رسیدہ اور جبر کے شکار افراد کو گلے لگانے کے لیے کشادہ ہے۔ہم ان کا خیر مقدم کریں گے کہ وہ ہمارے تمام حقوق اور استحقاق میں شریک ہوں۔وہ کسی بھی فرقے کے مسلمان، یہودی یا مسیحی یا وہ ملحد بھی ہو سکتے ہیں۔‘‘

جارج واشنگٹن کے نائب صدر جان ایڈمز نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دنیا میں ’صداقت کے سنجیدہ جُو یا‘ میں سے ایک کے نام سے یاد کیا۔جان ایڈمز ہی نے ۱۷۹۷ء میں یہ بیان دیا کہ امریکی حکومت کا ’’بذاتِ خود مسلمانوں کے مذہب یا قوانین کے خلاف کوئی کردار یا مخاصمت نہیں ہے۔‘‘ بینجمن فرینکلن نے فلاڈلفیا میں تمام مذاہب کے لیے ایک عبادت گاہ کی تعمیر کے لیے مالی امداد کی تاکہ ’’اگر قسطنطنیہ کے مفتی کو بھی امریکا میں اسلام کی اشاعت کے لیے کوئی مبلغ بھیجنا ہو تو اسے یہاں منبر دستیاب ہو۔‘‘

یاد رہے کہ اس وقت قسطنطنیہ عثمانی خلافت کا دارالخلافہ تھا اور ایشیا، یورپ اور افریقہ کے وسیع علاقے اس کے زیر اقتدار تھے۔

۱۷۷۷ء میں ورجینیا کے نوآبادیاتی قانون ساز فورم کے لیے مذہبی آزادی پر لکھی گئی ایک دستاویز میں تھامس جیفرسن نے کہا کہ ’یہودی، غیر یہودی، مسیحی، مسلمانوں، ہندو اور کسی بھی گروہ کے لادین‘ افراد کا یہاں پر خیر مقدم کیا جائے گا۔تھامس جیفرسن کا ایک مجسمہ جامعہ ورجینیا میں ایستادہ ہے، اس کے ہاتھ میں ایک تختی ہے

جس پر 'مذہبی آزادی ۱۷۸۶ء' کے الفاظ لکھے ہوئے ہیں اور ان کے نیچے گاڈ، یہوداہ اور برہما کے ساتھ لفظ اللہ کندہ ہے۔

یہ عبارتیں ہمیں ایک مرتبہ پھر 'جرنی اِن ٹو امریکا' کے ہدایت کار کارکریگ کانسیڈائن نے اپنے ایک مضمون 'امریکی قوم کے بانی، اسلام کے بارے میں کیا کہتے ہیں' میں یاد دلائی ہیں۔ ان کا یہ مضمون 'سی جی نیوز' نے شائع کیا۔

مذکورہ بالا زیادہ تر عبارتیں امریکی بانیوں کے ذہن میں امریکا کے سیکولر تصور کی حکایت کرتی ہیں جس کے مطابق ریاست کو غیر فرقہ وارانہ ہونا چاہیے اور سیکولر حکومت کو تمام مذاہب و ادیان کو ایک ہی نظر سے دیکھنا چاہیے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ دنیا کے بعض ممالک میں ایسے عبادت خانے موجود ہیں کہ جہاں مختلف مذاہب اور ادیان کے لوگ اپنے طریقوں کے مطابق عبادت کر سکتے ہیں۔ راقم نے ترکی میں ایک ایسی عبادت گاہ دیکھی ہے جس کے مختلف حصوں میں مسلمان، یہودی اور عیسائی اپنے طریقوں کے مطابق عبادت کرتے ہیں۔ اس سے زیادہ عظیم تر بات ہماری نظر میں یہ ہے کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مسجد نبویؐ میں آپ کی زندگی ہی میں خود آپ کی اجازت سے بلکہ آپ کی خواہش پر عیسائیوں نے اپنے طریقے کے مطابق عبادت انجام دی۔ یہ بات اس لحاظ سے عظیم تر ہے کہ جس عبادت خانے کا راقم نے ذکر کیا، وہاں ایک بڑے کمپلیکس میں مختلف ادیان کے ماننے والوں کے لیے عبادت کرنے کا اہتمام الگ الگ عمارتوں میں کیا گیا تھا، جب کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک ہی صحن اور ایک ہی چھت کے نیچے جہاں مسلمان نماز پڑھتے تھے، وہاں عیسائیوں کو بھی اپنے طریقے کے مطابق نماز پڑھنے کی اجازت بلکہ ترغیب دی۔

اب آیئے عصر حاضر کے چند امریکی رہنماؤں کے اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں بیانات کا مطالعہ کرتے ہیں۔

سابق امریکی صدر رونلڈ ریگن جنھوں نے سوویت یونین کے خلاف مسلمان مجاہدین کی تحریکیں اور تنظیمیں کھڑی کیں، ان کا کہنا ہے کہ یہ مجاہدین اخلاقی لحاظ سے امریکا کی بنیاد رکھنے والے ہمارے آبا کے درجے کے لوگ ہیں۔ موجودہ امریکی قیادت بھی مسلمانوں اور گاہے اسلام کے بارے میں مثبت خیالات کا اظہار کرتی ہے۔ ۵ دسمبر ۲۰۰۲ء کو عیدالفطر کے موقع پر اسلام سنٹر واشنگٹن ڈی سی میں امریکی صدر جارج بش نے کہا؛ امریکہ میں ہمارے مسلمان شہری، کاروبار، سائنس، قانون، میڈیسن اور تعلیم کے علاوہ کئی شعبوں میں بہت سی خدمات انجام دے رہے ہیں۔ مسلح افواج اور میری انتظامیہ میں مسلمان اپنے دیگر ساتھی ملازمین کے ساتھ مل کر ہماری قوم کے آئیڈیلز آزادی اور پُرامن دنیا میں انصاف کی بالادستی کے لیے کوشاں ہیں۔

اس بیان سے ایک روز پہلے صدر جارج بش ہی نے دنیا کے مسلمانوں کے نام اپنے پیغام عیدالفطر میں کہا کہ اسلام میرے ملک کے دسیوں لاکھ اور پوری دنیا کے ایک ارب سے زیادہ لوگوں کے لیے امید اور راحت

کا باعث ہے۔ رمضان ایک ایسا موقع ہے جو یاد دلاتا ہے کہ اسلام نے کسب دانش کی ایک پُر بہار تہذیب کو وجود بخشا جس نے انسانیت کو فائدہ پہنچایا ہے۔

جارج ڈبلیو بش ہی نے ۱۵ نومبر ۲۰۰۱ء کو رمضان المبارک کے موقع پر جاری کیے گئے اپنے ایک بیان میں کہا کہ جس اسلام کو ہم جانتے ہیں وہ ایک ایسا دین ہے جو ایک اللہ کی عبادت پر یقین رکھتا ہے جیسا کہ قرآن پاک میں نازل ہوا ہے۔ اسلام انفاق، رحم دلی اور امن کی قدر اور اہمیت سکھاتا ہے۔

امریکی صدر باراک اوباما کہتے ہیں کہ امریکا اور اسلام ایک دوسرے کے مدمقابل نہیں ہیں اور ان کو ایک دوسرے کے مدمقابل ہونے کی ضرورت بھی نہیں بلکہ اس کے بجائے دونوں کے بہت سے مشترکات ہیں۔ انصاف، ترقی، برداشت اور سارے انسانوں کی عظمت کے حوالے سے ان کے اصول مشترک ہیں۔

صدر باراک اوباما کا ایک اور بیان بھی بہت معنی خیز ہے:

> تجربہ میرے اس یقین کی توثیق کرتا ہے کہ امریکا اور اسلام کے درمیان اشتراک کی بنیاد اس پر ہونا چاہیے جو اسلام حقیقتاً ہے نہ کہ اس پر جو اسلام نہیں ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ بحیثیت امریکی صدر یہ میری ذمہ داری ہے کہ جہاں بھی اسلام کی منفی توجیہ کی جائے، میں اس کے خلاف قیام کروں۔

گہری نظر سے دیکھا جائے تو یوں لگتا ہے کہ امریکا کے بانی کہیں زیادہ صاف دل، سادہ اور اپنے نظریے میں واضح تھے لیکن جوں جوں وقت گزرتا چلا گیا، امریکی قیادت ان لوگوں کے ہاتھ میں آئی جو اپنے بانیوں سے زیادہ 'ذہانت' کا مظاہرہ کرنے لگے۔ لفظوں کی بازی گری میں وہ بہت آگے چلے گئے اور عمل کی دنیا میں بھی وہ بہت مختلف ثابت ہونے لگے۔ جو عبارتیں ہم نے صدر ریگن اور بعد کے امریکی صدور کی نقل کی ہیں، ان سے تبدیل ہوتی ہوئی امریکی قیادت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

ساری تہذیبوں کو ایک نظر سے دیکھنے والوں اور سارے مذاہب کا احترام کرنے والوں کے 'جانشینوں' نے انسانیت کے ساتھ کیا کیا۔ جب امریکا پر سرمایہ داری نظام کے نمائندے برسراقتدار آئے تو وہ عالمی سلطنت کا خواب دیکھنے لگے۔ انھوں نے برطانوی زوال پذیر سامراج کی خالی جگہ پُر کرنے کا فیصلہ کرلیا۔ دوسری جنگ عظیم میں جب برطانیہ شکست کے بالکل قریب تھا تو امریکی قیادت نے اپنے اس فیصلے کا اعلان جاپان کے دو شہروں ہیروشیما اور ناگاساکی پر ایٹم بم برسا کر کردیا۔ ان کے نعرے تو وہی تھے لیکن ان کے مقاصد تبدیل ہو گئے۔ ویت نام پر تباہی اور بربادی مسلط کرنے والے جارج واشنگٹن کے پیروکار نہیں ہوسکتے۔

افسوس امریکی صدر ریگن نے اپنے لے پالک 'مجاہدین' کو امریکا کے بانیوں کی اخلاقیات کا نمائندہ بلکہ ہم پلہ قرار دے دیا۔ یہ وہی مجاہدین ہیں جن کا سرخیل بعد میں اُسامہ بن لادن قرار پایا اور جن کے خلاف بعد ازاں امریکی قیادت نبردآزما رہی۔

انسانیت کو امن کا پیغام دینے والے اور اسلام اور مسلمانوں کی تعریف کرنے والے جارج ڈبلیو بش

نے امریکا میں دو ٹاورز کے گرنے پر دو مسلمان ملکوں کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ عراق میں بڑے پیمانے پر تباہی پھیلانے والے ہتھیاروں کی موجودگی کا عالمی جھوٹ گھڑ کر اس پر چڑھائی کر دی جس کے نتیجے میں دس لاکھ سے زیادہ انسان اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھے۔ کیا مسلمانوں کا قتل عام کرنے والے یہ امریکی قائدین اپنے آپ کو اسلام اور مسلمانوں کا ہمدرد کہنے میں حق بجانب ہیں؟ عراق کا تو کوئی شخص نیویارک کے جڑواں میناروں کے گرانے میں شریک نہ تھا اور خود کوئی افغانی بھی اس واقعے میں شریک ثابت نہ ہوسکا لیکن ابھی تک امریکی فوجی افغان عوام پر گولہ و بارود کی بارش کرنے کے لیے افغانستان میں موجود ہیں۔

یوں معلوم ہوتا ہے کہ باراک اوباما تمام پچھلے امریکی صدور سے کچھ زیادہ ہی 'ذہین' ثابت ہوئے۔ وہ مسلمانوں کے خلاف اپنی فوجی کارروائیوں کے لیے جس طرح کے جواز کا سہارا لیتے رہے، اسے ان کے اس بیان میں ایک دفعہ پھر تلاش کیجیے:

> تجربہ میرے اس یقین کی توثیق کرتا ہے کہ امریکا اور اسلام کے درمیان اشتراک کی بنیاد اس پر ہونا چاہیے جو اسلام حقیقتاً ہے نہ کہ اس پر جو اسلام نہیں ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ بحیثیت امریکی صدر یہ میری ذمہ داری ہے کہ جہاں بھی اسلام کی منفی توجیہ کی جائے میں اس کے خلاف قیام کروں۔

وہ اگر حماس کو دہشت گرد قرار دیں تو یہی اسلام کا منشا ہوگا۔ وہ ایران کے خلاف اقدام کریں تو یہ اسلام کی منفی توجیہ کے خلاف اقدام ہوگا۔ وہ پرویز مشرف کی سرپرستی فرمائیں تو یہ اسلام کی مثبت توجیہ کی سرپرستی ہوگی۔ اے کاش خادم الحرمین شریفین اور دیگر مسلمان ریاستوں کے سربراہ امریکی صدر کی اسلام کے بارے میں مثبت توجیہ کو قبول نہ کرتے لیکن اب ڈونلڈ ٹرمپ کا دور ہے، جو بات کسی حد تک پردے میں تھی، باہر آ گئی۔ ان کا دورۂ ریاض ابھی تک سیاسی محفلوں میں موضوعِ سخن بنا ہوا ہے۔ جس دوران انھوں نے 'خوبصورت امریکی ہتھیاروں' کی تعریف کی اور تباہ حال مشرق وسطیٰ کے تنزل پذیر ملک سعودیہ کے ہاتھوں ایک سو دس بلین ڈالر اسلحے کی فروخت کا معاہدہ کیا، جب وہ ریاض سے تل ابیب پہنچے تو وہ پہلے امریکی صدر ہیں جن کی اس بات سے اسرائیلی قیادت کے دلوں میں لڈو پھوٹنے لگے کہ اس علاقے میں دو ریاستی حل کے علاوہ ہم ایک ریاستی حل پر بھی غور کر سکتے ہیں، گویا آئندہ فلسطین نام کی کسی ریاست کے بغیر بھی مسئلے کا حل نکل سکتا ہے۔ ان کے مشرق وسطیٰ سے تشریف لے جانے کے بعد جب چند عرب ممالک نے قطر پر ایسی پابندیاں عائد کر دیں، جن کی مثال نھیں ملتی تو مسٹر ڈونلڈ ٹرمپ نے یہ ٹویٹ کرنا ضروری سمجھا کہ ایسا کرنے کے لیے میں ہی اپنے دورۂ ریاض میں کہہ آیا تھا۔ اپنی انتخابی مہم کے دوران میں انھوں نے مسلمانوں کے لیے جن خیالات کا اظہار کیا وہ اِس پر مستزاد ہیں۔

ایسے میں اگر اس تشویش کا اظہار کیا جائے کہ امریکا رفتہ رفتہ اپنے بانیوں کے ارمانوں اور آرزوؤں سے دور ہوتا جا رہا ہے، جس سے یقینی طور پر امریکی معاشرہ بھی منفی طور پر متاثر ہوگا اور جس سے انسانیت کی امید کے

اس چراغ کی لو مدھم پڑتی چلی جائے گی جسے امریکا کے ان بانیوں نے روشن کیا تھا جو فطرتِ انسانی کی وسیع اور گہری روح لے کر سامنے آئے تھے، یقیناً یہ ایک المیہ ہی ہوگا۔اس کے لیے ضروری ہے کہ خود امریکا کے روشن فکر اور باضمیر اہل دانش پوری دردمندی کے ساتھ سامنے آئیں اور زوال آدمیت کے اِس مرحلے کو مزید زوال کی طرف جانے سے روکیں، اگرچہ اس وقت بھی ایسے افراد کی موجودگی سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن ابھی ان کی تعداد اور قوت اتنی نہیں جو حالات کا رُخ موڑ سکے۔

[بشکریہ 'تجزیات آن لائن']

▬▬▬▬▬

روس کی اسلام اور مسلمانوں کے متعلق حکمت عملی

قمر الہدیٰ

ترجمہ: شوذب عسکری

ڈاکٹر قمر الہدیٰ سنٹر فار گلوبل پالیسی میں وائس پریزیڈنٹ ہیں۔ اس سے پہلے وہ امریکی اسٹیٹ ڈیپارٹمنٹ میں آفس آف ریلیجن اینڈ گلوبل افیئرز میں بھی کام کر چکی ہیں۔

افغانستان سے فوجی انخلا کے لگ بھگ ۳۰ سال کے بعد روس نے رواں مہینے کے اوائل میں ایک امن کانفرنس بلائی جس میں ۱۲ ممالک بشمول طالبان کے ایک وفد کے شریک تھے۔ اگرچہ افغان صدر اشرف غنی کی جانب سے کسی سرکاری وفد کو اس کانفرنس میں نہیں بھیجا گیا تاہم، اعلیٰ سطح کی امن کونسل جو کہ مسلح جہادیوں سے مذاکرات کی ذمہ دار ہے، اس کے ایک اہلکار کو اس کانفرنس میں بھیجا گیا۔ روس گزشتہ کچھ سالوں سے وسیع مشرق وسطیٰ میں لیبیا سے لے کر جنوب وسط ایشیا میں افغانستان تک کے علاقوں میں امن معاہدوں اور قیام امن کی کوششوں میں شامل ہے جس کا موقع اسے عالمی سطح کی گریٹ گیم کے نتیجے میں حاصل ہوا ہے، ان کوششوں کا بنیادی مقصد روسی مفادات کا دفاع ہے۔

روس کی جانب سے قطر کے شہر دوحہ میں قائم مسلح افغان طالبان کے دفتر اور کابل حکومت کے درمیان امن بحالی کی کوششوں کے لیے سفارتی توانائیوں میں تیزی دکھائی دی ہے۔ افغان طالبان کی جانب سے اعلیٰ سطح کے ایک مذاکرات کار محمد عباس ستانکزئی کا بیان آیا ہے کہ "ہم موجودہ حکومت کو ایک کٹھ پتلی تصور کرتے ہیں اور یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ افغانستان کی سرزمین سے تمام غیر ملکی افواج واپس چلی جائیں۔" افغان طالبان کی جانب سے عالمی برادری کو باور کروانے کی یہ کوشش کہ وہ افغان عوام کی ایک حقیقی تحریک ہیں، کی کوشش وہ امر ہے جہاں روس اپنے اثر ورسوخ کا مظاہرہ کرنے کے لیے ایک موقع تصور کرتا ہے۔

اسی اثنا میں امریکہ کی جانب سے روس کی عالمی حیثیت اور اثر ورسوخ کا اعتراف ہی واحد وجہ نہیں ہے

جس کی بنا پر روس مسلم دنیا کے اہم خطوں شمالی افریقہ، شام اور جزیرہ نما عرب سے لے کر ترکی اور ایران تک اپنی جغرافیائی حدود کی اہمیت کو بروئے کار لاتے ہوئے اہم کھلاڑی بنا ہے بلکہ روس کے اپنے طور پر اس کی بڑھتی ہوئی اہمیت کے پیش نظر صدر ولادی میر پیوٹن کی کوشش ہے کہ سوویت یونین کے انہدام کے بعد روس کی کھوئی جیو پولیٹیکل اہمیت کو بحال کیا جائے، کیوں کہ کریملن کو خود روس کے اندر آباد ۲۲ ملین مسلمانوں کی فکر ہے۔ لیکن اس سب کے باوجود وہ کیا پریشانی ہے جس نے صدر پیوٹن کو مشرق وسطیٰ اور دیگر مسلمان ممالک میں اس قدر سرگرم کر رکھا ہے؟

اس کا ممکنہ جواب یہ تین وجوہات ہیں جس کے سبب یہ کہا جا سکتا ہے کہ صدر پیوٹن مسلم اکثریتی ممالک میں ان کی بنا پر دخل انداز ہو رہے ہیں۔ سب سے پہلے خود روس میں آباد مسلم آبادیاں (خاص طور پر موجودہ زمانے میں شمالی کاکشیئن خطے میں جاری مسلح کارروائیاں)، وسط ایشیائی مسلم ریاستیں جو کہ سابقہ سوویت یونین کا حصہ رہی ہیں اور مسلم اُمہ کے مسائل پر مبنی سیاسی جدوجہد کو مشرق وسطیٰ اور جنوب ایشیا تک محدود رکھتے ہوئے اسے روسی سرزمین تک داخل ہونے سے روکنے کی کوشش کرنا۔

صدر پیوٹن مسلم تاتاریوں اور اور کریمیائی لوگوں کے عثمانی خلافت اور صفویوں کی بادشاہتوں کے ساتھ تاریخی تعلق سے آگاہ ہیں۔ اگرچہ روسیوں نے ۱۹۹۴ء سے لے ۲۰۰۰ء تک چیچنیا کی مسلح جدوجہد کو سختی سے کچل دیا تھا تاہم روسی جہادیوں کی اس طاقت سے آگاہ ہیں کہ وہ دوبارہ بھی سر اٹھا سکتے ہیں، خاص طور پر موجود حالات میں، جب کہ داعش کا خطرہ سر پہ منڈلا رہا ہے۔ اسی سال میں چیچنیا کے مختلف علاقوں میں ایک گرجے اور دیگر مقامات پہ بم دھماکے ہوئے ہیں۔ نزدیکی داغستان بھی مسلح انتہا پسندی کے خطرے سے دوچار ہے جہاں جہادیوں نے کاکیشیائی خلافت کا دعویٰ کر رکھا ہے۔ روس سے تعلق رکھنے والے لگ بھگ ۲۵۰۰ مسلم نوجوانوں نے شام کی جنگ میں داعش کی پکار پہ لبیک کہا ہے اور دولت اسلامیہ میں شمولیت اختیار کی ہے۔

ماسکو کے لیے یہ امر بھی پریشان کن ہے کہ ترکمانستان، ازبکستان اور تاجکستان کے مسلح جہادیوں نے داعش کی بیعت کا اعلان کیا ہے۔ مثال کے طور پر اس مہینے کے آغاز پر داعش کے جنگجوؤں نے ترکمانستان کے شمال میں واقع ایک جیل میں بغاوت کی ذمہ داری قبول کی جس کے دوران ۲۷ افراد کی موت واقع ہوئی تھی۔ ۲۰۱۱ء میں عرب بہار کی تحریکیں صدر پیوٹن کے لیے ایک ڈراؤنے خواب سے کم نہیں تھیں۔ روس کو یہ خوف لاحق ہوا کہ عرب مسلمانوں کی جمہوریت کی خاطر اٹھی یہ تحریکیں خود روس کے ہمسایہ مسلمان ممالک تک نہ پھیل جائیں اور نتیجے کے طور پر سیاسی اسلام کی وہابی تشریح اس کے اردگرد علاقوں میں تشدد اور بغاوت کی وجہ بن جائے جس کے نتیجے میں روس کا جدیدیت پہ قائم اسلام جہادی تحریک کے خطرات کا سامنا کرنے لگے۔ پیوٹن کو خطرہ ہوا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ جہادی ان کے شامی اتحادی صدر بشار الاسد کا تختہ الٹ دیں اور وہاں روسی علاقوں سے آئے مسلم انتہا پسند مضبوط ہو جائیں اور بعد ازاں روس کے شمالی خطے کاکیشیا میں مسلح جہاد شروع ہو جائے۔

صدر پیوٹن کے شام کے متعلق خدشات درست ثابت ہوئے۔۲۰۱۲ء کے اواخر میں القاعدہ کی شام کی شاخ اور دیگر سلفی جہادیوں نے شام کی اپوزیشن میں مضبوط مقام حاصل کرلیا۔۲۰۱۳ء میں دولت اسلامیہ کے ظہور کے بعد ان گروہوں کی طاقت میں اضافہ ہوگیا اور انھوں نے صدر بشار کی حامی افواج کے خلاف کئی کامیابیاں حاصل کیں۔ پیوٹن کی جانب سے شام کی جنگ میں صدر بشار کی حمایت کا فیصلہ اور فوجی امداد روس کی داخلی صورتحال اور مفادات کے لیے تھی۔

اس افراتفری میں روس پر یہ واضح تھا کہ وہ اپنی مسلم آبادیوں میں ابھرنے والی بے چینی پہ خاموش نہیں رہ سکتا۔ مثال کے طور پر روس سال ۲۰۱۶ء سے ایسی کانفرنسوں کا انعقاد کروا رہا ہے جہاں مسلم علما شریک ہوتے ہیں اور اسلام کی روایات اور عقائد کو جدید دنیا سے ہم آہنگ کرنے پر بحثیں کرتے ہیں۔ سال ۲۰۱۶ء میں ماسوائے سعودی علما کے دنیا بھر کے سنی علمائے کرام کو چیچنیا کے دارالحکومت گروزنی میں 'اہل سنۃ والجماعۃ کیا ہے' کے عنوان پہ ہونے والی عالمی کانفرنس میں مدعو کیا گیا۔

اگرچہ اس کانفرنس کا مقصد سنی اسلام کی وضاحت تھی، تاہم اس میں سلفی اسلام کو اسلام کی غیر درست تشریح قرار دیتے ہوئے اس میں موجود اغلاط کی نشاندہی کی گئی۔ اس کانفرنس میں مصر سے بہت جید وفد شریک ہوا، جس میں الازہر کے امام اعظم ڈاکٹر احمد الطیب، موجودہ مفتی اعظم شیخ شوقی العالم، مصر کی وزارت مذہبی امور کے نمائندے شیخ اسامہ الازہری اور مصر کے سابقہ مفتی اعظم شیخ علی الجمعہ شامل تھے۔ شام کے مفتی اعظم احمد بدرالدین حسین اور نامور دانشور عدنان ابراہیم بھی اس کانفرنس میں شریک تھے۔ ماسکو کی ایک عظیم الشان نئی مسجد میں افتتاحی تقریب سے خطاب کرتے ہوئے صدر پیوٹن نے کہا کہ ''روایتی طرز کا اسلام روس کی روحانی زندگی کا اٹوٹ حصہ رہا ہے۔ اسلام کی بنیادی تعلیمات ہمارے دیگر مذاہب کی طرح محبت، اخوت اور بھائی چارے کا درس دیتی ہیں۔'' مزید برآں بہتر مذہبی روابط کے قیام کے لیے صدر پیوٹن نے روسی مفتیان کی کونسل اور مسلم روحانی کونسل کا ایک اشتراکی دفتر اوفا میں قائم کرنے کا اعلان کیا جو کہ شمالی کاکیشیا میں رابطہ کاری کے فرائض سرانجام دے گا۔

روس کی جانب سے اس کے بڑھتے ہوئے کردار کے سبب جس میں وہ روایتی اسلام کو عالمی دھارے میں لانے کے لیے خود کو ایک پلیٹ فارم کے طور پر پیش کر رہا ہے، نے اسے یہ موقع فراہم کیا ہے کہ وہ مذہب کے استعمال کو اپنے قومی مفادات کی تکمیل کے لیے استعمال کر سکے جیسا کہ افغان امن کی کوششوں میں اس کی جانب سے دیکھا جا رہا ہے۔ روسی وزیر خارجہ سرگئی لاوروف نے اس موقع پر کہا کہ ''روس بطور اس کانفرنس کے منتظم کے، افغانستان کے علاقائی ہمسائیوں اور دوستوں کی اس مذاکراتی میز پر شمولیت کے لیے شکریہ ادا کرتا ہے اور اپنی تمام ممکنہ خدمات افغانستان کے داخلی امن اور سلامتی کے لیے پیش کرتا ہے۔''

روس کی جانب سے عالمی سطح پر مسلم رہنماؤں سے مشاورت سے ایک امر واضح ہوتا ہے کہ صدر پیوٹن

مذہبی رہنماؤں اور مذہب کی طاقت سے آگاہ ہیں اور وہ نرم انداز سے اپنی طاقت کو سفارتکاری میں بروئے کار لاتے ہوئے داخلی اور عالمی سطح پر موجود عناصر کو متاثر کر سکتے ہیں۔ روس کی مسلم ریاستوں میں موجود عناصر کے ساتھ مذہبی سفارتکاری کی ممکنہ وجوہات، چاہے دفاع اور جیو پولیٹیکل تقاضوں کے ماتحت ہی ہوں، تاہم روسی یہ سیکھ چکے ہیں کہ سفارتکاری ہی مقاصد کے حصول کا واحد پُرامن ذریعہ ہے اور اکیسویں صدی میں سفارتکاری کا تقاضہ مذہب کے ساتھ تعاون کرنا ہے۔

[بشکریہ 'تجزیات آن لائن'، یکم جنوری ۲۰۱۹ء]

کیا مسلمانوں کے بارے میں چینی پالیسی بدل رہی ہے؟

احمد رشید

ترجمہ: احمد اعجاز

چین کی طرف سے اویغر نسل مسلمانوں (جن پر کئی برس سے ظلم ہو رہا ہے) کے لیے پہلی بار مصالحتی بیان جاری کیا گیا ہے؛ اور کیا یہ اس لیے کیا گیا ہے کہ وہ انھیں خوف اور احساس ندامت سے نکالنا چاہتے ہیں کہ اویغر عسکریت پسند پوری دنیا میں پھیل کر اسلام کے سپاہی بن چکے ہیں۔

چین کے وزیر اعظم لی کے چیانگ نے سنکیانگ صوبہ کے کمیونسٹ پارٹی کے چیف اور وفد سے بات کی۔ ایسا لگتا ہے کہ پہلی بار تسلیم کیا گیا اویغر نوجوانوں میں مایوسی کی وجہ اویغر ثقافت کا خاتمہ اور صوبے میں ملازمتوں کی کمی ہے۔

چین کے وزیرِ اعظم نے پارلیمنٹ کے سالانہ اجلاس میں بتایا کہ ان لوگوں خصوصاً نوجوانوں کے لیے کچھ کرنا چاہیے تاکہ وہ اپنے لیے روزگار حاصل کر سکیں۔ اس نے نجی کمپنیوں پر زور دیا کہ وہ سنکیانگ میں سرمایہ کاری کریں۔ چین کی آبادی اپنے پڑوسی اویغر بھائیوں سے میل جول رکھے۔ سنکیانگ میں ترقی اور استحکام ؛قومی، نسلی اتحاد اور نیشنل سکیورٹی پر اثر انداز ہوگی۔ کئی سالوں سے ایک کروڑ اویغر پر جو سنکیانگ میں رہتے ہیں وہ ظالمانہ اقدامات کی زد میں ہیں۔

سخت کریک ڈاؤن

یہاں مسلم روایات پر سختی کی جاتی ہے، چین میں مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد ہے۔ مساجد میں اذان دینے سے روکا جاتا ہے، رمضان میں روزوں پر پابندی ہے، جن بچوں کی عمر اٹھارہ برس سے کم ہے، ان کا مساجد میں داخلہ ممنوع ہے اور اویغر کلچر اور زبان کو نظر انداز کیا جاتا ہے۔ نسلی اور مذہبی طور پر ظلم وستم کئی گنا بڑھ چکا ہے، یوں اویغر سکیورٹی کے اداروں اور ہان چائینز پر حملے کرتے ہیں۔ تاہم بجائے اس کے کہ ذمہ دار

عسکریت پسندوں کو سزا ملتی چین نے پوری اویغر آبادی کو سزا دی اور نشانہ بنایا۔چین کے ان اعمال کے بارے میں پوری مسلم دنیا میں یہ تاثر دیا گیا کہ یہ اسلام کے خلاف جنگ ہے۔چینی حکام نے یہ دعویٰ کیا کہ انھوں نے سنکیا نگ میں۲۰۱۴ء سے دوسو عسکریت پسندوں کا قلع قمع کیا ہے اور۴۹ شدت پسندوں کو پھانسی دی ہے۔

تقریباً دو دہائیوں سے اویغر عسکریت پسند افغانستان اور پاکستان میں جنگجویانہ تربیت حاصل کر رہے ہیں۔وہ طالبان اور وسطی ایشیا کے چند گروہوں کے ساتھ مل کر ان ملکوں میں لڑ رہے ہیں۔یہی چین کے لوگوں کے غصے کی وجہ بنی ہے۔حال ہی میں سنکیا نگ میں اویغر نے سکیورٹی فورسز پر کلاشنکوفوں اور دھماکوں کی بجائے چھرے اور ڈنڈوں سے حملے شروع کر دیے ہیں۔

ہمسایہ ممالک

چین نے اپنے ہمسائیوں پر زور دیا ہے کہ وہ اویغر آبادی کو سکونت اختیار نہ کرنے دیں۔ پاکستان نے اویغر عسکریت پسندوں کو باہر نکلنے پر تو مجبور کر دیا ہے مگر زیادہ تر سرحد عبور کر کے افغانستان چلے گئے ہیں جہاں وہ طالبان کے ساتھ مل کر حکومت گرانے کی کوششوں میں مصروف ہیں۔

گذشتہ سال کے آخر میں سینکڑوں اویغر نے طالبان اور اُزبک اسلامی تحریک میں شمولیت اختیار کی اور افغانستان کے شمالی علاقے قندوز پر حملہ کرنے کے لیے جس کی سرحد وسطی ایشیا سے منسلک ہے، طالبان کا ساتھ دیا۔اویغر کی مختلف جہادی تحریکوں میں موجودگی سے چین خوفزدہ ہے، اویغر عسکریت پسند افغانستان سے شام اور عراق چلے گئے ہیں، جہاں وہ دیگر بہت سے انتہا پسندوں کے ساتھ مل کر لڑ رہے ہیں۔

اویغر عسکریت پسندوں کا سب سے پرانا گروہ، ۱۹۹۰ء میں ابھر کر سامنے آیا جو خود کو مشرقی ترکستان اسلامک تحریک کا حصہ بتاتے تھے اور اسامہ بن لادن اور طالبان کے ملا عمر کے وفادار تھے۔ بن لادن اور ملا عمر دونوں اب اپنے انجام کو پہنچ چکے ہیں۔اویغر نے عرب دنیا میں اپنا نام بدل کر ترکستان اسلامک پارٹی رکھ لیا ہے۔

شام میں اویغروں نے اپنے الگ یونٹ بنا رکھے ہیں اور اس کے ساتھ ان کے دیگر یونٹس الگ ہیں جو کہ ازبک، تاجک، کرغز اور دیگر گروپوں کے ساتھ مل کر کام کر رہے ہیں۔وہ زیادہ تر القاعدہ کے لیے لڑتے ہیں جو النصر فرنٹ کے ساتھ منسلک ہیں۔

تاہم اویغر عسکریت پسند تھائی لینڈ اور ملائشیا میں بھی پھیل چکے ہیں جو چین کی قومی سلامتی، تجارت، سرمایہ کاری اور اچھی ہمسائیگی کے لیے خطرہ ہیں۔گزشتہ اگست میں مبینہ طور پر اویغروں نے بنکاک کے ایک مقام پر حملہ کیا جو چائنیز سیاحوں سے بھرا ہوا تھا، جس میں بیس لوگ مارے گئے، بعد میں دو مشتبہ لوگ پکڑے گئے جو کہ اویغر تھے۔ایک ماہ قبل تھائی حکام نے ایک سو اویغر مہاجرین کو ملک بدر کیا جو کہ تھائی لینڈ میں سیاسی پناہ

چاہتے تھے، اور یہ مانا جاتا ہے کہ وہ حملے اس کے بدلے میں کیے گئے تھے، جن مہاجرین کو زبردستی چین بھیجا گیا۔

انڈونیشیا میں اویغر

انڈونیشا میں بھی اویغر ہیں جو مقامی عسکریت پسندوں کے ساتھ مل کر لڑ رہے ہیں۔ جنوری میں انڈونیشی انٹیلی جنس کے آفیسر نے کہا کہ اویغر اسلامک اسٹیٹ میں بھرتی ہو رہے ہیں جس کا لیڈر ابو وردہ سنتوسو ہے، جو ملک کو سب سے زیادہ مطلوب ہے۔ سولاواسی کے جزیروں پر واقع جنگلات میں اویغر سنتوسو کے ہیڈکواٹر واقع ہے۔

۱۶ مارچ کو انڈونیشیا کی سکیورٹی فورسز نے سولاویسی میں دو اویغر عسکریت پسندوں کو مار ڈالا تھا۔ انڈونیشیا اور چین کے حکام کے مابین اس قریبی تعاون کا فقدان ہے کہ جس کے تحت وہ اویغر کی غیر قانونی لہر کو انڈونیشیا میں داخل ہونے سے روک سکیں۔

بدقسمتی سے جنوبی ایشیا میں اویغر کی موجودگی اور عسکریت پسندی اویغروں کی وجہ سے آئی۔ یہ ظلم وستم اور انتقام اس وقت شروع ہوا جب انھیں مہاجرین کے طور پر اپنے وطن سے بھاگنے پر مجبور کر دیا گیا۔ میزبان ملکوں پر دباؤ پڑا اور وہ سیاسی پناہ دینے کے قابل نہ رہے تو ان میں سے کچھ شدت پسند بن گئے۔

چین وسیع پیمانے پر دہشت گردی اور اسلامی شدت پسندی سے نمٹنے کا تجربہ نہیں رکھتا اور یقینی طور پر نہ اس نے اس سے جان خلاصی کی کوشش کی ہے۔ اب چین کو دونوں طرف سے خطرہ ہے، اور ہمسایہ ریاستیں یہ سوال اٹھا رہی ہیں کہ چین کے اندر یہ صلاحیت نہیں کہ وہ اویغر آبادی سے منصفانہ معاملات طے کر سکے اور اس رجحان پر قابو پا سکے۔ چینی حکام کا حالیہ بیان مصالحت کے رجحان کی جانب، ایک پیش رفت ہو سکتا ہے۔

[’تجزیات آن لائن‘، ۳ مئی ۲۰۱۶]

عالمی تہذیب اور اکیسویں صدی کے نئے اتحاد

مبارک حیدر

اکیسویں صدی کا آغاز کچھ ایسے واقعات سے ہوا کہ دنیا کو ایک نئے اور زیادہ مشکل چیلنج کا احساس ہونے لگا۔ پچھلی صدی کے اکثر چیلنج عالمی قوتوں کو درپیش رہے تھے مگر اب نئے چیلنج عالمی قوتوں اور عالمی برادری کے مشترک دشمن کے طور پر سامنے آ کھڑے ہوئے ہیں۔ سوویت یونین اور سوشلزم، جو بیسویں صدی میں ابھرے اور اسی صدی میں ٹوٹ گئے، وہ تو بظاہر مغرب کے اس آزاد عالمی سرمایہ داری نظام کو مارنے مٹانے کے لیے ابھرے تھے، جسے جدید ہمہ گیر جمہوری نظام بھی کہتے ہیں لیکن نیویارک، ممبئی اور لندن میں سول آبادی کے خلاف دہشت گردی کے واقعات نے ظاہر کر دیا کہ جنگ دراصل ساری دنیا کے جدید انسانی حقوق اور جمہوری نظام کے خلاف ہے، یعنی آمرانہ قوتوں کا کوئی خفیہ اتحاد ایسا ہے جسے دنیا کا موجودہ چلن برداشت نہیں۔ زیادہ پریشانی کی بات یہ ہے کہ دہشت گردی اس مذہب کا پرچم اٹھا کر کی گئی جسے اس کے ماننے والے امن کا دین کہتے ہیں۔ اس دہشت گردی کا جواز یہ پیش کیا گیا کہ ہمارا نشانہ یہ تہذیب ہے جو اللہ اور اس کے دین کی دشمن ہے اور دشمن کے خلاف کارروائی جہاد ہے جو مومن پر اسلام نے فرض کی ہے۔ جلد ہی تباہی کے اس عمل نے دنیا بھر کے لوگوں سے تحفظ اور آزادی کا احساس چھین لیا۔ خود پاکستان میں اتنی تباہی مچی کہ آگ لگانے والوں کے اپنے ہاتھ بھی جلے۔ ایک چین کو چھوڑ کر دنیا کے ہر اہم ملک میں سکیورٹی اور دفاع کے اخراجات نے بجٹ بگاڑ دیے۔

اس سے پہلے کہ ہم تباہی اور رجعت کی ان قوتوں کا اندازہ لگائیں، کچھ بنیادی باتیں دہرانا مناسب ہوگا، چاہے ہم میں سے اکثر انھیں جانتے۔

انسانی زندگی کا امتیازی وصف ہے کہ یہ اپنی بقا اور بہتری کے لیے بدلتی اور ترقی کرتی ہے۔ انسان اپنی بہتری کے لیے اپنے انفرادی اور اجتماعی ضابطوں کو بدلتے رہتے ہیں، غلطیوں کی اصلاح کے لیے نئے حل ایجاد کرتے ہیں۔ انسانی معاشرے ہزاروں برس میں اسی ارتقائی عمل سے گزرے ہیں۔ قبائلی دور کی تنگی سے نکل کر

جب انسانوں نے ہزاروں سال پہلے زراعت یعنی زمین کی زرخیزی سے رزق اُگانے کا فن ایجاد کیا تو مستقل آبادیوں اور شہروں کا دور آیا جسے مورخ تہذیب کا آغاز کہتے ہیں۔ دنیا کے سبھی موجودہ مذہب اسی دور میں ظاہر ہوئے۔ خانہ بدوش قبائل کے ہاں صرف توہمات تھے، جادو اور ٹونے تھے، کوئی منظّم مذہب نہ تھا، کیوں کہ کوئی منظّم اور مستقل سماجی زندگی نہ تھی۔ مذہب اس نئی زرعی سماجی تہذیب کا منشور تھا۔

زرعی نظام کی ایک پہچان مذہب کی تائید سے بادشاہ کی مطلق اتھارٹی تھی، جسے مذہبی تقدس حاصل ہوتا تھا۔ چین، ہند، ایران، روم، برطانیہ؛ دیگر یورپی مما لک اور مصر میں اور پھر اسلامی مملکتوں میں ایسا ہی تھا۔ اگرچہ کہیں کہیں مذہبی رہنما کی الگ حیثیت بھی تھی لیکن وہ بادشاہ کا حریف نہ تھا بلکہ اکثر اوقات اس کا حلیف تھا یا مشیر۔ اسلام نے جب عربوں کو قبائلی زندگی سے نکال کر ایران اور مصر کی زرخیز زمینوں کا مالک بنایا تو اختیارات کا سرچشمہ خلیفہ کی ذات ہی تھی جو اللہ کے رسولؐ کا نائب ہونے کے سبب مختار کامل تھا اور صرف موت ہی اسے اقتدار سے الگ کر سکتی تھی، جیسا کہ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کی خلافت میں ہوا۔ بعد میں جب مسلم مملکت میں خلافت وملوکیت ایک ہوگئی تو دوسرے ملکوں کی بادشاہتوں کی طرح مسلمانوں نے بھی موروثیت کو قبول کر لیا، کیوں کہ قرآن وحدیث میں کہیں بھی موروثی اور تاحیات اقتدار کی ممانعت نہیں کی گئی تھی۔

زرعی نظام نے انسانی زندگی کو قبائلی دور کی تنگ دستی اور جہالت سے نکالا اور ہزاروں برس تک انسانی معاشروں نے اس نظام میں آسودگی پائی۔ علم وادب کے خزانے پیدا ہوئے اور فنِ تعمیر کو عروج ملا۔ علم وادب کے میدان میں مملکت اسلامیہ کا کردار بہت قبل تعریف رہا۔ عباسی دور میں یونان کے فکری خزانے عربی میں منتقل ہوئے تو مسلم مفکر پیدا ہوئے۔ اگرچہ مسلم تہذیب اپنے دینی علما کی تنگ نظری کی وجہ سے جلد ہی ان علوم سے متنفر ہوگئی لیکن اس علمی خدمت کو جدید مغرب کے عالم اور مفکر احترام کے ساتھ یاد کرتے ہیں، کیونکہ صدیوں بعد یونان اور عرب کے اسی علمی خزانے سے آج کی سائنسی صنعتی تہذیب کا جنم ممکن ہوا۔

زرعی نظام ہزاروں برس تک چھایا رہا، تاہم انسانی امنگ کہیں رکتی ہی نہیں اور ہر نظام آہستہ آہستہ انسان سے پیچھے رہ جاتا ہے۔ زرعی نظام میں بھی انسانی زندگی کو کئی محرومیوں کا سامنا تھا۔ اقتدار اور زمین کا مالک دیوتا، گاڈ، خدا یا اللہ کو مانا جاتا تھا اور بادشاہ کو اس کا سایہ۔ لہٰذا سارے حقوق اور اختیار اس کے تھے، وہ جسے جتنا چاہے دے دے یا ضبط کر لے۔ چنانچہ قریب قریب ہر مملکت میں عام لوگ نسل در نسل ایک ہی سماجی اور معاشی سطح پر عمریں گزار کر مر جاتے تھے۔ کسی عام شخص کا افقی تبدیلی اور ترقی کرنا جو آج کے معاشروں میں سب کا پیدائشی حق ہے، یعنی فقیری سے ارب پتی ہو جانا، دوسری طرف ارب پتی کا دیوالیہ ہو جانا، مزدور کے بیٹے کا امریکی سینٹر اور صدر بن جانا، ایسا زرعی نظام میں ایک معجزہ سے کم نہ تھا۔ امرا اور رؤسا کا مخصوص طبقہ اپنے بادشاہ کے اقتدار کی نمائندگی کرتا تھا اور عوام کے سامنے جوابدہ نہ تھا۔ سماجی معاملات میں عام آدمی کا کوئی دخل یا اختیار نہ تھا۔ اہل اقتدار کی طرف سے فرد کو ملنے والی کوئی آزادی یا اجازت (چند امور کو چھوڑ کر) فرد کا حق نہ تھی

بلکہ اوپر والوں کی رعایت یا عنایت تھی ۔ مذہب جو زرعی نظام کی دستوری بنیاد تھا، سماجی معاملات میں عورت کا وجود ہی نہیں مانتا تھا ۔لہٰذا آدھی آبادی ان محدود رعایتوں سے بھی محروم تھی جو عام آدمی کو کبھی کبھی مل سکتی تھیں ۔ مملکت کی کوئی واضح سرحد نہیں ہوتی تھی، کیوں کہ ملک کسی قوم کی ملکیت نہ تھا بلکہ اوپر والے اور اس کے بنائے ہوئے بادشاہ کا تھا، لہٰذا کوئی بھی طاقتور جنگجو، اللہ یا دیوتا کا نمائندہ بن کر کسی بھی علاقہ کو فتح کرنے چڑھ دوڑ جاتا تھا ۔ فاتح فوج سب کچھ لوٹنے کو اپنا حق مانتی تھی؛ چنانچہ زر و مال کے ساتھ انسان بھی لوٹ کا مال بن کر عورتیں لونڈیاں اور مرد غلام ہو جاتے تھے ۔ آزادی ہر انسان کا حق نہ تھی بلکہ صرف اپنے ہم مذہب کا یا اس کا جسے فاتح یہ حق دے دے ۔ کوئی ایسا ضابطہ اخلاق یا عالمی قانون موجود نہ تھا جو فرد کی آزادی اور جان کی ضمانت دے ۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ ان ہزاروں برسوں میں لوٹ مار، تسخیر اور کمزور کی تذلیل ایک معمول کی بات تھی، اور مذہب کا رول صرف یہ تھا کہ ہر مذہب اپنے ماننے والوں کے علاوہ سب کو گمراہ اور ناپاک قرار دیتا رہے ۔

چنانچہ زرعی نظام بھی وقت کے ساتھ بڑھتی ہوئی انسانی ضرورتوں اور ابھرتے ہوئے شعور کے سامنے بے ثمر ہو گیا ۔ شاہی نظام کے پاس انسانی تقاضوں کا احترام کرنے کی نہ صلاحیت تھی نہ ارادہ ۔ لہٰذا جبر اور سزا کا ہتھیار بے دریغ چلتا تھا جو پندرھویں اور سولھویں صدیوں کے آخر تک یورپی ملکوں کی آپسی جنگوں میں اور بھی شدت اختیار کر رہا تھا ۔ مسلسل جنگوں کے ساتھ سمندری قزاقی بڑھ رہی تھی ۔ تاہم دستکاری اور حرفت کے نئے پیشے ہندوستان، چین اور شمالی یورپ میں ابھر رہے تھے اور ان کی مصنوعات کی لین دین سے یورپ میں نئے امکانات کا تجسس اور شعور بڑھ رہا تھا ۔

انھی حالات میں یورپ کی تحریک احیائے علوم کا آغاز ہوا ۔ جدید سائنسی علوم اور انسانی حقوق کے افکار ابھرے اور اٹھارہویں صدی کے آخر تک یورپ کی نئی جمہوری تحریکوں نے بادشاہ اور امرا کے آسمانی اقتدار کو مسترد کر کے مذہب کو سماج کے اجتماعی معاملات سے الگ کر دیا، یہ انسانی تاریخ کا پہلا موقع تھا کہ موروثی اقتدار اور ہر طرح کے امتیازات ختم کرنے کو قانون بنایا گیا ۔ فرد کی صلاحیت کی بنیاد پر آگے بڑھنے کا اصول قانون کے طور پر نافذ ہوا، مشین کی ایجاد اور توانائی کے وسیع ذخائر کی دریافت نے ضروریات زندگی کی پیداوار کے ڈھیر لگا دیے ۔ انسانی معاشروں نے زرعی نظام کی جگہ سرمایہ داری نظام کو اپنا لیا، جس کے بنیادی اصولوں نے ہر قوم اور فرد کو آزادی اور خوش حالی کی امید دی ۔

اگرچہ یورپ کی نئی صنعتی قوموں نے فتح کرنے کا پرانا عمل دہرا کر اٹھارہویں اور انیسویں صدی میں دنیا پر قبضہ کیا لیکن عالمی تاریخ میں جو بات پہلی بار ہوئی، وہ یہ تھی کہ فاتح اقوام نے کسی خون خرابہ کے بغیر جمہور کی آزادی کی تحریکوں کو تسلیم کیا ۔ یہ اس نظام کے بنیادی فلسفہ اور ضمیر کا نتیجہ تھا ۔ اس نظام کی ایک اور اچھائی یہ ہے کہ یہ علم اور ایجاد کو عالمی سطح پر عام کرتا ہے، یعنی سرمایہ داری کی یہ بنیادی خصلت ہے کہ تجارت کے عمل کی وجہ سے سب کچھ سب تک پہنچتا ہے ۔

نئے صنعتی نظام نے شاہی اقتدار اور اشرافیہ کی فضیلت کو مسترد کر دیا مگر فضیلت کی فکری بنیاد یعنی مذہب کی بالا دستی کو مسترد کیے بغیر یہ ممکن نہ تھا۔ آج کے بعض امریکی کرسچین مفکر دعویٰ کرتے ہیں کہ چرچ اور اسٹیٹ کی علیحدگی خود عیسائیت کی تعلیم تھی، مگر شاید یہ دعویٰ مکمل طور پر صحیح نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جدید صنعتی طبقوں نے قومی مملکت کے قیام کے لیے مذہب کی بالا دستی کے خلاف بغاوت کی، جس کی دو بنیادی وجوہات تھیں۔ ایک یہ کہ مذہب اسی جابر جاگیردار طبقہ کی قوت تھا جس سے یہ نئے صنعتی طبقے آزاد ہونا چاہتے تھے۔ دوسری یہ کہ نئے صنعتی جمہوری معاشرہ میں مختلف مذاہب کے ماننے والے ہر فرد کو برابر مقام اور حقوق دینے کے لیے یہ لازم تھا کہ کوئی مذہب بھی فائق نہ ہو۔ لہٰذا جدید دستوری مملکت نے اپنے دستور کو سیکولر بنیاد یعنی انسانی عقل پر تعمیر کیا جس کا معنی یہ تھا کہ اجتماعی نظام کو کسی مذہب سے فیصلہ لینے کی ضرورت نہیں، نہ ہی فرد کو ذاتی اعتقاد سے محروم ہونے کی ضرورت ہے، مگر شرط یہ ہے کہ یہ ذاتی اعتقاد سماجی انتشار کا ذریعہ نہ بنے یعنی سماج کے افراد کی ذاتی آزادیوں کے خلاف یا سماج کے اجتماعی ارتقا کے خلاف استعمال نہ ہو۔ اس لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر زرعی یعنی فیوڈل نظام کی فکری قوت مذہب سے تھی تو صنعتی سرمایہ داری معاشروں کی فکری قوت انسانی فکر کی آزادی سے بنی۔

صنعتی سرمایہ داری معاشروں کو شاید مذہب کی ضرورت کبھی نہ پڑتی اگر وہ عالمی حادثہ واقع نہ ہوتا جو ۱۹۱۷ء کے روس میں رونما ہوا۔

یہ ایک المیہ ہے کہ نوع انسانی کی بقا اور بہبود کی بہت سی امیدیں، جو یورپ میں احیائے علوم اور سائنس کے ظہور سے پیدا ہوئی تھیں، بیسویں صدی کے ختم ہوتے ہوتے بہت حد تک مایوسی میں بدل گئی ہیں۔ عالمی سطح پر مذہبی تحریکوں کے ابھار اور دہشت گردی کے مسلسل واقعات سے نفرتوں اور مذہبی کشیدگی کا وہ دور واپس آتا نظر آتا ہے جسے ہم بیسویں صدی کے آنے آتے پیچھے چھوڑ آئے تھے۔

اس منفی عمل کی ابتدا بیسویں صدی کے آغاز میں اس بڑے حادثہ سے ہوئی جسے روس کا بالشویک انقلاب بھی کہتے ہیں۔ اگر چہ اس انقلاب کا مقصد محنت کش عوام اور عالم انسانیت کی آزادی بیان کیا گیا، تاہم اس کے نتائج مسلسل ایک صدی سے منفی رخ پر گئے ہیں؛ چونکہ اس کی بنیاد طاقت اور تشدد یعنی خونیں انقلاب کے نظریہ پر تھی، یعنی سرمایہ داری نظام کو طاقت کے ذریعے ختم کرنے کا منشور تھا۔ لہٰذا اس نے عالمی سرمایہ دار طبقوں کو دہشت زدہ کر دیا اور انھیں ان کے جدید تاریخی رول سے ہٹا کر رجعت کے راستے پر ڈال دیا، یعنی عالمی سطح پر جدید نظریات کی ترویج اور عالمی سطح پر جدید انسان دوست معاشرہ تعمیر کرنے کا عمل چھوڑ کر یہ طبقے سوویت انقلاب کے خلاف پسماندہ قوتوں کو منظّم کرنے میں لگ گئے۔

سوال کیا جاتا ہے کہ کیا ۱۹۱۷ء میں انسانی ارتقا کے عمل کو کسی نئے انقلاب کی ضرورت آ پڑی تھی - ۱۹۱۷ء میں جب سوویت انقلاب نے نو زائیدہ عالمی صنعت کار طبقے اور نئی مڈل کلاس سے دولت اور اقتدار

چھیننے کا نعرہ لگایا تو تب یہ طبقے ابھی دوصدی پرانے تھے، ان نئے طبقوں نے حال ہی میں ہزاروں سال سے مسلط تھکے ہوئے فیوڈل طبقوں کا زور توڑا تھا، انھوں نے نہ صرف یورپ میں پاپائیت کی سیاسی طاقت ختم کی تھی بلکہ ایشیا اور افریقہ میں ۱۲ صدیوں سے قابض مسلم مملکت کا زوال انھی کے ہاتھوں ہوا تھا، اوران کا یہ رول انسانی ارتقا کی تاریخ میں ایک مثبت رول تھا۔ اگرچہ مسلم اُمہ کو اس کا شدید قلق تھا اور اب تک ہے اور فطری ہے کیوں کہ اقتدار سے ہٹنا تکلیف دیتا ہے۔ تاہم اگر علم وانصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو ایران اور روم کی طرح ہمارے مسلم اسلاف کی مملکتیں بھی ایک مدت سے بانجھ ہو چکی تھیں، سو ان کا جانا بنتا تھا۔ جدید صنعت کار تہذیب کے پاس بڑھتی ہوئی انسانی آبادیوں کے لیے بہت کچھ تھا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس جدید تہذیب نے انسانی تاریخ میں پہلی بار یہ نظریہ پیش کیا کہ اقتدار کی تبدیلی کسی خونی انقلاب کے بغیر ہونی چاہیے یعنی رائے عامہ کی بنیاد پر۔ اور بعد میں جب نوآبادیات میں آزادی کی تحریکیں اٹھیں تو مغربی حکمرانوں نے اپنے اس نظریہ کی بنیاد پر پہلی بار یہ روایت ڈالی کہ حکمران پُرامن طریقہ سے اپنی مملکتیں چھوڑ کر جا سکتے ہیں۔

۱۹۱۴ء میں سوویت انقلاب کی بنیاد مارکس کے اس دعویٰ پر رکھی گئی تھی کہ کیپٹل ازم بانجھ ہو چکا ہے۔ اس میں ایجاد اور نشو ونما کی صلاحیت باقی نہیں رہی اور اب ایجاد وترقی کا یہ عمل صرف مزدور طبقہ سرانجام دے سکتا ہے لیکن اس فکری دعویٰ کو ثابت کرنے سے پہلے یہ دعویٰ پیش کیا گیا کہ قدیم اور جدید معاشروں کی تمام تر دولت محنت کشوں کی مشقت سے پید ہوئی ہے، اس لیے محنت کش طبقہ (پرولتاریہ) کا حق اور فرض ہے کہ وہ سرمایہ داری ملکیت کو ختم کر کے معاشرہ کی پیداواری دولت اپنی اجتماعی ملکیت میں لے لے، اور چونکہ سرمایہ داری مملکت اور اس کی افواج اس انقلاب کو طاقت سے روکیں گے، اس لیے ایک خونی انقلاب ضروری ہے۔ پھر ایسا ہی ایک دعویٰ ۱۹۶۴ء میں سید قطب نے کر دیا کہ یورپ اور امریکہ کا سرمایہ داری نظام اپنی تخلیقی صلاحیت کھو چکا ہے، لہٰذا اب اسلام کے عالمی تسلط کی ضرورت آن پڑی ہے اور چونکہ تمام دولت اور مملکتیں اللہ کی ہیں، لہٰذا مسلم اُمہ کی ہیں، کیوں کہ یہ اُمہ دنیا میں اللہ کا نظم قائم کرنے کے لیے قائم کی گئی تھی۔ لطف کی بات یہ ہے سوویت روس اور سید قطب کے دعوؤں کے بعد سرمایہ داری نظام نے دنیا کا نقشہ بدل دینے والی ایجادات کے ڈھیر لگا دیے۔ کمپیوٹر، انٹرنیٹ، موبائل اسمارٹ فون، انٹرنیشنل فری ویڈیو کال، سٹیلائٹ سسٹم، جی پی ایس، روبوٹ، خودکار مشیننگ سسٹم، موسموں کی پیش گوئی کا نظام، صدیوں سے جاری قاتل وبائی بیماریوں کا علاج، آرگن ٹرانسپلانٹ، جینوم اور روز ہونے والی چھوٹی بڑی ایجادیں، سب ۱۹۱۷ء اور ۱۹۶۴ء کے بعد کی باتیں ہیں، جب کہ یہ جان کر دکھ ہوتا ہے کہ ساری دنیا میں ہنگامہ برپا کرنے والے سوویت روس، چین اور اسلامی ممالک نے محاذ آرائی کرنے اور انٹلیکچوئل پراپرٹی چرانے کے علاوہ کچھ نہیں کیا۔

۱۹۱۷ء کا انقلاب سماجی ارتقا کے قوانین کے برعکس ایک ناپختہ احتجاج کا مظاہرہ تھا۔ اس نے انسانی معاشروں کے درست ارتقا کو درہم برہم کر دیا، یعنی اس ارتقائی عمل کو روکنے کی روایت ڈالی جو معاشروں کے

اندر سے جنم لیتا ہے، بتدریج آگے بڑھتا ہے اور جسے فرد اور معاشرہ کسی جبر کے بغیر خود تعمیر اور تسلیم کرتے ہیں ۔ کیپیٹل ازم اسی ارتقائی عمل کا نتیجہ تھا، جس کا ثبوت یہ ہے کہ دنیا کے سبھی معاشروں نے اسے بغیر کسی جبر کے اپنایا ہے، حتیٰ کہ روس کے عوام نے ۷۰ سال کے جبر کو توڑ کر کسی خارجی دباؤ کے بغیر سوشلزم کو چھوڑ کر جمہوری کیپیٹل ازم اپنایا اور چین کی کمیونسٹ پارٹی نے اپنے معاشی فیصلوں سے تسلیم کیا کہ معاشی ترقی کے موجودہ مرحلے پر کیپیٹل ازم ہی راستہ ہے، تاہم چین کی کمیونسٹ قیادت ابھی تک انسان کے سماجی ارتقا سے انکاری ہے اور اس کا موجودہ کردار ہی وہ منفی قوت ہے جو عالمی کیپیٹل ازم کو اپنا مثبت تاریخی کردار ادا کرنے سے روکتا ہے۔

بے شک یہ بھی سچ ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام میں برائیوں اور نقائص کی کمی نہیں ۔ بہت سے سرمایہ دار غیر تخلیقی لوٹ مار کے سوا کچھ نہیں کرتے ۔ آزاد سرمایہ داری اجارہ داری کی شکل اختیار کر لیتی ہے جس سے سماجی تناؤ اور احتجاج پیدا ہوتا ہے ۔ سب کو برابر مواقع فراہم کرنے کا دعویٰ ہمیشہ سچ نہیں ہوتا ۔ ساری کوششوں کے باوجود قانون اور سماجی انصاف سب تک نہیں پہنچ پاتا ۔ سب دعوؤں کے باوجود اقتدار تک پہنچنا سب کے لیے ممکن نہیں ہوتا ۔ پھر بھی شاید یہ کہنا درست ہوگا کہ جدید علوم کی اس تہذیب میں اختلاف اور اظہار کی وہ لامحدود آزادی بنیادی حق کی حیثیت سے سب کو حاصل ہے جو نہ تو مذہب میں موجود ہے نہ سوشلزم میں ۔ فرد اور معاشرہ کی یہ آزادی اس بات کو ممکن بناتی ہے کہ نظام اپنی اصلاح کرے ۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر اس ایجادی نظام کو مزدور انقلاب کی دہشت کا سامنا نہ ہوتا تو یہ بہت دیر تک انسانی معاشروں کی صحت مند نشو ونما میں اپنا مثبت رول ادا کر سکتا تھا۔

مگر کیا اب بھی ایسا ممکن ہے کہ یہ تہذیب اپنا مثبت کردار بحال کرے اور اسے دیر تک جاری رکھے، ان سب سوالوں پر ایک فیصلہ کن کشمکش اس وقت جاری امریکہ میں چل رہی ہے، جس کا امریکہ کے ۲۰۱۶ء اور ۲۰۱۸ء کے انتخابات میں شدت سے اظہار ہوا ہے ۔ یہ امریکی کیپیٹلزم اور سوشلسٹ قوتوں کے درمیان پہلی واضح لڑائی ہے، جو اس سوال کا جواب دے گی کہ کیا امریکی کیپیٹلزم اپنی معیشت کی پسپائی روک سکے گا یا سوشلزم اس معیشت کے تابوت میں آخری کیل لگانے میں کامیاب ہو جائے گا۔

۱۹۹۰ء میں سوشلزم کی پسپائی بظاہر کیپیٹل ازم کی فتح تھی، امریکہ اور یورپ میں بہت سے دانشوروں نے اسے فیصلہ کن مرحلہ قرار دیا، لیکن حقیقت میں ایسا نہیں تھا ۔ دنیا میں انگنت لوگ ایسے ہیں جنھیں مختلف بنیادوں پر کیپیٹل ازم سے نفرت یا اختلاف ہے ۔ وہ بھی ہیں جو کیپیٹل ازم سے پہلے مالک اور معزز تھے، جنھیں نئے دور نے کمزور کیا ہے، ان میں مسلمانوں کے علاوہ تیسری دنیا کے رؤسا، نواب اور راجے مہاراجے شامل ہیں ۔ وہ بھی ہیں جنھوں نے سوشلزم کی تحریک میں ریاستی ظلم جھیلے ہیں، ان مخلص اور نیک دل لوگوں نے اس پسپائی کو اپنی شکست محسوس کیا، وہ سادہ دل عام لوگ بھی ہیں جنھیں انقلابی نعروں نے یقین دلایا تھا کہ ہر دکھ کی دوا سوشلزم میں ہے جسے امریکہ کی جابرانہ طاقت نے کامیاب نہیں ہونے دیا۔

یہ بات ڈھکی چھپی نہیں کہ اس وقت دنیا بھر میں سوشلزم کی بحالی کے لیے تحریکیں سرگرم ہیں ۔ یہ تحریکیں یورپ اور امریکہ میں بھی سرگرم ہیں لیکن یہ بات ہم میں سے اکثر نہیں جانتے کہ یہ منظّم سوشلسٹ تحریکیں یورپ اور امریکہ کی سیاسی جماعتوں میں اور مملکت کے طاقتور اداروں میں خاموشی سے اپنے پاؤں جماتی رہی ہیں ۔ یہ عمل سوویت روس کے زمانے سے جاری ہے جو سوشلزم کی شکست کے بعد انتقامی شدت اختیار کر گیا ہے ۔ امریکہ کے جمہوری نظام میں ان تنظیموں کا اقتدار میں آنا بالکل ممکن ہے خصوصاً جب انھیں سرمایہ کی کوئی کمی نہیں، اور امریکی عوام کا سوشلزم کی حقیقت سے ناواقف ہونا ان کا کام آسان کر دیتا ہے ۔

افغان جنگ کے بعد جب مسلم جہادی تنظیمیں امریکی حکومت کی سرد مہری کے سبب امریکی مفادات سے متنفر اور آزاد ہو گئیں تو یہ سوشلسٹ تحریک انھیں اپنی حلیف نظر آئی، اور کہا جاتا ہے کہ چین نے ان رابطوں میں مدد دی ۔ بہرحال تمام شواہد اشارہ کرتے ہیں کہ چین کی عالمی قوت ان دونوں عناصر کے لیے سب سے بڑا آسرا ہے ۔ ان سب قوتوں کی نظر میں سب سے بڑا مشترکہ دشمن امریکہ ہے جس نے عالمی سوشلسٹ انقلاب کو روکا اور جو اسلامی انقلاب کے رستے کی بڑی رکاوٹ ہے ۔

اب واضح طور پر دکھائی دینے لگا ہے کہ امریکہ اور یورپ کی ڈیموکریٹک سیاست میں، تعلیمی مراکز میں اور اہم اداروں میں یہ اعلی تعلیم یافتہ سوشلسٹ مؤثر حیثیتوں تک پہنچ گئے ہیں اور اب وہ اپنے حلیف عناصر کو تحفظ دینے کی طاقت رکھتے ہیں ۔ سوشلسٹ تحریکوں کا حلیف ہر وہ شخص، ہر وہ قوت ہے جو امریکی نیشنلزم سے لاتعلق یا بیزار ہو۔ اس نفرت کا اظہار حال ہی میں منتخب ہونے والے نمائندگان کھلے لفظوں میں کر رہے ہیں جس پر احتجاج کے باوجود پابندی ممکن نہیں، کیوں کہ امریکی آئین آزادیٔ رائے کا حق دیتا ہے۔ ان کا ایک اور حلیف دھڑا ہر سال لاکھوں کی تعداد میں غیر قانونی طور پر امریکہ میں داخل ہونے والے لاطینی مہاجر ہیں، جو ان کے ووٹر بنتے ہیں کیوں کہ یہ ان کے بلا روک ٹوک داخلے کی تحریک سالوں سے چلا رہے ہیں، جب کہ نیشنلسٹ غیر قانونی داخلے کی مخالفت کرتے ہیں ۔ امریکہ کی جنوبی سرحد جو ہزار میل سے بھی لمبی ہے، میکسیکو سے ملاتی ہے، اس سرحد کے بہت سے حصوں پر نہ کوئی بڑی قدرتی رکاوٹ ہے نہ کوئی دیوار ۔ میکسیکو اور لاطینی امریکہ کے دوسرے ملکوں سے آنے والے لاکھوں لوگوں کو امریکہ میں داخل کرانا ایک بڑا کاروبار بن چکا ہے ۔ انسانی اسمگلنگ کے اس کاروبار کے ساتھ ساتھ منشیات اور بردہ فروشی کا کاروبار بھی اس رستے سے جاری ہے اور خطرناک جرائم پیشہ تنظیموں کے ہزاروں کارندے امریکہ میں موجود ہیں، ہزاروں جرائم میں مطلوب ہونے کے باوجود انھیں پکڑنا اس لیے ممکن نہیں کیوں کہ 'لبرل امیگریشن' اور 'ڈائی ورسٹی' کے حق میں چلائی جانے والی طاقتور ڈیموکریٹ تحریک نے جنوبی سرحد سے آنے والوں کو شہریت دینے کے لیے قانون پاس کر لیا تھا۔ اس وقت تقریباً سوا کروڑ افراد رکارڈ پر ہیں اور مزید آ رہے ہیں، لہٰذا شہریت دینے کا عمل کبھی مکمل نہیں ہو پاتا نہ کبھی یہ کاروبار بند ہوتا ہے ۔ جنوبی سرحد سے آنے والے افراد اور چندے میں آنے والے پیسے ہر الیکشن میں لبرل

فریق کی سیاسی طاقت میں اضافہ کرتے ہیں۔ ہر وہ مسلمان ان کا حلیف ہے جو امریکہ یا یورپ میں آ کر اسلامی شریعہ کا مطالبہ کرے۔ شام میں صدر اوباما کی چھیڑی ہوئی خانہ جنگی میں لاکھوں لوگ ہجرت پر مجبور ہوئے تو حکم ہوا کہ سب کو امریکہ اور یورپ میں پناہ دی جائے۔ اب وہ مستقل شہری ہیں اور ڈیموکریٹ پارٹی کے ووٹر۔ ہر اس شخص کو تعصب زدہ (اسلاموفوب) کہہ کر مسترد کیا جاتا ہے جو مسلم عوام کو جدید دور کے ساتھ ہم آہنگ ہونے کی اپیل کرے۔ لطف کی بات ہے کہ جب تک سعودی عرب کٹر وہابی مسلک پر جہاد کی تعلیم پھیلا رہا تھا تو تب امریکی لبرل ڈیموکریٹ پارٹی اور اس کا نمائندہ میڈیا سعودی شاہ کو امریکہ کا حلیف اول کہتے تھے۔ صدر اوباما نے سعودی عرب کا دورہ کیا تو دو ہاتھوں سے مصافحہ کرتے ہوئے صدر صاحب تعظیم سے جھکے جا رہے تھے لیکن جب سے کراؤن پرنس محمد بن سلمان نے اسلام کو متوازن اور اپنے ملک کو ماڈرن بنانے کی بات کی ہے، ڈیموکریٹ پارٹی کے فورم اور اس کے میڈیا پر مختلف بہانوں سے سعودی عرب اور پرنس کے خلاف کارروائی کا مطالبہ کیا جا رہا ہے۔ امریکہ اور یورپ میں چین کے لیے حلیف کا درجہ بنائے رکھنے کے لیے زبردست لابیاں مستعد ہیں جو ساتھ ہی ساتھ روس کے خلاف نفرت تیز کر کے اس پر عالمی پابندیوں کا مطالبہ کرتی ہیں۔ جب سے ریپبلکن صدر نے دہشت گردی اور 'داعش' کے خلاف روس کو حلیف بنانے اور شام میں مداخلت ختم کرنے کی بات کی ہے، اسے روس کا ایجنٹ کہا جا رہا ہے اور دو سال سے امریکی ایوان نمائندگان کے اس سوشل ڈیموکریٹ دھڑے نے صدر کو روسی ایجنٹ ثابت کرنے کے لیے کئی سطحوں پر انکوائری کھول رکھی ہے۔ اگرچہ آج تک اسے اپنے الزام کے حق میں کوئی شہادت یا ثبوت نہیں ملا، تاہم اس کارروائی نے اب تک امریکہ اور روس کا اتحاد بننے سے روک رکھا ہے اور روس کو چین اور ایران کی طرف دھکیلنے میں زبردست کامیابی حاصل کی ہے۔ روس کی موجودہ قیادت سے نفرت کی بنیاد یہی نظر آتی ہے کہ ان لوگوں نے سوویت سسٹم کا خاتمہ کیا تھا اور امریکہ کے ساتھ دوستانہ تعلقات قائم کیے تھے ورنہ روس کی طرف سے کسی بھی اہم معاملہ میں امریکہ کو نقصان نہیں پہنچتا، جب کہ چین معیشت سے لے کر عالمی سیاست تک ہر میدان میں امریکہ کو کھیل سے نکال رہا ہے۔ ان دنوں ریپبلکن صدر اور عوام عالمی جنگوں سے نکلنے کا عندیہ دے رہے ہیں۔ ان کا مؤقف ہے کہ ان جنگوں نے نہ صرف دنیا میں تباہی مچائی ہے بلکہ امریکی معیشت برباد کر کے اسے دنیا کی نظر میں قابل نفرت ملک بنا دیا ہے۔ اس پر بھی صدر کو شدید مخالفت کا سامنا ہے کہ یہ شخص امریکہ کا عالمی کردار ختم کرنا چاہتا ہے۔ مقصد یہاں بھی یہی دکھائی دیتا ہے کے معاشی اور سیاسی طور پر برباد امریکہ صحت کے رستے پر نہ آ سکے۔

امریکہ کو کمزور کرنے کے اس کھیل کی قیادت خود ڈیموکریٹ پارٹی اور لبرل میڈیا کرتا ہے، جسے لبرل صرف اس حد تک کہا جا سکتا ہے کہ یہ امریکہ کی پرانی نیشنلسٹ کرسچین آبادی سے بیزار ہیں اور انسانی حقوق کے سوال پر کرسچین لوگوں سے اس حد تک آگے ہیں کہ جب وہ ہم جنس شادی کو شادی نہیں مانتے اور چھ مہینے کے بعد حمل گرانے کو ماں کا حق نہیں مانتے، تو لبرل لوگ جنسی آزادی کی ہر شکل کا دفاع کرتے ہیں اور ان کے تازہ

ترین بیانات کے مطابق بچے کی پیدائش کے بعد بھی ماں کے کہنے پر نومولود کو مار ڈالنے کی اجازت کا قانون بنایا جائے گا۔ امریکہ کے کالے اور گورے کرسچین عوام کی اکثریت لاطینی کرسچین لوگوں سے اور مسلم امریکیوں سے اس بنیاد پر مختلف ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہبی عقائد کے باوجود امریکی آئین اور کیپیٹلزم کے ساتھ وفادار ہیں۔ چیین اور اسلام کا پُرزور دفاع کرنے والے ڈیموکریٹ اس امریکی نیشنلزم کو فاشزم اور نسل پرستی کا درجہ دیتے ہیں۔

۲۰۱۸ء کے امریکی صدارتی الیکشن میں برنی سینڈرز کی قیادت میں سوشلسٹ تحریک ڈیموکریٹ پارٹی کی نمائندہ بنتی نظر آئی تھی - پھر ۲۰۱۸ء میں امریکی کانگرس کے انتخابات میں ڈیموکریٹ پارٹی کے پلیٹ فارم سے کھل کر سوشلزم کا ایجنڈا پیش کیا گیا جس میں سرمایہ داروں اور امیر لوگوں پر ۷۰ فیصد ٹیکس لگانے، مفت علاج اور بے روزگاری الاؤنس رائج کرنے کے ساتھ ساتھ یہ عزم بھی کیا گیا کہ امریکہ سے گیس، پیٹرول اور کوئلہ ختم کیا جائے گا، کیوں کہ ان کے استعمال سے ماحول اور انسانی زندگی کو نقصان پہنچتا ہے۔ ظاہر ہے کہ توانائی کے ان ذخائر کو نکلنے پر پابندی لگائی جائے گی۔ یاد رہے کہ صدر اوباما نے توانائی کے ان ذرائع پر بہت سی پابندیاں لگا رکھی تھیں جو صدر ٹرمپ نے آتے ہی ختم کر دیں، جس کے نتیجہ میں امریکہ پہلی بار توانائی کے امپورٹر کی بجائے ایکسپورٹر بن گیا اور امریکہ کے تجارتی زوال میں کمی آنے لگی۔ صدر ٹرمپ کے ٹیکس ریفارم سے ٹیکس ۲۲ فیصد کر دیا گیا تھا، لہٰذا دو سال میں بیروزگاری میں کمی کا نیا ریکارڈ قائم ہوا۔ اجرتوں میں اضافے ہوئے، امریکہ کے صنعتی کاروبار جو صدر کلنٹن کے دور سے ۲۰۱۷ء تک تقریباً ۸۰ فیصد چیین میں منتقل ہو گئے تھے، واپس آنے لگے، نتیجہ یہ ہے کہ امریکی اسٹاک ایکسچینج جو صدر اوباما کے آٹھ سال میں یعنی ۲۰۱۶ء تک ۱۷ ہزار سے نیچے تھا اس وقت ۲۵ ہزار سے اوپر ہے۔ چیین کھلے بندوں امریکی آرڈر کے ساتھ آنے والی ٹیکنولوجی چرا کر عالمی تجارت کر رہا ہے، اور اس کے ساتھ تجارت میں امریکہ کا خسارہ تقریباً ۸۰۰ ارب ڈالر سالانہ تک جا پہنچا ہے یعنی ہر سال امریکہ پر چیین کا قرضہ ۸۰۰ بلین ڈالر بڑھ جاتا ہے۔ صدر ٹرمپ نے چیین کے ساتھ تجارتی توازن کے لیے پہلی بار موئثر دباؤ ڈالا ہے تو ڈیموکریٹ پارٹی اور میڈیا کے طاقتور ادارے تجارتی دباؤ کو فاشسٹ نیشنلزم اور ٹریڈ وار کا نام دے رہے ہیں۔

اگر چہ امریکہ اور یورپ کی موجودہ صورت حال میں جدید جمہوری نظام کا مستقبل غیر یقینی حالات میں گھرا ہوا دکھائی دیتا ہے، تاہم ایسا ممکن نہیں لگتا کہ امریکہ کا متحرک اور زرخیز کیپیٹلزم آسانی سے سوشلزم اور اسلامی تحریک خلافت کے آگے ڈھیر ہو جائے گا۔ شاید امریکہ کے دفاعی نظم نے اندرونی حملہ کی چاپ سننے میں کچھ دیر کی ہے لیکن ابھی بہت دیر نہیں ہوئی۔ غیر قانونی داخل ہونے والے تارکین وطن کا ووٹ اگر چہ کروڑوں میں ہے اور امریکا کی انسان دوست اقدار سے انھیں کوئی عقیدت نہیں، تاہم ممکن نہیں کہ مال کمانے کے لیے آنے والے یہ لوگ جو لاطینی امریکہ کے کرپٹ سوشلزم سے بھاگ کر آئے ہیں، پھر اسی نظام کو ووٹ

اور چندہ دے کر خود پر مسلط کر لیں گے۔ یہ بھی ممکن نہیں کہ امریکہ کے ارب پتی اور خوش حال مڈل کلاس کے مرد وزن خوشی خوشی سوشلزم کی سولی پر لٹک جائیں گے۔ شاید ایک الیکشن میں ایسا ہو جائے، لیکن بار بار ممکن نہیں۔

یہ ایک المیہ ہے کہ تہذیب کو بچانے کا کام روشن خیال امریکیوں نے اپنے کندھوں سے اُتار کر کرسچین امریکیوں کے کندھوں پر ڈال دیا ہے۔

▬▬▬▬▬

میانمار میں روہنگیا مسلمانوں کا قضیہ

قبلہ ایاز

میانمار (برما) کی ۱۲ لاکھ آبادی پر مشتمل روہنگیا مسلمانوں کا قضیہ عرصۂ دراز سے بین الاقوامی ذرائع ابلاغ میں سامنے آتا رہتا ہے۔ کبھی اس کی شدت میں اضافہ ہوجاتا ہے اور کبھی یہ عدم توجہی کا شکار بن جاتا ہے۔ بدقسمتی سے اور بہت سارے مسائل کی طرح اس مسئلے کو بھی سطحی اور جذباتی طریقے سے پیش کیا جاتا ہے اور مسئلے کی تہہ تک پہنچنے کی کوشش نہیں کی جاتی۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ روہنگیا مسلمان میانمار (برما) میں بہت مشکل وقت گزار رہے ہیں اور میانمار کی آزادی کے بعد سے لے کر اب تک کی حکومتوں نے روہنگیا لوگوں کے مسئلے کو حل کرنے کی کوئی سنجیدہ کوشش نہیں کی۔ اس پورے قضیے کا پیچیدہ ترین پہلو یہ ہے کہ آغاز جس مسئلے کا خالصتاً نسلی بنیادوں پر ہوا، اب اس نے مذہبی شکل اختیار کر لی ہے۔ اب یہ معاملہ روہنگیا کمیونٹی کے لیے میانمار کی شہریت کے حق کے حصول سے زیادہ وہاں کی ایک مسلمان اقلیت اور اکثریتی مذہب (بدھ مت) کے پیروکاروں کے درمیان مذہبی تصادم کا رُخ اختیار کر گیا ہے۔ اس پہلو کی وجہ سے عالمی تناظر میں بھی یہ قضیہ انسانی حقوق کی فہرست سے نکل کر مذاہب کے درمیان کشمکش کی فہرست میں شامل ہوگیا ہے۔ چنانچہ اس صورت حال نے تنازع کے حل کی کوششوں کے پورے منظرنامے کو تبدیل کر دیا ہے۔

روہنگیا مسلمان میانمار کے صوبے اراکان کے باشندے ہیں، جس کی سرحد بنگلہ دیش کے ساتھ ملتی ہے۔ روہنگیا کے علاوہ یہاں راکھائن لوگ بھی رہتے ہیں جو بدھ مت کے پیروکار ہیں۔ تقریباً ۲۰ لاکھ راکھائن اکثریتی آبادی ہے۔ بدقسمتی سے روہنگیا اور راکھائن کے درمیان ہم آہنگی کا فقدان ہے۔ دونوں نسلی گروپوں کے درمیان تنازعے نے معاملے کو حد درجہ گھمبیر بنا دیا ہے۔ دونوں قبیلے غربت کی زندگی گزار رہے ہیں۔ ان کا انحصار زراعت اور ماہی گیری پر ہے۔ ان کے درمیان معاشی رقابت بھی ہے جس کی وجہ سے مسئلے کی شدت میں مزید اضافہ ہوا ہے۔

روہنگیا مسلمانوں اور میانمار کی اکثریتی بدھ مت کے پیروکاروں کے درمیان نفرت اور غلط فہمی کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ تحریک پاکستان کے عروج کے زمانے میں روہنگیا نے تحریک چلائی تھی کہ اراکان صوبے کو مجوزہ پاکستان کے مشرقی بازو (مشرقی پاکستان، اب بنگلہ دیش) کا حصہ بنایا جائے۔ اس تحریک نے مختلف موقعوں پر تشدد کا رنگ بھی اختیار کیا تھا۔

بدھ مت میں ترک دنیا پر بہت زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ چنانچہ میانمار میں ہر شہر میں ہزاروں کی تعداد میں ایسے مرد اور خواتین نظر آتے ہیں جو ازدواجی بندھنوں سے الگ رہ کر اپنے آپ کو عبادت کے لیے مخصوص کر چکے ہوتے ہیں اور کشکول ہاتھ میں لے کر لوگوں کے گھروں سے خوراک کا سامان حاصل کرتے ہیں۔ بال ترشوا کر مخصوص نارنجی لباس میں ملبوس مرد عبادت گزار (بھکشو/ مونک) اور خواتین (تیشالین) سڑکوں پر قطار بنائے نظر آتے ہیں۔ یہ میانمار کے شہروں کے عمومی مناظر ہیں۔ ترک دنیا کرنے والے ایسے افراد کی تعداد اس وقت تقریباً دس لاکھ (ایک ملین) بتائی جاتی ہے۔ بدھ مت میں اس مذہبی رجحان کی وجہ سے ان کے پیروکاروں کی آبادی میں کمی ایک لازمی امر ہے۔ اس کے برعکس مسلمانوں کے ہاں زیادہ بچے پیدا کرنے کو باعث ثواب سمجھا جاتا ہے۔ ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کی مذہبی رعایت کی وجہ سے ان کی آبادی میں بھی اضافہ ہو رہا ہے۔

میانمار میں کچھ ہندسے بھی خاصے متنازعہ ہیں اور انھوں نے مسلم- بدھ کشمکش میں حیران کن کردار ادا کیا ہے۔ مسلمان عام طور پر اپنے گھروں یا دکانوں پر '۷۸٦' لکھتے ہیں۔ کچھ نامعلوم وجوہات کی وجہ سے بدھ مت کے پیروکاروں کے ہاں یہ تاثر پیدا ہوا ہے کہ '۷۸٦' میں الگ الگ ہندسوں کو جمع کر کے ۲۱ بنتا ہے۔ بدھ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ مسلمانوں کا کوڈ لفظ ہے، جس کے اندر پیغام ہے کہ اکیسویں صدی میں میانمار کو مسلمانوں کا اکثریتی ملک بنانا ہے۔ چنانچہ اب '۷۸٦' کا ہندسہ میانمار میں اس کی اکثریتی آبادی کے لئے ایک ڈراؤنا خواب بن گیا ہے۔ بدھ مت کے پیروکاروں نے اس کے مقابلے میں ۹٦۹ کا ہندسہ عام کر دیا، جو ان کے مطابق گوتم بدھ کے بتائے ہوئے اصول حیات کی تعداد اور ان کے ساتھ مذہبی وابستگی کا نمائندہ ہندسہ ہے۔

روہنگیا مسلمانوں کا اس وقت مسئلہ یہ ہے کہ حکومت ان کو فرزندان وطن (Sons of the Soil) نہیں سمجھتی۔ یہ مسئلہ اس وقت زیادہ گہرا ہو گیا ہے جب آئین میں ان کو شہریت کے حق سے محروم کر دیا گیا۔ چنانچہ حکومت ان کو این۔ آر۔ سی (National Registration Card) دینے سے انکاری ہے اور اس کی بجائے ان کو ٹی۔ آر۔ سی (Temporary Registration Card) لینے پر مجبور کر رہی ہے۔ این۔ آر۔ سی سے محرومی کا مطلب یہ ہے کہ روہنگیا کو مکمل شہری تسلیم نہیں کیا جاتا۔ علاوہ ازیں اس کے نتیجے میں یہ جائیداد اور ووٹ کے حق سے بھی محروم ہوں گے۔ حکومت ان سے کہتی ہے کہ وہ روہنگیا کے متبادل کے طور پر اپنے آپ کو چٹا گانگ کے بنگالیوں کے طور پر متعارف کرائیں۔

بلاشبہ روہنگیا ان سرکاری پابندیوں کی وجہ سے اپنے وجود کے حوالے سے ایک مشکل دوراہے پر کھڑے

ہیں۔موجودہ مسلم- بدھ کشمکش سے بدھ مت کے پیروکاروں میں ان کے انتہا پسند مذہبی قائد موتک ویراتو کے حامیوں کی تعداد میں اضافہ ہورہا ہے۔ ویراتو کو بین الاقوامی جریدہ ٹائمز نے جولائی ۲۰۱۳ء کے شمارہ میں اپنے ایک مضمون میں برما کے دہشت گرد کے نام سے موسوم کیا تھا (The Face of Buddhist Terror by Hannah Beech) اور سرورق پر اس کی تصویر شائع کی تھی۔ ویراتو کا مرکز میانمار کے ایک بڑے شہر منڈالے میں ہے، جہاں وہ بدھ مت کے ایک دینی ادارے میں استاد ہے۔اس وقت اس کے ادارے میں ۳۰۰۰ سے زیادہ طالب علم زیر تعلیم ہیں۔ان کا ادارہ 'دماتیریا سجا سیہا دماسیریا' کے نام سے ڈگری جاری کرتا ہے جسے سرکاری طور پر مذہبی علوم میں ایم۔اے کے برابر تسلیم کیا جاتا ہے۔اکتوبر ۲۰۱۳ء میں مونک ویراتو کے ساتھ ان کے مذہبی ادارے کے دفتر میں ہمارے ایک بین الاقوامی وفد کی تفصیلی ملاقات ہوئی تھی۔اس وفد میں 'انسٹی ٹیوٹ فار گلوبل انگیج منٹ' (واشنگٹن) کے سربراہ ڈاکٹر کریس سائبیل کے علاوہ 'پاکستان انسٹی ٹیوٹ آف پیس اسٹڈیز' (PIPS) کے ڈائریکٹر عامر رانا اور 'شیخ زاید اسلامک سنٹر' کے پروفیسر رشید احمد بھی شامل تھے۔فلپائن اور سنگاپور کے مدنی معاشرے کے بعض مؤثر سربراہان بھی اس وفد کا حصہ تھے۔

مونک ویراتو کے دفتر کے آس پاس دیواروں پر متعدد پوسٹر چسپاں تھے، جن پر مسلمانوں کے خلاف مقامی زبان میں اشتعال انگیز مواد تحریر تھا۔ادارے کے ہزاروں نوجوان طالب علم بال ترشوائے نارنجی لباس میں ملبوس مصروف تعلیم تھے۔ہمیں میانمار کے لوگوں پر بڑا افسوس ہوا کہ اگر نفرت اور باہمی کشمکش کے اس منظر نامے میں ان نوجوانوں کی اس طرح ذہنی تشکیل جاری رہی تو معلوم نہیں اس خوب صورت نسل کا کیا مستقبل بنے گا۔مونک ویراتو نے شکایت کی کہ مسلمانوں کے ایک عالم شعیب دین نے ۱۹۳۸ء میں ایک کتاب میں لکھا کہ اکیسویں صدی میں میانمار میں مسلمان غالب ہوں گے۔انھوں نے کہا کہ مسلمان آبادی بڑھا رہے ہیں اور ہمیں خطرہ ہے کہ وہ میانمار پر قابض ہوجائیں گے۔اراکان کے تین شہر بوتی ٹانگ، میڈاو، اور پیتیڈ رنگ میں روہنگیا ۹۸ فی صد ہیں اور ہمیں خطرہ ہے کہ وہ ان شہروں پر قبضہ کرکے اپنی اسلامی ریاست قائم کریں گے۔

ہمارے وفد نے انھیں بتایا کہ کسی کی خواہش کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کا عملی طور پر وقوع بھی یقینی ہو۔ میانمار بدھ اکثریت کا ملک ہے اور آپ کو اعتماد ہونا چاہیے کہ مفروضوں کی بنیاد پر ردعمل کے نتائج معکوس اور نقصان دہ ہوتے ہیں۔ہم نے انھیں بتایا کہ مسلمان مذہبی معاملات میں ہجری تقویم استعمال کرتے ہیں، اس لیے یہ ناممکن ہے کہ انھوں نے اکیسویں عیسوی صدی کے حوالے سے میانمار کے قبضے کی کوئی خفیہ منصوبہ بندی کی ہو۔ عملی حقائق بھی اس کے برعکس ہیں کیوں کہ اب تک مسلمانوں کی آبادی میں کوئی بڑا اضافہ دیکھنے میں نہیں آیا۔ '۷۸۶' کا ہندسہ ابتدائی ادوار میں مسلمانوں نے اس لیے استعمال کرنا شروع کیا تھا تاکہ کھانے پینے کے اشیا کے حلال وحرام کی نشان دہی ہو۔مونک ویراتو کے ساتھ تفصیلی گفتگو سے اندازہ ہوا کہ مسلسل اور بامقصد مکالمے کے ذریعے ان کے ردعمل کو کم کیا جاسکتا ہے۔تاہم اس کے لیے مذہبی اور معاشرتی معاملات پر گہری نظر رکھنے والے

افراد کی ضرورت ہے۔

اکتوبر ۲۰۱۳ء میں دورۂ میانمار کے دوران ہمیں یہ بھی معلوم ہوا کہ ڈاکٹر صالح کے نام سے ایک روہنگیا مسلمان بنگلہ دیش سے اسلامی امارت اراکان کے خود ساختہ سربراہ کے طور پر کام کرتا ہے۔ علاوہ ازیں بدھ مت کے ایک فاضل عالم جو آکسفورڈ سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کر چکے تھے، نے یہ بھی بتایا کہ طالبان کے دور میں بامیان میں گوتم بدھ کے مجسمے کے ساتھ جو اہانت آمیز سلوک کیا گیا تھا، اس کی وجہ سے بدھ مت کے پیروکاروں کے دلوں میں مسلمانوں کے خلاف نفرت کے جذبات میں اضافہ ہوا ہے۔ میانمار کی صورت حال میں اس پہلو کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ ان متعدد عوامل نے میانمار میں اسلاموفوبیا (اسلام اور مسلمانوں سے خوف) کی کیفیت پیدا کی ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ تنازعہ مزید سنجیدگی کی طرف بڑھ رہا ہے۔ حل کی کوئی صورت فی الحال سامنے نہیں آرہی۔

خدشات و امکانات

میانمار کے روہنگیا مسلمانوں کی مشکلات کا مستقبل قریب میں کوئی آسان حل نظر نہیں آرہا۔ بڑا مسئلہ یہ ہے کہ ان کے ہاں تعلیم کی سخت کمی ہے اور وسیع النظر اور مستقبل بین قیادت کا فقدان ہے۔ چنانچہ جذباتی تقریروں اور نعروں کے ذریعے ان کو اشتعال دلایا جاتا ہے اور نتیجتاً را کھائن مخالفین اور ریاستی جبر کے اشتراک سے ان کے مصائب میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ روہنگیا بین الاقوامی طور پر مسلمہ لابنگ کے اصولوں سے استفادہ کریں اور اپنے ہمدردوں کی تعداد میں اضافہ کریں۔ اس وقت تو صورت حال یہ ہے کہ میانمار کے اندر خود غیر روہنگیا مسلمان بھی ان کے حق میں آواز بلند نہیں کرتے۔ منڈالے میں مسلمانوں کا ایک گروپ پنتھے (Panthay) کے نام سے موجود ہے۔ ان کی آبادی ۳۰ ہزار کے لگ بھگ ہے۔ ان میں تعلیم بھی ہے اور یہ تجارت بھی کرتے ہیں۔ یہ چینی نسل کے مسلمان ہیں۔ ان کے پاس میانمار کی مکمل شہریت موجود ہے۔ ان کی مسجد کے ساتھ کانفرنس ہال بھی ہے۔ ان کے نمائندوں کے ساتھ ہمارا تفصیلی تبادلہ خیال ہوا۔ ان کا خیال یہ تھا کہ روہنگیا مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ شہریت کے حصول کے لیے اپنی جدوجہد کے طریقہ کار کو تبدیل کریں۔

میانمار میں موجودہ حکمرانوں کے متبادل کے طور پر عوام آنگ سانگ سوچی کی طرف دیکھ رہے ہیں اور وہ خاصی مقبول ہیں لیکن وہ بھی روہنگیا کی حمایت میں ایک لفظ کہنے کے لیے تیار نہیں۔ اس کی وجہ ظاہر ہے کہ ایسا کر کے وہ اپنی عوامی حمایت میں کمی کی متحمل نہیں ہو سکتیں۔ تبت کے بدھ رہنما (دلائی لامہ) نے حال ہی میں ان سے ملاقات کی ہے اور ان پر زور دیا ہے کہ وہ روہنگیا لوگوں کی مشکلات کم کرنے میں تعاون کریں۔

میانمار میں مونک ویراتو کے حامیوں اور پیروکاروں کی تعداد میں اضافے سے انکار ممکن نہیں، لیکن اس

حقیقت کونظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ میانمار کے عام لوگ بے حد نرم خو، پُرامن اورتحمل مزاجی کی صفات سے مالا مال ہیں۔ ہزاروں کی تعداد میں ایسے بدھ مونک موجود ہیں جو ویراتو سے اتفاق نہیں کرتے اور میانمار کو ایک پُرامن کثیرالنسلی اور کثیر المذہبی ملک کے طور پر دیکھنا چاہتے ہیں۔ان کی قیادت ڈاکٹر آشین سیتا گو سیا گو کے ہاتھوں میں ہے۔ ڈاکٹر آشین کے پیروکاروں کی تعداد بھی لاکھوں میں ہے اوران کے تعلیمی ادارے ملک کے کونے کونے میں موجود ہیں۔ روہنگیا کو چاہیے کہ وہ ڈاکٹر آشین سیتا گو سیا گو کے ساتھ بہتر تعلقات کار قائم کریں اوران کی حمایت حاصل کرنے کے لیےان کے ساتھ مسلسل رابطے میں ہوں۔

میانمار کےصدر مقام ینگون میں ایک غیر روہنگیا مسلمان یو یے پی لوین (lwin YeAU) مسلمانوں اور بدھ مت کے پیروکاروں کے درمیان بہتر تعلقات کار کے لیے بہت مفید کام کررہے ہیں۔ وہ بین المذاہب مکالمے کے پلیٹ فارم سے خاصے فعال ہیں۔ان کی کوششوں کی حمایت کی جانی چاہیے۔ ینگون کے بدھ حلقوں اور پالیسی سازوں میں ان کو بہت احترام حاصل ہے۔

میانمار میں Generation88 Group ایک بہت مضبوط گروپ ہے۔ یہ ان سیاسی کارکنوں پر مشتمل ہے،جنھوں نے ۱۹۸۸ء میں فوجی حکمرانوں کے خلاف تحریک چلائی اور بے انتہا مظالم کا نشانہ بنے۔اس گروپ کے قائدین کی جوانیاں میانمار میں قانون کی حکمرانی کی بحالی کی تحریک میں صرف ہوئیں اوروہ اب بھی ایک خوشحال معاشرے کی تشکیل کو یقینی بنانے کے لیے کوشاں ہیں۔ روہنگیا لوگوں کو چاہیے کہ وہ اس گروپ کا حصہ بنیں اوران کی جدوجہد میں تعاون کرکے اپنے لیے مقام (space) پیدا کرنے کی کوشش کریں۔

میانمار میں اکثریتی گروپ (برمن) کے رویے سے غیر مطمئن گروپوں کی ایک بڑی تعداد موجود ہے۔ ان میں مونک، کوکن، شان، چن، کائن اور کیچین خاص طور پر نمایاں ہیں۔ ان کو شکایت ہے کہ برمن اکثریتی گروپ دوسرے گروپوں کی ثقافت، تاریخ اور سیاسی جدوجہد کونظر انداز کررہا ہے۔ تاریخ کی کتابوں میں صرف برمن ہیروز کا ذکر کیا جاتا ہے جب کہ دوسرے نسلی گروہوں کونمائندگی نہیں دی جاتی۔ ان گروپوں میں مسلمان اور مسیحی شامل ہیں۔ روہنگیا کو چاہیے کہ وہ ان گروپوں کے ساتھ قریبی تعلقات کار قائم کریں اوراپنے لئے سیاسی ومعاشرتی ہمدردی کا دائرہ وسیع کرنے کی کوشش کریں۔

میانمار کے سیاسی نظام میں فوج کو فیصلہ کن بالادستی حاصل ہے۔فوج فی الحال اندرونی اور بیرونی دباؤ کے بارے میں بڑی حدتک غیر حساس ہے اور کسی کو خاطر میں نہیں لاتی۔ تاہم چین واحد ملک ہے، جو میانمار کی پالیسیوں پر صحیح معنوں میں اثر انداز ہوسکتا ہے۔ سفارتی کوششوں میں اس پہلو کو مدنظر رکھنا چاہیے۔ چین کی کاشغر-گوادر راہداری کے بارے میں تو ہم سب جانتے ہیں، لیکن چین کی ایک اور راہداری چین، برما، بنگلہ دیش اور بھارت کے درمیان بھی ہے۔ یہ راہداریاں مکمل ہوں تو یہ پورا خطہ ایک تجارتی زنجیر میں بندھ جائے گا۔ ان بڑے منصوبوں کی تکمیل کے لئے علاقائی امن کی شدید ضرورت ہے۔ چین کی خاموش سفارت کاری

میں اس پہلو کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ روہنگیا کی قیادت کو اس صورتِ حال کا بہتر ادراک کرنا ہوگا۔ روہنگیا کی مکمل شہریت کا حق ہمیشہ کے لیے مسترد نہیں کیا جاسکتا۔ وہ سینکڑوں سال سے میانمار میں آباد ہیں اور عالمی قوانین کے تحت ان کو شہریت کے حق سے محروم نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم اس مقصد کے حصول کے لیے ان کو مؤثر اور صحیح لائحہ عمل ترتیب دینا ہوگا۔ اشتعال کے نتیجے میں تشدد اور ردعمل کے ذریعے ان کے جائز مطالبے کو فائدہ کی بجائے نقصان ہوگا۔ حال ہی میں ہزاروں روھنجیا انسانی اسمگلروں کے مکروہ کاروبار کا نشانہ بنے، جن میں کچھ مجبور اور بے کس بنگالی بھی شامل تھے۔ سینکڑوں کی تعداد میں روہنگیا اور بنگالی سمندر کی بے رحم موجوں کی نذر ہوگئے۔ روہنگیا کو اس بات کا ادراک کرنا چاہیے کہ کوئی بھی ملک اب غیر قانونی مہاجرین کو پناہ دینے کے لیے تیار نہیں۔ سوشل میڈیا میں روہنگیا پر غیر انسانی مظالم کی جو تفصیلات سامنے آئیں، تحقیق پر معلوم ہوا کہ وہ مبالغہ آمیز اور غیر حقیقی تھیں۔ ینگون میں مسلمان سفارت خانوں نے ان کی تصدیق نہیں کی۔

روہنگیا کو ان کا حق مل کر رہے گا، لیکن اس کے لیے صحیح راستے کا انتخاب ضروری ہے، کیوں کہ غلط راستے پر چل کر سینکڑوں سال کے سفر سے بھی منزل حاصل نہیں کی جاسکتی۔

[بشکریہ 'تجزیات آن لائن'، ۱۰ مارچ ۲۰۱۶ء]

احساس مظلومیت کا مبالغہ

نیر خان

یہ مضمون ماہنامہ 'نیا زمانہ' لاہور میں کافی پہلے قسط وار شائع ہو چکا ہے۔ اگر چہ واقعات پرانے ہو چکے ہیں لیکن صورت حال اور نفسیات بدستور وہی موجود ہے۔ ہم اس مضمون میں پیش کیے گئے نقطۂ نظر کی انفرادیت اور بیباکی کی بنا پر اسے اپنے قارئین کی توجہ اور دلچسپی کے لیے یہاں شائع کر رہے ہیں، ضروری نہیں کہ ہم آپ اس سے متفق بھی ہوں۔ مضمون کے مصنف روش عام سے ہٹ کر پاکستان کے اور چند گنے چنے تجزیہ نگاروں میں شمار ہوتے ہیں جن کو روشن خیال اور وسیع النظر کہا جا سکتا ہے۔ وہ اپنی جرأت اظہار کی بنا پر پاکستان کے 'بدنام' ترین کالم نگاروں میں سے ایک ہیں۔

مسلمان، خواہ ناخواندہ ہوں یا تعلیم یافتہ، اعتدال پسند ہوں یا انتہا پسند، ایک بات پر متفق ہیں، اس پر یقین رکھتے ہیں اور ہر دم اور ہر سطح پر اسی کا راگ الاپتے رہتے ہیں اور وہ بات یہ ہے کہ وہ ساری دنیا میں خواہ وہ امریکہ ہو یا یورپ، آسٹریلیا ہو یا فلپائن، بھارت ہو یا چین سنکیانگ (روس) چیچنیا یا سربیا، تھائی لینڈ ہو یا نائیجیریا، ہر جگہ مسلمان اقلیتوں پر مظالم ہو رہے ہیں اور خصوصاً اسرائیل اور فلسطین میں تو مسلمانوں پر قیامت ڈھائی جارہی ہے۔ ان کے لیے یہ بات ایک آفاقی کلیے کی حیثیت رکھتی ہے کہ مسلمان جہاں کہیں بھی اقلیتی گروہ ہیں، وہ وہاں حکومتوں یا اکثریتی آبادی کے مظالم کا شکار ہیں۔ اس بہتان تراشی میں اسلامسٹ (Islamist) پروپیگنڈہ مشینری کی منہ میں زبان رکھنے والا دراصل مغربی دانشوروں اور سیاستدانوں کا اپنا ایک گروہ بھی ہے جس کا تعلق بائیں بازو یا آزاد خیال اس طبقے سے ہے جو شروع سے ہی اس مغربی معاشرے کو گالیاں دیتا آیا ہے جس نے اسے اظہارِ رائے کی یہ آزادی دی ہے۔ ان میں سرفہرست کئی مشہور شخصیات ہیں جیسے رپورٹر رابرٹ فِسک، برطانوی سیاستدان جارج گیلووے، امریکی دانشور ایڈورڈ چرچل اور نوم چومسکی، لندن کا سابقہ میئر کین لیونگ اسٹون اور دیگر بہت سے۔ یہ آگ اور پانی کا اتحاد بھی بہت عجیب ہے۔ متذکرہ

بالا اوران کے قبیل کے دوسرے افراد ملحد یا لادین ہیں جو اسلامی نظریات اور قوانین کے مطابق سب سے زیادہ قابل نفرت اور لائق سزا ہیں۔ اگر ملاؤں کے بس میں ہوتو اسلامی قوانین کے مطابق ان افراد کے ساتھ بدترین سلوک ہو جیسا کہ اِن جیسوں کے ساتھ اسلامی مملکتوں ایران، سعودی عرب اور طالبان کے زیر اثر افغانستان میں ہوا ہے۔ شاید بائیں بازو کے گروہ کو بالکل بھی یاد نہیں ہے کہ شہنشاہ ایران رضا شاہ کے ہٹائے جانے کے بعد ان کے دسیوں ہزار کا مریڈوں کا ایران کے آیت اللہ حکمرانوں نے کیا حشر کیا۔ وہ یہ بھی بھول چکے ہیں کہ افغانستان میں ملاؤں نے ڈاکٹر نجیب کی لاش کو کابل کی سڑکوں پر کیسے گھسیٹا تھا، کیوں کہ وہ مغرب کی آزاد اور محفوظ فضا میں اسلامسٹوں کی دسترس سے دور بیٹھے ہیں۔ وہ وہاں بیٹھ کر نہایت آسانی سے مغرب کو گالیاں دے سکتے اور اسلامسٹوں کی براہ راست یا گھما پھرا کر حمایت کر سکتے ہیں۔

فلسطینیوں پر مظالم

مسلمانوں پر کیے جانے والے مظالم کی داستانوں میں سرفہرست فلسطین اور کشمیر کی دل خراش اور جذبات انگیز حکایات ہیں لیکن یہ داستانیں اس وقت تک حقیقی معلوم ہوتی ہیں جب تک آپ ان کے پس منظر کے واقعات کا قریب سے جائزہ نہ لیں۔ حقائق کو کھلی آنکھوں سے دیکھنے کے بعد نہ صرف حقیقت کچھ مختلف بلکہ عام طور پہ پیش کردہ صورتحال کے برعکس دکھائی دیتی ہے۔ اسرائیل کی مملکت اقوام متحدہ کی ایک قرارداد کے تحت ۱۹۴۸ء میں وجود میں آئی۔ اِسی قرارداد کے تحت ایک فلسطینی ریاست کا وجود بھی عمل میں آنا تھا۔ نہ صرف یہ کہ کسی عرب ملک نے اقوامِ متحدہ کی قرارداد اور اس کے تحت بننے والی اسرائیلی ریاست کو تسلیم نہیں کیا بلکہ اسرائیلی ریاست کے اعلان کے اگلے روز ہی پانچ عرب ممالک نے اس پر تین اطراف سے حملہ بھی کر دیا۔ کیا ایسا ممکن ہے کہ آپ مشرق وسطیٰ کے متعلق اقوامِ متحدہ کی بنیادی قرارداد کو تو تسلیم ہی نہ کریں لیکن یہ چاہیں کہ اسرائیل کے خلاف اقوامِ متحدہ میں نئی سے نئی قرارداد پیش ہوتی رہے اور اس پہ عمل بھی ہو؟ پے در پے عرب ممالک نے ۱۹۵۰ء، ۱۹۶۰ء اور ۱۹۷۰ء کی دہائیوں میں اسرائیل پر کئی حملے کیے جن کا مقصد اسرائیل کو صفحۂ ہستی سے مٹانا تھا۔ ان تمام جنگوں میں جارح عرب ممالک کو تقریباً پورے عالم اسلام کی حمایت حاصل رہی ہے۔ امریکہ کی مشرقِ وسطیٰ کے متعلق پالیسی کے نقاد کبھی یہ نہیں سوچتے کہ اگر آج امریکہ اسرائیل کی حمایت نہ کر رہا ہوتا تو اسرائیل کا وجود کب سے مٹ چکا ہوتا۔ عرب ممالک نے اسرائیل پر تمام حملے کسی فلسطینی ریاست کو آزاد کرانے کے لیے نہیں بلکہ اسرائیل کو مٹانے کے لیے کیے؛ کیوں کہ ایک فلسطینی ریاست کے حصول کے لیے کسی حملے یا جنگ کی ضرورت ہی نہ تھی۔ صرف اقوامِ متحدہ کی اس قرارداد کو تسلیم کرنا ہی کافی ہوتا جس کا مقصد ایک یہودی اور ایک فلسطینی ریاست کے قیام کو یقینی بنانا تھا۔ اِس دو ریاستی فارمولے پہ عمل درآمد کے لیے اسرائیل کے وجود کو تسلیم کرنا لازمی ہوتا جو عرب ممالک کو کبھی بھی قابل قبول نہ تھا اور نہ ہے۔ عرب ممالک فلسطینی ریاست

کے قیام میں کوئی دلچسپی رکھتے تو اُردن خود فلسطین کے ایک بہت بڑے حصے پر قابض نہ ہو جاتا۔ مزے کی بات یہ ہے کہ کبھی بھی کسی اسلامی دنیا نے اُردن پر دباؤ نہیں ڈالا کہ وہ فلسطین علاقے پر اپنا قبضہ ختم کر دے۔ وہ تو اُردن خود اس مقبوضہ علاقے کا بیشتر حصہ اسرائیل کے ساتھ جنگ میں ہار بیٹھا۔ بیشتر فلسطینی جو اپنے لیے ایک آزاد ریاست کے خواہاں ہیں، اسرائیل کے وجود کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس رویے میں تھوڑی سی تبدیلی صرف کچھ سال پہلے آئی جب ۱۹۹۰ء کے بعد 'پی ایل او' کو اس بات کا احساس ہونے لگا اسرائیل کو جڑ سے مٹانے کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اس نے اپنے بنیادی مقصد یعنی اسرائیل کی بربادی سے کنارہ کش ہو کر دو ریاستی حل پر بات چیت کا راستہ اختیار کیا لیکن اِس حل کے راستے میں سب سے بڑی مشکل یہ آن پڑی ہے کہ 'پی ایل او' خود فلسطینیوں کی اکثریت کی حمایت سے محروم ہو چکا ہے۔ اسے تنہا حماس کے ہاتھوں انتخابات میں شکست ہو چکی ہے۔ حماس کا نصب العین آج بھی اسرائیل کو نیست و نابود کرنا ہے۔ اگر آج دوسری فلسطینی انتہا پسند تنظیمیں جیسے اسلامک جہاد یا AL-Aqsa Martyrs Brigade حماس کے ساتھ اتحاد کر لیتی ہیں تو پی ایل او کا وجود مکمل طور پر ختم ہو جائے گا۔ اس صورت میں اسرائیل کو سلامتی کی ضمانت کون دے گا؟ اسرائیل فلسطینی علاقے چھوڑ دے اور خود فلسطینی اور دیگر عرب، اسرائیل کے وجود کو ہی تسلیم نہ کریں؟ اسرائیل فلسطین کو ایک ملک کے طور پہ آزاد کر دے تا کہ وہ خود اسرائیل کے وجود کے لیے خطرہ بن جائے؟ واہ کیا منطق ہے! کیا انصاف ہے جس کی باتیں اسلامسٹ اور لیفٹسٹ کر رہے ہیں۔

پاکستان اور اسرائیل کی تخلیق کا موازنہ

پاکستان کا وجود ۱۹۴۷ء میں ہوا، کیوں کہ ہندوستان کے مسلمان برطانیہ سے ہندوستان کی آزادی کے وقت مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ مملکت کا مطالبہ کر رہے تھے۔ اس مطالبے کے درست ہونے کی نہ تو کوئی منطقی توجیہ تھی اور نہ ہی کوئی مجبوریِ حالات۔ ہندوستان ہزاروں سال سے ہندوؤں کی سرزمین تھی۔ مسلمان یہاں پر حملہ آوروں کی حیثیت سے آئے تھے۔ یہاں آ کر انھوں نے جبر و استبداد کے ذریعے یہاں کی اکثریتی آبادی پر حکمرانی کی۔ برطانیہ کے تسلط سے آزادی کے وقت یہاں کے ہندوؤں کو اِس بات کی امید نظر آئی کہ اب ہندوستان کے لوگ ہندوستان پر جمہوری طریقے سے حکومت کریں گے جس میں مسلمان اور دیگر مذہبی اقلیتوں کا بھی بحیثیت ہندوستانی نہ کہ مذہبی بنیاد پر حصہ ہوگا۔ لیکن مسلمانوں کو یہ بات منظور نہ تھی کہ ہندو بحیثیت افراد اپنی اکثریت کی وجہ سے حکومت میں سب سے زیادہ حصہ حاصل کر سکیں۔ ان کے نزدیک یہ حق صرف ان کا ہی تھا کہ باوجود اقلیت ہونے کے وہ تو دیگر مذاہب کے لوگوں پر حکومت کریں لیکن کوئی ان پر حکومت نہ کر پائے۔ پاکستان کے بن جانے کے بعد بھارت نے پاکستان کو تسلیم کیا، باوجود اس حقیقت کے کہ پاکستان کا وجود اس علاقے میں ظہور پذیر ہوا جو گزشتہ ہزاروں سال سے ہندوستان کا حصہ سمجھا جاتا رہا تھا لیکن بھارت

نے پاکستان پر حملہ نہیں کیا جیسے کہ عربوں نے اسرائیل کی نومولود ریاست پر ہلہ بول دیا۔ اس کے برعکس اپنے وجود میں آنے کے کچھ مہینوں کے اندر پاکستان نے قبائلی لشکر کی آڑ میں کشمیر کی ریاست پر حملہ کر کے جارحیت کا آغاز کیا۔ یہ قبائلی لشکر آج کے طالبان کی ابتدائی شکل تھے اور یہیں سے اِن قبائلی مُجاہدین کو پاکستانی اسٹیبلشمنٹ نے اپنا اسٹرٹیجک سمجھنا شروع کر دیا تھا۔ پاکستان میں یہ تاثر عام ہے کہ بھارت پاکستان کو مٹانا چاہتا ہے، جب کہ اب تک لڑے جانے والی تمام پاک بھارت جنگوں میں جارحیت کی ابتدا پاکستان کی طرف سے ہوئی۔ یہ بھی خوب حکمت عملی ہے۔

مارو بھی خود اور روؤ بھی

خود پاکستان بنائے جانے کے مقابلے میں اسرائیلی ریاست بنائے جانے کے لیے ٹھوس وجوہات موجود تھیں۔ موجودہ اسرائیلی سرزمین ہزاروں سال سے یہودیوں اور عیسائیوں کا وطن رہی ہے جس کو ساتویں صدی عیسوی میں عربوں نے بزورِ شمشیر فتح کر لیا تھا۔ دوسری جنگ عظیم کے دوران جرمنی میں ہولوکاسٹ کے واقعے نے، جس میں تقریباً ۹۰ لاکھ یہودیوں کو بے دردی سے قتل کیا گیا، اقوام عالم کو شدت سے اِس بات کا احساس دلایا کہ یہودیوں کے رہنے کے لیے کوئی اپنا وطن ہونا چاہیے۔ چنانچہ ہنگامی بنیاد پر ایک یہودی ریاست کے قیام کی ضرورت کو محسوس کیا گیا جہاں یہودیوں کو جان و مال اور شہری آزادی کا تحفظ حاصل ہو۔ ہندوستان کے مسلمانوں کی جانوں اور شہری حقوق کو ایک متحدہ ہندوستان میں کوئی ایسا خطرہ لاحق نہیں تھا کہ جس کی وجہ سے ایک جداگانہ ریاست کی ضرورت محسوس ہوتی، تو بھی مسلمانوں کے نزدیک پاکستان کا بنایا جانا تو حق بجانب تھا، اسرائیل کا نہیں۔ پاکستان کا وجود صرف اس لیے ہوا کہ یہاں کے مسلمان ہندوؤں کے ساتھ رہنے پر تیار نہ تھے۔ اسرائیلی ریاست کا وجود اس لیے ہوا کہ یہودیوں کے لیے کرۂ ارض پر سر چھپانے کی کوئی جگہ نہ تھی۔ وہ جہاں جہاں رہتے تھے وہاں کے مقامی حکومتیں اور لوگ ان سے جیسا چاہے سلوک کر رہے تھے۔ یہاں تک بعض انھیں جینے کا حق دینے کو تیار بھی نہ تھے۔ اسرائیلی حکومت کے بارے میں بہت کچھ کہا اور سنا گیا لیکن کیا کوئی اسلامی ملک یا لیفٹنسٹ مشرقی تیمور کے بارے میں کچھ بولا؟ اپنے ۲۴ سالہ ناجائز قبضے کے دوران اسلامی ملک انڈونیشیا نے مشرقی تیمور East Timor میں تقریباً دو لاکھ عیسائی آبادی کا قتل عام کیا۔ (Source: Watchdog International) کیا کسی اسلامی ملک یا نمایاں مسلمان شخصیت نے اِس سلسلے میں ایک لفظ مذمت کا بھی کبھی منہ سے نکالا؟ باوجود فلسطینیوں اور عربوں کی اسرائیل کے خلاف شدید جارحیت کے، کیا ساٹھ سالہ مشرقی وسطیٰ کے تنازعہ میں اتنی جانوں کا زیاں ہوا ہے؟

اقلیتوں کے حقوق

اسرائیل بمقابلہ اسلامی ممالک: تمام اسلامی ممالک میں غیر مسلم اقلیتوں کی تعداد میں مسلسل کمی آرہی ہے لیکن اسرائیل کی حدود میں رہنے والے مسلمانوں کی آبادی میں اتنی تیزی سے اضافہ ہو رہا ہے کہ ایک اندازے کے مطابق آئندہ آنے والی دو دہائیوں میں مسلمان اسرائیل میں اکثریتی مذہبی آبادی بن جائیں گے۔ باوجود اِس کے دُنیا کے مختلف گوشوں سے یہودی افراد مسلسل اسرائیل کی طرف ہجرت کر رہے ہیں۔ ۲۰۰۷ء میں غزہ پر حماس کے غلبے کے بعد وہاں کی قدیم مقامی عیسائی آبادی پر حماس کے ارکان نے حملے کر کے ان کے ذاتی املاک اور عبادت گاہوں کو نذرِ آتش کیا ہے اور پُر تشدد کارروائیوں میں سینکڑوں افراد کو قتل کیا۔ باوجود حماس کی حکومت کے عیسائی آبادی کو تحفظ دینے کے وعدوں کے، کوئی بلوائی وہاں پر گرفتار نہیں ہوا۔ اسلامی ممالک میں غیر مسلم آبادی کے ساتھ کیا سلوک روا رکھا جا رہا ہے؟ اِس کا اندازہ اِن اعداد و شمار سے بخوبی لگایا جاسکتا ہے:

(۱) ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی ہندو آبادی ۱۵ فیصد سے گھٹ کر ایک فیصد رہ گئی ہے جو مسلسل ظلم و ستم کا شکار ہے۔

(۲) ۱۹۴۷ء میں بنگلہ دیش کی ہندو آبادی ۳۰ فیصد سے گھٹ کر ۱۰ فیصد رہ گئی ہے۔

(۳) عراق میں آج سے دس سال پہلے آٹھ لاکھ عیسائی آباد تھے، اب صرف ڈیڑھ لاکھ رہ گئے ہیں۔

(۴) پہلی جنگ عظیم کے وقت ترکی میں ۲۰ لاکھ عیسائی آباد تھے جو اب گھٹ کر ایک لاکھ سے بھی کم رہ گئے ہیں۔

(۵) حالیہ 'عرب بہار' (Arab Spring) کے بعد مصر میں عیسائی کوپٹ آبادی (Copts) پر حملے اور ان کا قتل عام ایک معمول بن چکا ہے۔

ایسی درجنوں مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جو اسلامی ممالک میں غیر مسلموں کی زبوں حالی کو ثابت کرتی ہیں۔

اسرائیلی ریاست کے قیام کے وقت وہاں پہ رہنے والے عربوں کو مساوی حقوق دینے کا اعلان کیا گیا تھا۔ مقامی فلسطینیوں کی خطرناک کارروائیوں کے باعث اسرائیلی حکومت کو یہودی اور عرب شہریوں کے لیے امتیازی قوانین بنانے پڑے۔ غیر معمولی تحفظاتی اقدام کے تحت اپنے شہری حقوق میں تخفیف کے باوجود اسرائیل میں آباد عربوں کو 'آزاد' عرب ممالک کے شہریوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ شہری حقوق حاصل ہیں۔ مثال کے طور پہ انھیں ووٹ کا حق حاصل ہے۔ انھیں مہذب حدود میں رہتے ہوئے اپنے مطالبات کو منوانے کے لیے پُر امن مظاہرے کرنے کا حق ہے۔ انھیں آزادیٔ صحافت کا اور حکومت پہ تنقید کا حق ہے۔ کیا سعودی

عرب، کویت، امان، قطر، بحرین، یمن، متحدہ عرب امارات، شام، اردن کے شہریوں کو ان کے اپنے ممالک میں یہ حقوق حاصل ہیں؟ عراق میں شہریوں کو یہ حقوق صرف حال ہی میں حاصل ہوئے ہیں جب کافر ملک امریکہ نے وہاں حملہ کر کے 'کافرانہ' جمہوریت کو وہاں پر متعارف کیا۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ اِن جمہوری حقوق سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اسرائیل میں آباد فلسطینی کھلے عام اسرائیلی ریاست کے مٹائے جانے کی بات کرتے ہیں اوراس کے باوجود آزاد شہری رہتے ہیں جب تک کسی پُر تشدد کارروائی یا دہشت گردی میں ملوث نہ پائے جائیں۔

حال ہی میں اسرئیلی پارلیمنٹ (Knesset) کے مسلمان رکن عظمیٰ بشریٰ نے ایران کے صدر احمدی نژاد کے اِس مطالبے کی پُرزور حمایت کی ہے کہ اسرائیلی ریاست کو مشرق وسطیٰ سے اٹھا کر یورپ منتقل کر دیا جائے۔ عظمی بشریٰ اور اسرائیلی پارلیمنٹ کے ایک اور مسلم رکن محمد بارک نے شام کی موجودہ حکومت کی حمایت میں کئی جلوس نکالے۔ واضح رہے کہ ایران کے ہمراہ شامی حکومت بھی اسرائیل کے خاتمے پر یقین رکھتی ہے۔ یہاں بشریٰ نے اعلان کیا کہ اگر ساری دنیا بھی اسرائیل کو تسلیم کر لے تو وہ پھر بھی اسے تسلیم نہیں کرے گا، یعنی اس ملک کو جس کی پارلیمان کا وہ خود رکن ہے۔ کیا آپ تصور کر سکتے ہیں کہ پاکستان کی قومی اسمبلی کا کوئی اقلیتی مذہب سے تعلق رکھنے والا رکن پاکستان کو مٹانے کی بات کرے تو اس پر غداری کا مقدمہ نہ چلایا جائے گا؟ مسلمان آج تک اس افسوسناک واقعے پر آگ بگولا ہیں جس میں ایک مشکوک ذہنی حالت رکھنے والے یہودی فرد نے مسجد اقصیٰ کے ایک حصے کو آگ لگا دی تھی، لیکن وہ اسلامی ممالک میں پیش آنے والے ان واقعات کو معمول سے بھی کم سمجھتے ہیں جن میں آئے دن دوسرے مذاہب کی عبادت گاہوں کو نذرِ آتش کر دیا جاتا ہے۔ کیا کوئی رُکن کے بتا سکتا ہے کہ پاکستان میں اب تک کتنے مندر ڈھائے گئے ہیں اور کتنے گرجوں کو آگ لگا دی گئی ہے؟ مسجد اقصیٰ کی آتش زنی کے افسوسناک واقعہ کا ذکر کرنے والے اس حقیقت سے آنکھیں بند کر لیتے ہیں کہ اسرائیلی ریاست میں مسلمانوں کو مکمل مذہبی آزادی حاصل ہے، جب کہ بیشتر اسلامی ممالک میں دوسرے مذاہب کی عبادات پر مکمل یا جزوی پابندی ہے۔ سعودی عرب کا شہری صرف ایک مسلمان ہی ہوسکتا ہے۔ سعودی عرب میں دوسرے مذاہب کے افراد کا اپنی عبادت گاہیں بنانا تو دور کی بات ہے، اپنے گھروں تک میں اپنی مذہبی رسوم کی ادائیگی مشکل ہے۔ وہ یوں کہ دسیوں لاکھ غیر مسلم افراد کو جو سعودی عرب میں بغرض روزگار مُقیم ہیں، اپنی مذہبی کتابیں جیسے گیتا یا بائبل یا مذہبی علامتی نشانات جیسے بت یا صلیب وغیرہ سعودی بادشاہت کے اندر لانے کی اجازت نہیں ہے۔ حتیٰ کہ دبئی جیسی امارت میں، جو اپنی آزاد شبانہ زندگی میں لاس ویگاس کو مات دیتی ہے، چالیس لاکھ غیر مسلم غیرملکی کارکنان کے لیے صرف ایک گرجے اور ایک مندر کی اجازت ہے۔ یہ دونوں عمارات اتنی چھوٹی ہیں کہ وہاں مشکل سے چند سو افراد ہی سما سکتے ہیں اور اپنے روایتی بیرونی ساخت سے عاری صرف عام مکانوں کی طرح ہیں، جب کہ ایک اسلامی ملک میں دوسروں کی مذہبی آزادی سے یہ سب کچھ

ہوسکتا ہے تو کیا ایک یہودی ریاست میں اسلامی رسوم کی ادائیگی پر پابندی نہیں ہوسکتی تھی؟ لیکن ایسا نہیں ہوا۔ اگر ہوتا تو وہاں رہنے والے مسلمان اب تک اسرائیل چھوڑ دیتے، وہاں رہ کر اپنی آبادی کو مسلسل بڑھا نہ رہے ہوتے۔

مظلوم نما ظالم

اس مضمون کے پہلے حصے میں اس بات کی وضاحت کی جاچکی ہے کہ اقوام عالم نے مشرق وسطیٰ میں دو ریاستی فارمولے کو وہاں رہنے والے یہودی اور عربوں کے لیے ایک قابل عمل حل قرار دیا تھا۔ عربوں نے اس فارمولے کو رد کیا اور اسرائیل پہ چڑھ دوڑے۔ بجائے پُرامن بقائے باہمی کے عربوں نے اسرائیل کے وجود کو برداشت کرنے سے انکار کر کے مشرق وسطیٰ کے تنازعے کا آغاز کیا اور تنازعے کو بات چیت سے حل کرنے کی بجائے طاقت کے ذریعے نمٹانے کی ٹھان لی۔ اسرائیلی ریاست کے قیام کے وقت جتنا علاقہ اسرائیل کے پاس تھا، اس سے چار گنا زیادہ علاقہ آج اسرائیل کے پاس ہے۔ یہ علاقہ عربوں نے اسرائیل سے جنگوں میں ہارا ہے۔ ہر دفعہ جنگ کا آغاز عربوں نے ہی کیا اور ہر دفعہ شکست کھا کر اسرائیلی ریاست کو مزید توسیع دینے میں مدد کی۔ لطف یہ ہے کہ آج اسرائیل سے مقبوضہ علاقہ کو چھوڑنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ مغربی کنارے کی ساری پٹی پر اُردن نے پہلے قبضہ کیا، بعد ازاں اُردن کی اپنے خلاف جارحیت کے نتیجے میں اسرائیل نے یہ سارا علاقہ اُردن سے چھینا۔ آج اسرائیل کو توسیع پسند اور غاصب قرار دیا جاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس مسئلے کو جنگ کے ذریعے حل کرنے کا فیصلہ کس کا تھا؟ عربوں نے اسرائیل پر ہر حملہ اس سے پیار محبت بڑھانے یا وہاں کے شہریوں میں مٹھائی تقسیم کرنے کے لیے تو کیا نہیں تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ حملے اسرائیل کو مٹانے کے لیے کیے گئے۔ اس سے اس کی زمین چھیننے کے لیے کیے گئے۔ اس کے شہریوں کو اپنی رعایا بنانے کے لیے کیے گئے۔ انھیں پھر دربدر کرنے کے لیے کیے گئے۔ عربوں کو کیا پتہ تھا کہ اُلٹی آنتیں گلے پڑ جائیں گی۔ کھیل آپ نے خود چنا۔ اگر بساط الٹ گئی تو کیسا شکوہ؟ جو اسرائیل عربوں کے ساتھ کر رہا ہے، اس پہ رونا دھونا کیوں؟ یہی سب کچھ تو آپ اسرائیل کے ساتھ کرنا چاہتے تھے، اور اب بھی یہی کرنا چاہتے ہیں مگر آپ کو اپنے ہی کھیل میں شکست ہوگئی ہے۔ اِسے کہتے ہیں 'مظلوم نما ظالم'۔

مسئلہ کشمیر

غیر تقسیم شدہ ہندوستان میں ۱۹۴۶ء کے انگریزوں کے پیش کردہ کیبنٹ مشن پلان کے تحت کانگریس او ر مسلم لیگ کی مخلوط حکومت بنائے جانے پر دونوں فریقین میں اتفاق ہو چکا تھا۔ کانگریس کی منظوری کے باوجود پنڈت نہرو نے اس پلان کو مسترد کر کے ہندوستان کی تقسیم کا راستہ کھول دیا۔ نہرو نے ایسا کیوں کیا؟ اس کی سب

سے اہم وجہ جو سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ نہرو زرعی اصلاحات کے ذریعے ہندوستان سے جاگیرداری نظام کا خاتمہ چاہتے تھے لیکن جاگیرداروں پہ مشتمل مسلم لیگ کو یہ بات منظور نہ تھی۔ انھی اختلافات میں ایک یہ اختلاف بھی تھا کہ نہرو کی خواہش تھی کہ Princely States کی عوام اس بات کا فیصلہ کرے گی کہ آیا اسے ایک آزاد ریاست کے طور پہ رہنا ہے یا ہندوستان میں الحاق کرنا ہے؛ جب کہ نوآبادیاتی برطانیہ یہ حق ریاست کے نواب یا راجہ کو دینا چاہتا تھا جس کو مسلم لیگ کی پُرزور تائید حاصل تھی۔ بہرحال انڈیپنڈنس آف انڈیا ۱۹۴۷ء کے ایکٹ میں اس بات پر اتفاق کیا گیا کہ نوابی ریاست یا رجواڑے کا حکمران ہی آزاد رہنے یا بھارت اور پاکستان میں سے کسی ایک ریاست کے ساتھ الحاق کا فیصلہ کرے گا۔ جناح اس طریقہ کار کے زبردست حامی تھے۔ اسی ایکٹ کے تحت کشمیر کے راجہ نے کشمیر کو ایک آزاد ریاست رکھنے کا فیصلہ کیا (تفصیلات کے لیے شیخ عبداللہ کی خود نوشت 'آتش چنار' ملاحظہ کیجیے) اِسی طرح حیدرآباد دکن کی دولت مند ریاست نے بھی آزاد رہنے کا فیصلہ کیا۔ لیکن ابھی پاکستان بنے چند ماہ ہی ہوئے تھے کہ پاکستان کی جانب سے قبائلی لشکر نے کشمیر کی کمزور ریاست پر حملہ کر دیا جسے جہادِ کشمیر کا نام دیا گیا۔ جنرل اکبر نے اپنی کتاب 'Raiders of Kashmir' میں اس بات کا کھل کے اعتراف کیا ہے کہ دراصل اس قبائلی لشکر کو پاک فوج کی سرپرستی اور رہنمائی حاصل تھی۔ آپ انھیں اس وقت کا طالبان سمجھ سکتے ہیں۔ اسی وقت سے پاکستانی اسٹیبلشمنٹ اور قبائلی مجاہدین کا اتحاد شروع ہوا جو آج تک جاری ہے۔ اکثر پاکستانی مفکر اور تاریخ دان امریکہ کو ۱۹۷۹-۱۹۸۸ء کے افغان جہاد کے دوران مجاہدین اور طالبان کا خالق قرار دیتے ہیں لیکن حقیقت تو یہ ہے کہ پاکستان کے پروردہ قبائلی مجاہدین کی تاریخ بہت پرانی ہے۔ یہ اسی وقت سے شروع ہو جاتی ہے جب پاکستان کا وجود عمل میں آیا اور جب کہ اس وقت پاکستان امریکہ کے ساتھ کسی قسم کے بین الاقوامی اتحاد جیسے Seato یا Cento میں شریک تک نہ تھا۔ جب ریاست کشمیر کے حکمران ہری سنگھ نے یہ دیکھا کہ اس کی کمزور ریاست ایک بڑے ملک کی Proxy فوج سے مقابلے کی سکت نہیں رکھتی تو اس نے بھارت سے مدد طلب کر لی۔ بھارت نے اس موقعے سے فائدہ اٹھایا اور نہرو نے بھارتی فوج کی مدد کو کشمیر کے بھارت کے ساتھ الحاق کے ساتھ مشروط کیا۔ ناچار ہری سنگھ کو بھارت کی یہ شرط ماننی پڑی۔ یوں 'انڈیپنڈنس آف انڈیا ۱۹۴۷ء' کے ایکٹ کی رو سے بھارت کو ریاست کشمیر کو اپنے ملک میں شامل کرنے کا قانونی حق مل گیا۔ بھارتی فوج نے قبائلی لشکر کو پیچھے دھکیلنا شروع کیا لیکن اقوام متحدہ کی جانب سے جاری کردہ سیز فائر کے تحت اسے رک جانا پڑا اور کشمیری ریاست کے ایک بڑے حصے کو وہ واپس لینے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ یہی حصہ اب پاکستان میں 'آزاد کشمیر' کہلاتا ہے جب کہ بھارت میں اسے 'پاکستانی مقبوضہ کشمیر' کے نام سے جانا جاتا ہے۔ ریٹائرڈ ایئر مارشل اصغر خان نے اپنے کئی بیانات میں پاکستانی قبائلی لشکر کشی کو پاکستان کی ایک بہت بڑی غلطی قرار دیا ہے۔ اُن کے مطابق طاقت کا یہ کھیل شروع کر کے پاکستان نے از خود بھارت کو کشمیر پہ قبضہ کرنے کا جواز مہیا کیا۔ دراصل پاکستان نے 'انڈیپنڈنس آف انڈیا ۱۹۴۷ء' کے ایکٹ کی

پاسداری میں بدنیتی سے کام لیا۔ وہ دونوں جہانوں کا مزہ لوٹنا چاہتا تھا۔ ایک طرف تو اس کا خیال تھا کہ حیدرآباد دکن کا حکمران نظام برطانیہ سے اپنے مضبوط تعلقات کی بنا پر اپنی ریاست کو آزاد رکھنے میں کامیاب ہوجائے گا۔ اسی لیے جناح نے برطانیہ کے پیش کردہ اس تجویز کی حمایت کی جس کے تحت نوابی ریاست کے حکمران کو ہی ریاست کی قسمت کا فیصلہ کرنا تھا۔ نظام اپنی بے پناہ دولت سے نومولود پاکستان کی کفالت کر رہا تھا۔ اس لیے پاکستان حیدرآباد کو آزاد ریاست کے طور پہ دیکھنا چاہتا تھا۔ دوسری جانب پاکستان کا خیال تھا کہ وہ اپنی پڑوسی ریاست کشمیر پر بزورشمشیر قابض ہوجائے گا۔ لیکن ہوا اس کے بالکل برعکس۔ ایک جانب تو پاکستان نے کشمیر پر فوج کشی کر کے خود اسے بھارت میں شامل ہونے پہ مجبور کیا، دوسری جانب بھارت نے طاقت کے ذریعے دکن پر اسی طرح قبضہ کرلیا جیسا کہ پاکستان نے قلات کی ریاست پر قبضہ کیا۔ اسے کہتے ہیں نہ خدا ہی ملا نہ وصال صنم نہ یہاں کے رہے نہ وہاں کے رہے۔ یہاں پر بھی عربوں کی طرح پاکستان نے ہی جنگ وجدل کے کھیل کی ابتدا کی اور 'لو اپنے جال میں خود صیاد آ گیا' بھارت کی بلیک میلنگ کے تحت کشمیر کے الحاق پر کشمیری عوام میں غم وغصہ پایا گیا۔ انھیں اس بات پر غصہ تھا کہ کشمیر پاکستان اور بھارت کے درمیان ایک لوٹ کا مال بن گیا تھا۔ چنانچہ کشمیر میں اپنی ریاست کی آزادی کے لیے ایک قومیت پرست، جمہوری اور سیاسی جدوجہد کا آغاز ہوا جس میں کشمیری مسلمان اور ہندو شانہ بہ شانہ شریک تھے، جب کہ پاکستان نے کشمیر پہ قبضے کے خواب کو کبھی بھی فراموش نہ کیا۔ وہاں پائی جانے والی سیاسی بے چینی سے فائدہ اٹھانے کے لیے پاکستان نے ایک بار پھر ۱۹۶۵ء میں کشمیر پہ حملہ کیا۔ اس بار پاکستان نے سوچا کہ کیوں کہ لائن آف کنٹرول ایک متنازعہ سرحد ہے، اس لیے یہاں حملے کے نتیجہ میں جنگ یہاں تک ہی محدود رہے گی، لیکن اس دفعہ بھی اندازے میں غلطی ہوئی او ر بھارت نے پاکستان کو فل سکیلجنگ کی صورت میں جواب دیا۔ پاکستان کو بھاری نقصان اٹھانا پڑا۔ پاکستان نے کشمیریوں کی قومی جدوجہد (نیشنلسٹ موومنٹ) کو مذہبی جدوجہد میں تبدیل کر کے اسے نا قابل تلافی نقصان پہنچایا ہے۔ اس کا نقطہ عروج ضیاالحق کا دور آمریت ہے۔ اس وقت سے لے کر آج تک پاکستانی اسٹیبلشمنٹ کی پروردہ جہادی تنظیمیں مسلسل پاکستانی نوجوانوں کو فوجی تربیت دے کر کشمیر میں دراندازی کے لیے بھیجتی رہی ہیں۔ اس بیرونی مداخلت کی وجہ سے بھارتی حکومت کو کشمیر میں بنیادی شہری حقوق معطل کرنے کا جواز مل گیا جس کی لپیٹ میں کشمیر کے عام شہری بھی آ گئے۔ مجاہدین نے ہندو کشمیریوں کا قتل عام کیا جس کی وجہ سے ہندو آزادی کشمیر کی تحریک سے علیحدہ ہونے اور اپنی جان بچانے کے لیے ہماچل پردیش، ہریانہ، پنجاب اور بھارت کے دیگر علاقوں کی طرف بھاگنے پر مجبور ہوگئے۔ یہ ایک المیہ تھا کہ کشمیر کی آزادی کے نام پر غیر کشمیریوں نے کشمیریوں کا قتل عام کیا۔ کشمیر کے Cause کو بین الاقوامی سطح پر نا قابل تلافی نقصان پہنچا۔ اب تک اس تحریک کو مقامی کشمیریوں کی قومی جدوجہد سمجھا جا رہا تھا لیکن اس مہذب اور جمہوری طریقے سے چلائے جانے والی تحریک کو دہشت گردی میں تبدیل کر دیا گیا۔ دنیا کو یہ جاننے میں زیادہ دیر نہ لگی کہ کشمیر میں گڑبڑ مقامی شہری نہیں

بلکہ پاکستان سے آئے ہوئے جہادی پھیلا رہے ہیں۔ کشمیری جدوجہد کا حال بھی تحریک آزادیٔ فلسطین جیسا ہوا۔ ایک قومی تحریک کو مذہبی رنگ دے دیا گیا۔ یوں کشمیریوں کو عالمی ہمدردیوں سے محروم ہونا پڑا۔ مزے کی بات یہ ہے کہ کشمیری عوام کے حق خودارادیت کی بات زیادہ تر پاکستان کے فوجی آمروں نے کی ہے جن میں ضیا الحق سرفہرست ہے۔ دنیا اس بات پہ کتنا ہنستی ہوگی کہ پچاس لاکھ عوام کے حق خودارادیت کی بات کرنے والے خود اٹھارہ کروڑ عوام کے حق خودارادیت پامال کر کے اقتدار پہ قابض ہوجاتے ہیں۔ فوجی آمروں نے بار بار عوامی مینڈیٹ کی توہین کرتے ہوئے منتخب حکومتوں کو گرایا۔ اس وقت خود پاکستانی عوام کا حق خودارادیت کہاں گیا تھا؟ اسی طرح بھارت دوسرے ملک سے آئے ہوئے گوریلالڑاکوں کے خلاف آہنی ہاتھ استعمال نہ کرے تو کیا کرے؟ اکثر اسلامی ملکوں بشمول عراق، یمن، سعودی عرب، شام، ایران وغیرہ میں تو خود اپنے ملک کے باغی شہریوں کا قتل عام کیا گیا ہے۔ کیا پاکستان نے ۱۹۷۱ء میں مشرقی پاکستان میں اپنے ہی شہریوں کا قتل نہیں کیا تھا؟ کیا ۱۹۹۲-۹۳ء میں کراچی میں تخریب کاروں کے خلاف آپریشن میں پاکستانی رینجرز نے ماورائے عدالت قتل نہیں کیے؟ کیا آج بھی بلوچستان میں قوم پرست بلوچوں کا خون نہیں بہایا جارہا؟ کیا ۱۹۸۵-۸۶ء میں ایم آرڈی کی تحریک کے دوران ضیاء الحق نے سندھ کی عوام کے خلاف فضائی بمباری نہیں کرائی؟ آج بلوچی اور کل کو کسی اور علاقے کے لوگ پاکستان سے علیحدگی چاہیں تو کیا پاکستان انھیں حق خودارادیت دے گا؟ اسلامی ملک اپنے شہریوں کے خون سے ہولی کھیلیں تو درست لیکن بھارت باہر سے آئے ہوئے دہشت گردوں کے خلاف کارروائی کرے تو غلط ہے؟ جیسے گیہوں کے ساتھ گھن بھی پس جاتا ہے، اسی طرح بدقسمتی سے بھارتی فوج کی کارروائی میں بہت سے بےقصور کشمیریوں پر بھی نزلہ گرا، لیکن اس میں بھارتی فوج جتنی قصوروار ہے، اس سے زیادہ پاکستانی جہادی تنظیمیں اوران کی سرپرست قوتیں ہیں۔ ان کو کیا حق پہنچتا ہے کہ وہ کسی دوسرے علاقے میں جاکر وہاں کے عوام کی قسمت کا فیصلہ کریں؟ اگر آج کسی اور ملک سے رضاکار بلوچ قوم پرستوں کی مدد کے لیے آجائیں تو کیا پاکستان اسے برداشت کرے گا؟ کیا پاکستان اسے پوری قوت سے کچلنے کی کوشش نہ کرے گا؟ یہ المیہ ہے کہ جنھیں اپنے ملکوں میں انسانی اور شہری حقوق کی الف بے کا پتہ نہیں ہے، وہی فلسطین اور کشمیر میں انسانی حقوق کی خلاف ورزی کی بات کرتے ہیں؟ جب کہ وہاں صورتحال کو بگاڑنے کے ذمہ داری بھی وہ خود ہی ہیں۔ اسے کہتے ہیں 'اُلٹا چور کوتوال کو ڈانٹے'۔

یورپی نوآبادیاتی نظام کا ردعمل

اسلامی دنیا میں پچھلی صدی کے یورپی نوآبادیاتی راج کے خلاف بہت سی شکایات اور رنجشیں پائی جاتی ہیں۔ وہ اسے اپنے ممالک میں ہونے والے تمام مسائل کی وجہ قرار دیتے ہیں۔ نومبر ۲۰۰۵ء میں فرانس میں ایک ہفتے تک مسلم تارک الوطن نوجوانوں نے سخت ہنگامہ آرائی اور توڑ پھوڑ کی۔ اس ہنگامہ آرائی کا عذر بھی اسی

شکایت کو بنایا گیا؛ کئی نمایاں فرانسیسی نژاد مسلم شخصیات نے فرانسیسی حکومت سے ماضی کے نوآبادیاتی گناہوں کی معافی کا مطالبہ بھی کیا جو ان کے نزدیک ہنگاموں کو روکنے کے لیے ضروری تھی۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ یورپی نوآبادیاتی نظام کی عمر تو بہت مختصر سی ہے۔ یہ تقریباً ۱۸۵۰ء میں شروع ہو کر ۱۹۲۰ء میں زوال پذیر ہو گئی، جب کہ ہم اسلامی تاریخ کے اس طویل دور کو کیوں بھول جاتے ہیں جب ساتویں صدی سے لے کر سترھویں صدی تک تقریباً ایک ہزار سال تک مسلم توسیع پسندی اور سامراجیت کا دور دورہ رہا؟ جس کا نقطۂ عروج قرونِ وسطیٰ کی سلطنتِ عثمانیہ تھی۔ اس سلطنت کا دور اپنی نوآبادیوں کے لیے کتنا منصفانہ تھا، اس کا اندازہ اس چھوٹی سی مثال سے لگایا جا سکتا ہے کہ یورپ کے مفتوحہ ممالک کی عوام پر یہ فرض تھا کہ وہ اپنی نرینہ اولاد کا پانچواں حصہ (ہر پانچ بچوں میں سے ایک) سلطنتِ عثمانیہ کو غلام کی حیثیت سے حوالے کریں۔ یورپی نوآبادیاتی نظام تو کئی لحاظ سے اپنی نوآبادیوں کے لیے ایک نعمت ثابت ہوا۔ مثلاً یہ برطانوی راج ہی تھا جس نے ہندوستان میں جمہوریت، آئین، قانون کی بالادستی اور جدید علوم وغیرہ کو متعارف کیا۔ اگر وہ نوآبادیاتی نظام بُرا بھی تھا تو بھی اس کا شکار صرف مسلمان ہی نہیں رہے، بلکہ دوسرے مذاہب کے لوگ مثلاً ہندو، بدھسٹ، سکھ وغیرہ بھی اس کے زیر اثر رہے ہیں لیکن آج ہندو یا بدھسٹ تو یورپ میں ہنگامہ آرائی نہیں کر رہے۔ وہ تو وہاں دہشت گردی کی کارروائیوں میں ملوث نہیں ہیں۔ اسلامی دنیا ہی برطانیہ یا یورپ کو اپنے ہر مسئلے کا ذمہ دار کیوں ٹھہراتی ہے؟ اس مضمون کے پہلے حصے میں یہ بات تفصیل سے لکھی جا چکی ہے کہ اسلامی دنیا کے اپنے خلاف ہونے والی ناانصافیوں کی کہانیاں نہ صرف مبالغے پر مبنی ہیں بلکہ اکثر تو بالکل بے بنیاد ہیں۔ مسلمان اقلیتیں غیر مسلم ممالک میں نہایت امن و سکون کی زندگی بسر کر رہی ہیں۔ اگر کہیں کوئی مسئلہ ہے تو وہ خود ان کا پیدا کیا ہوا ہے، جب کہ اسلامی دنیا میں غیر مسلم اقلیتوں کے ساتھ انتہائی غیر انسانی سلوک ہو رہا ہے جس میں جدید مسلم ممالک جیسے ملائشیا، انڈونیشیا، پاکستان اور بنگلہ دیش بھی شامل ہیں۔ مسلم دنیا کی بے بنیاد شکایات صرف وہاں تک ہی محدود نہیں جہاں مسلمان اقلیتی مذہبی گروہ کی حیثیت سے رہ رہے ہیں بلکہ وہاں بھی ہیں جہاں وہ اکثریتی آبادی رکھتے ہیں۔ مثلاً افغانستان اور عراق جہاں امریکہ کے زیرِ قیادت بین الاقوامی اتحادی افواج ان دہشت گرد قوتوں سے برسرِ پیکار ہیں جو خود اسلامی ممالک کے لیے بھی انتہائی سنگین خطرہ ہیں، ان حملوں کو جواز بنا کر مغربی ممالک کے خلاف نفرت کو فروغ دیا جا رہا ہے۔ لیکن یہ تو محض ایک حجت ناتمام ہے ورنہ یہ نفرت تو اس سے کہیں پرانی ہے۔ ماضی قریب میں مسلمانوں نے جس میں القاعدہ اور اس کا لیڈر اُسامہ بن لادن سرفہرست تھے، امریکی فوج کی سعودی عرب میں موجودگی کو امریکہ کے خلاف نفرت کا جواز بنایا۔ گویا یہ بھی مغرب کا اسلامی دنیا پر ایک ظلم تھا، حالاں کہ امریکی فوج سعودی عرب میں خود سعودی عرب کی درخواست پر آئی تھی، کیوں کہ سعودی عرب کو ایک اور اسلامی ملک عراق سے جان کے لالے پڑ گئے تھے، یعنی مغرب کا کسی اسلامی ملک کی مدد کے لیے فوج بھیجنا اور اس خطے کی حفاظت اور استحکام کے نقطۂ نظر سے وہاں قیام بھی اس کا ایک جرم ہے۔ آج جب

عراق سے خطرہ ٹلتا نظر آتا ہے تو سعودی عرب کو یمن میں موجود القاعدہ کی عسکری قوت اور ایک دوسرے اسلامی ملک ایران سے خطرہ ہے۔ کیا افغانستان اور عراق پر امریکی اور اس کے اتحادیوں کی فوجی کارروائی ہی اسلامی دنیا میں مغرب کے خلاف پائے جانے والے غم وغصہ کی وجہ ہے؟ کیا اسلامسٹوں کی دہشت گرد کارروائیاں انھی کا ردعمل ہیں؟ مضمون کے اگلے حصے میں ان نقاط کا جائزہ لیا جائے گا۔

عراق اور افغانستان کی جنگیں

عراق اور افغانستان میں امریکی اور مغربی فوجی کارروائیاں اب مسلمانوں کی اہل مغرب کے خلاف رنجش کا مرکزی نقطہ بن چکی ہیں۔ روایتی فلسطینی مسئلہ عارضی طور پر پس منظر میں چلا گیا ہے۔ اسلامسٹ اور سوشلسٹ مبصروں نے میڈرڈ اور لندن (۷/۷) میں ہونے والی دہشت گرد کارروائیوں کا اصل سبب انھیں جنگوں کو قرار دیا۔ جولائی ۲۰۰۵ء میں لندن کے ریلوے نظام کو ہدف بنانے والی ناکام دہشت گردی میں مقرر شدہ خودکش حملہ آوروں نے اپنے عدالتی بیانات میں بھی اسی وجہ کی توثیق کی۔ اس پروپیگنڈے نے نہ صرف مسلمان عوام کو بلکہ مغرب میں رہنے والے تقریباً تمام کمیونسٹوں، سوشلسٹوں اور لبرل گروہوں کے بڑے حصے کو متاثر کیا۔ وہ حالیہ سالوں میں مغربی ممالک میں ہونے والی ہر دہشت گردی کا بنیادی سبب انھی دو جنگوں کو سمجھتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ امریکہ اور یہودیوں سے نفرت کرنے کے لیے اسلامسٹوں کو کسی وجہ کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ نفرت ان کے عقائد اور مذہبی سرشت کا ایک لازمی حصہ ہے۔ اگر بات یہ نہیں ہے تو طالبان کے افغانستان اور عراق کی دوسری لڑائی سے پہلے القاعدہ کے خفیہ سیل امریکہ اور یورپ میں کیا کر رہے تھے؟ اگست ۲۰۰۵ء میں فرانس میں دہشت گردی کے دو بڑے منصوبے بے نقاب ہوئے۔ پہلے منصوبے میں حملے کا نشانہ ۷/۷ کی طرز پر پیرس کے Subway اور ائیر پورٹ کو بنایا جانا تھا۔ اس سلسلے میں فرانسیسی پولیس نے ۹ دہشت گردوں کو گرفتار کیا۔ اس کے علاوہ ایک اور دہشت گرد سیل بھی فرانس میں بے نقاب ہوا جس کا منصوبہ فرانس کے مسافر بردار طیاروں کو زمین سے فضا تک مار کرنے والے میزائیلوں کے ذریعہ گرانا تھا۔ یہ کتنی عجیب بات ہے، کیوں کہ فرانس تمام مغربی بلاک میں عراق پہ حملے کا سب سے بڑا مخالف تھا۔ مزید برآں فرانس ہی وہ واحد مغربی ملک ہے جو فلسطینی مؤقف کا حامی رہا ہے۔ پھر یہ دہشت گرد فرانس کو کس بات کا انعام دینا چاہتے تھے؟ کیا اس بات کا نہیں کہ بالآخر وہ بھی ایک کافر ملک ہے؟ حال ہی میں فرانس میں ایک انتہا پسند مسلم الجزائری نوجوان نے وہاں ۷ شہریوں کو قتل کر دیا۔ کیا یہ بھی فرانس کا مسلمانوں کے مؤقف کی حمایت کا صلہ تھا؟ امریکہ، برطانیہ اور دیگر مغربی ممالک میں لاکھوں افغان اور عراقی رہ رہے ہیں۔ ابھی تک شاید ہی کوئی عراقی یا افغانی باشندہ دہشت گردی کے سلسلے میں وہاں گرفتار ہوا ہو، یا القاعدہ کے سیل کا حصہ پایا گیا ہو جب کہ زیادہ تر پاکستانی، مراکشی، الجزائری، سعودی، مصری، صومالی، سوڈانی، اُردنی وغیرہ ہی دہشت گردی میں ملوث پائے گئے

ہیں۔ حالاں کہ عراق اور افغانستان میں انسانی جانوں کے زیاں کی سب سے زیادہ تکلیف تو مغرب میں مقیم افغانی اور عراقی باشندوں کو ہونی چاہیے تھی۔ ان کے عزیز واقارب اور رشتے دار ہی ان جنگوں میں سب سے زیادہ متاثر ہوئے ہیں۔ گو یہ بھی ایک مسلم حقیقت ہے کہ عراق اور افغانستان کے شہریوں کو امریکہ یا نیٹو فوجیوں کے حادثاتی طور پہ چوکے ہوئے نشانے سے تو خال خال ہی نقصان ہوا ہے۔ اصل میں تو وہاں شہری آبادی کا جانی نقصان خود اسلامی انتہا پسندوں کے ہاتھوں سے ہی ہوا ہے۔ لیکن یہ سوال اٹھتا ہے کہ کیا مغرب میں مقیم افغانیوں اور عراقیوں کو اپنے ہم وطنوں سے پیار نہیں ہے جو وہاں ان جنگوں کے سبب مارے جا رہے ہیں؟ آخر وہ برطانیہ، اٹلی، اسپین اور امریکہ میں جہادی کارروائیوں میں شریک کیوں نہیں ہوتے؟ کیا پاکستانی، سعودی یا شمالی افریقہ کے باشندے ہی افغانستان اور عراق کے شہریوں کے سب سے بڑے ہمدرد ہیں؟ پس مسلمانوں میں امریکہ اور اہل مغرب کے خلاف پائی جانے والی نفرت کا موجب افغان اور عراقی جنگیں نہیں ہوسکتیں۔ مسئلے کی جڑ کوئی امریکی یا مغربی زیادتی نہیں ہے۔ یہ نفرت تو ہر مسلمان بچے کو اس کی گھٹی میں دی جاتی ہے۔ آیئے ذرا عراق اور افغان لڑائیوں کے متعلق حقائق کا جائزہ لیں۔

صدام کا ۱۹۹۰ء میں کویت پر قبضہ

جب صدام حسین کی عراقی فوجوں نے ۱۹۹۰ء میں کویت پر حملہ کر کے وہاں کے شہریوں کو قتل اور بے گھر کیا، ان کی خواتین کی آبروریزی کی اور ان کے مال واسباب کو لوٹ لیا، تو القاعدہ اور دوسری اسلامسٹ تنظیمیں کہاں تھیں؟ انھوں نے خودکش بمباروں کو بھیج کر صدام حسین سے اس کی ظلم و زیادتی کا بدلہ کیوں نہیں لیا؟ انھیں اپنے کویتی بہن بھائیوں کے بے گھر ہونے اور لٹنے سے کوئی تکلیف کیوں نہیں پہنچی؟ اس کے برعکس تمام دنیا میں بسنے والے مسلمانوں کی اکثریت (۹۵ فیصد سے زیادہ) نے صدام کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کیا، حالاں کہ صدام نے ایک اسلامی ملک کے خلاف جارحیت دکھائی تھی۔ اس نے اقوام عالم اور مہذب دنیا اور خود اسلامی اُمہ کے وضع کردہ تمام اخلاقی اور قانونی قواعد وضوابط کو پامال کیا تھا، پھر بھی وہ مسلمانوں کا ہیرو کیوں تھا؟ سارے عالم اسلام کی مساجد میں صدام حسین کی امریکی اور اتحادی افواج کے خلاف فتح کے لئے دعائیں کی گئیں، حالاں کہ حملہ صدام نے کیا تھا اور امریکہ کویت کا نجات دہندہ تھا۔ بجائے اس کے کہ صدام کے خلاف خودکش حملہ آور بھیجے جاتے، پاکستان اور بنگلہ دیش جیسے ملکوں کے لاکھوں نوجوانوں نے صدام حسین کی حمایت میں فدائین بننے کے لیے اپنے نام پیش کیے تاکہ امریکی فوج سے لڑسکیں۔ آج اسلامی دنیا میں امریکہ کے عراق پر اس ۲۰۰۳ء کے حملے کے اخلاقی اور قانونی جواز پر سوالات اٹھائے جا رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ صدام کے پاس ۱۹۹۰ء کے کویت پر حملے کا کیا اخلاقی جواز موجود تھا؟ پھر ساری دنیا کے مسلمان عوام کیوں اس کے حامی تھے؟ یہاں بات نہ قانون کی ہے نہ اخلاقیات کی۔ بات کچھ اور ہے۔ مسلمانوں کی امریکہ کے خلاف نفرت کسی

اصول پر نہیں بلکہ سراسر مذہبی تعصب پہ مبنی ہے۔ سب سے بڑا سوال یہ ہے کہ امریکہ پر ۱۱/۹ کے دہشت گرد حملوں کے وقت امریکہ کس اسلامی ملک سے جنگ میں ملوث تھا؟ پھر آخر اس کے خلاف اس دہشت گردی کی وجہ اس کا کون سا جرم تھا؟ یہاں پر اسلامسٹ اور لیفٹسٹ مبصرین اور دانشور اس کا تعلق فلسطین کے تنازعہ سے جوڑتے ہیں۔ ان کے خیال میں کیوں کہ اسرائیل کے فلسطینیوں پر مبینہ مظالم میں اسرائیل کو امریکہ پشت پناہی حاصل ہے، اس لیے اس پر ۱۱/۹ کے حملے کیے گئے۔ ہم اس مضمون کے پہلے حصے میں اس بات کا جائزہ لے چکے ہیں کہ اگر امریکہ اسرائیل کی حمایت نہ کرے تو آج عرب ممالک اسرائیل کا زندہ رہنا مشکل کر دیں۔ گویا یہ امریکہ کا جرم ہے کہ وہ ایک ریاست کو، جو کہ اقوام متحدہ کی عین منظوری سے وجود میں آئی ہے، زندہ دیکھنا چاہتا ہے لیکن اگر اس وجہ کو وقتی طور پر درست مان بھی لیا جائے تو سوال ایک بار پھر یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان دہشت گرد نوجوانوں میں، جنھوں نے ورلڈ ٹریڈ سینٹر اور پینٹا گون کے ہیڈ کوارٹر سے اغواہ شدہ طیاروں کو ٹکرا دیا، کیوں ایک بھی فلسطینی شامل نہیں تھا؟ حالاں کہ لاکھوں فلسطینی، جن میں زیادہ تر سیاسی پناہ کو جواز بنا کر امریکہ میں مقیم ہیں۔ افغانستان اور عراق میں آج تک اسلامی انتہا پسندوں کے دہشت گرد حملے جو کہ اکثر خودکش بمباروں کے ذریعے کیے جا رہے ہیں، ہزاروں بے گناہ مسلمان شہری مارے گئے ہیں۔ اس پیمانے پر مسلمانوں کا قتل و غارت تو کسی غیر اسلامی ملک نے بھی کبھی نہیں کیا۔ پھر پاکستان اور دیگر اسلامی ممالک میں القاعدہ، طالبان اور دوسری اسلامی دہشت گرد تنظیموں کے خلاف غم وغصہ کیوں نہیں پایا جاتا؟ اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ انتہا پسندی کے سارے جذبات مظلوم مسلمانوں کی محبت یا ہمدردی میں نہیں بلکہ غیر مسلموں سے نفرت میں ہیں۔ ہمارے مبصرین گھر بیٹھے چاہے جو بھی اعداد و شمار گھڑ لیں، UN ایجنسیوں کی مستند رپورٹیں حقیقت حال کو منکشف کرتی ہیں۔ اس سال ۳۰ مئی کو اقوام متحدہ کا خصوصی نمائندہ (Jan Kubis) نے ایک پریس کانفرنس میں افغانستان کے شہریوں کی اموات پر اعداد شمار پیش کیے۔ اس کے مطابق اس سال کے پہلے چار مہینوں میں ۹۷۵ شہری اموات جنگ کے باعث ہوئیں، جب کہ ۱۹۱۲ افراد زخمی ہوئے۔ ان میں ۷۰ فیصد اموات کے ذمہ دار طالبان یا حکومت مخالف قوتیں تھیں جب کہ صرف ۹ فیصد کی اموات کے ذمہ دار نیٹو یا ایساف کے غیر ارادی غلط انداز نشانے تھے۔ جب کہ باقی ۲۱ فیصد اموات کی ذمہ داری دونوں میں سے کسی ایک حریف پر واضح طور ثابت نہ ہوسکی۔ اگر آپ پچھلے سارے سالوں کے اعداد وشمار پڑھیں تو آپ انھیں ان سے مختلف نہ پائیں گے۔ یہاں کے مبصرین کچھ اس طرح کا تاثر دیتے ہیں کہ جیسے افغانستان کی ساری خونریزی وہاں نیٹو کے ۲۰۰۲ء میں حملے کے بعد شروع ہوئی۔ گویا اس سے پہلے افغانستان امن و آشتی کا گہوارہ تھا، وہاں لوگ چین کی بانسری بجاتے تھے، وہاں خوشحالی کا دور دورہ تھا، کیا یہی حقیقت ہے؟ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ ۲۰۰۲ء سے پہلے بھی طالبان کے زیر تسلط افغانستان میں قتل و غارت گری کا بازار گرم تھا۔ خانہ جنگی میں روز سینکڑوں افراد لقمہ اجل بن رہے تھے۔ شہریوں کے معمولی جرائم میں ہاتھ پیر کاٹے جا رہے تھے۔ انھیں سنگسار کیا جا رہا تھا۔ لڑکیوں کے پڑھنے پر

پابندی تھی اور خوراک کی صورتحال کا یہ عالم تھا کہ ایک قحط کا سامنا تھا۔ عالمی ادارۂ صحت کے مطابق ۲۰۰۲ء میں غذائی قلت کے باعث تقریباً دس لاکھ نوعمر افغان بچوں کی موت کا خدشہ تھا۔آج جو اسلامسٹ 'مظلوم' افغانوں کے ہمدرد ہیں، وہ اس وقت کہاں تھے؟ کیوں یہ خودکش حملہ آور اور امریکہ مخالف مبصرین اور سیاسی لیڈر خوراک اور ادویات کے ٹوکرے لے کر افغان بھائیوں کی مدد کو نہ پہنچ گئے؟ آج افغان بھائیوں کی 'آزادی' کے لیے خودکش حملہ کر کے اپنی جان گنوانے والے کیوں اپنی روٹی میں سے آدھی افغان بھائی کو نہ دے سکے؟ کیا آج اسلامی دنیا میں پائے جانے والی امریکہ کے خلاف نفرت کی وجہ افغان بھائیوں سے اخوت کے جذبات ہیں؟ جیسا کہ اُوپر واضح کیا گیا ۲۰۰۲ء سے پہلے بھی افغان شہریوں کو طالبان ہی مار رہے تھے۔۲۰۰۲ء کے بعد بھی انھیں طالبان ہی مار رہے ہیں لیکن طالبان کے لیے مسلمان عوام میں ہمدردی کے جذبات ہیں۔ وہ آج ان کے لیے مجاہدین ہیں، ان کے ہیرو ہیں۔عمران خان جیسے سیاستدانوں کے نزدیک وہ حریت پسند ہیں اور امریکہ! وہ تو ہے ہی قابل نفرت کیوں کہ اس نے طالبان کی ڈکٹیٹر شپ کو ختم کر کے افغانستان میں جمہوری حکومت قائم کرنے میں مدد دی۔ اس نے افغانستان کی از سرِ نو تعمیر کی۔آج نہ صرف افغان بچیاں اسکول جا رہی ہیں (گو ان پر آج بھی طالبان تیزاب پھینک رہے ہیں اور ان کے اسکولوں کے پانی کے ٹینکوں میں زہر ملا رہے ہیں) بلکہ افغان خواتین سرکاری دفاتر میں کام رہی ہیں۔ افغان خواتین پارلیمنٹ میں بیٹھ کر ملک کی تقدیر کا فیصلہ کر رہی ہیں۔ یہ امریکہ کا ہمارے مسلم افغان بھائیوں پر کتنا بڑا ظلم ہے کہ وہاں آج کوئی غذائی قلت نہیں ہے۔ بچے تعلیم حاصل کر رہے ہیں۔ امریکہ اور اہلِ مغرب کتنے بڑے ظالم ہیں؛ وہ افغانستان میں سڑکیں، پُل، بجلی گھر، ڈیم وغیرہ تعمیر کر رہے ہیں۔ ابھی دو روز پہلے امریکی کوششوں کے نتیجے میں اقوام عالم نے افغانستان میں ترقیاتی کاموں کے لیے مزید ۱۶ارب ڈالر مختص کیے۔ واقعی یہ بہت بڑا ظلم ہے۔

۲۰۰۳ء میں عراق پر امریکی حملہ

بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے بیشتر مغربی مبصرین اور تمام اسلامسٹ، ۲۰۰۳ء میں عراق پر امریکہ کے حملے کو امریکہ کا ایک جنگی جرم قرار دیتے ہیں۔ان کے نزدیک امریکہ کے پاس ایسا کرنے کا کوئی قانونی یا اخلاقی جواز موجود نہیں تھا۔اس سلسلے میں عام طور پر دو دلائل پیش کیے جاتے ہیں۔ اول امریکہ کے پاس اقوام متحدہ کی جانب سے ایسا کرنے کا اختیار موجود نہیں تھا، جیسا کہ افغانستان کے لیے تھا۔ دوم امریکہ کی طرف سے عراق پر لگایا ہوا یہ الزام کہ اس کے پاس بڑے پیمانے پر تباہی پھیلانے والے ہتھیار (WMD) موجود تھے، غلط ثابت ہوا، کیوں کہ آخر کار امریکہ وہاں سے ایسا کوئی ہتھیار برآمد نہیں کر سکا۔ گویا مسلمانوں کی امریکہ کے خلاف نفرت کی ایک منطقی اور اصول پر مبنی وجہ موجود ہے اور متذکرہ بالا حالتوں میں دونوں یا کوئی ایک بھی موجود ہوتی تو مسلمان کا امریکہ کے خلاف غم وغصہ کا یہ عالم نہ ہوتا۔ یہ ایک کم فہمی پر مبنی سوچ ہے۔ اس مضمون کے

تیسرے حصے میں ہم اس امر کا جائزہ لے چکے ہیں کہ۱۹۹۱ء میں امریکہ کے پاس عراق پر حملے کے لیے تمام تر اخلاقی اور قانونی جوازات موجود تھے۔ جنگی جرم عراق نے کیا تھا۔ امریکہ کو اقوام متحدہ اور کئی مسلمان عرب حکومتوں کی جانب سے حملے کا استحقاق حاصل تھا۔حقیقت تو یہ ہے کہ دوسری جنگ عظیم کے بعد یہ اس قسم کا پہلا واقعہ تھا کہ جس میں ایک طاقتور ملک نے اپنے سے چھوٹے ایک پڑوسی ملک پر مستقل طور پر قبضہ کرلیا ہو، جیسا کہ نازی جرمنی نے کئی یورپی مما لک پہ کیا تھا۔ اس دوران اگر کسی بڑے ملک نے کسی چھوٹے ملک میں فوجی کارروائی کی بھی تو اپنا مقصد حاصل کرنے کے بعد اپنی فوج واپس بلالی۔ مثال کے طور پر بھارت نے۱۹۷۱ء میں مشرقی پاکستان پر حملہ کیا لیکن بنگلہ دیش کو آزادی دلانے کے بعد وہاں پر اپنا قبضہ برقرار رکھنے کی کوشش نہیں کی۔ ۱۹۹۰ء میں عراق نے تیل سے مالا مال کویت پر نہ صرف قبضہ کرلیا بلکہ اسے عراق کا ہی حصہ قرار دے دیا۔ اگر عالمی برادری اس کے اس اقدام پر خاموشی اختیار کرلیتی تو آئندہ ہر بڑے ملک کو یہ جواز مل جاتا کہ اپنے سے کمزور کسی بھی چھوٹے پڑوسی ملک پر قبضہ کرکے بیٹھ جائے۔ اگر ۲۰۰۳ء میں عراق پر لگا ہوا WMD رکھنے کا الزام درست ثابت نہ ہوا تو کیا ۱۹۹۰ء میں اس کا کویت پر قبضہ کرنا بھی محض ایک غلط الزام تھا؟ کیا کوئی اس بات سے انکار کرسکتا ہے کہ عراق کا ۱۹۹۰ء میں کویت پر قبضہ کرنا اتنا ہی سنگین جرم تھا جتنا کہ اس کا ۲۰۰۳ء میں WMD کی ملکیت ثابت ہوجانا ہوتا؟ اس کا مطلب تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ ۱۹۹۱ء میں عراق پر امریکی حملے کو مسلمانوں میں سراہا جاتا کیوں کہ وہاں تو جرم عراق کا ہی ثابت ہوتا تھا جس کے خلاف کارروائی ضروری تھی لیکن کیا ایسا ہی ہوا؟ حقیقت تو یہ ہے کہ جتنی نفرت امریکہ کے خلاف اس کے۲۰۰۳ء کے عراق پر حملے کے خلاف مسلمانوں میں پائی گئی، اتنی ہی۱۹۹۱ء کے حملے کے وقت بھی پائی گئی تھی۔ پس اگر عراق سے WMD برآمد ہو بھی جاتے اور امریکہ کا الزام صحیح بھی ثابت ہوتا تو بھی امریکہ کے خلاف مسلمانوں میں نفرت کا یہی عالم ہوتا جو اب ہے یا جو۱۹۹۱ء میں تھا۔ رہا اقوام متحدہ کے مینڈیٹ کا سوال تو وہ۱۹۹۱ء میں عراق اور۲۰۰۲ء میں افغانستان پر حملے کے وقت امریکہ کو حاصل تھا۔ تو کیا اُن حملوں کو مسلم عوام نے صحیح سمجھا تھا؟ پس الزام صحیح ہو یا غلط۔ اقوام متحدہ کی اجازت حاصل ہو یا نہ ہو، مسلمانوں کے نزدیک ہر حال میں مجرم امریکہ ہی گردانا جائے گا۔ اس سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ اگر۲۰۰۳ء میں عراق سے WMD برآمد ہو بھی جاتے یا امریکہ کو اقوام متحدہ کی پشت پناہی حاصل بھی ہوتی تو بھی مسلمان عوام میں امریکہ کے خلاف نفرت کی یہی حالت ہوتی، کیوں کہ کافر ہر حالت میں غلط ہوتا ہے اور مسلمان ہر زیادتی کرنے کے بعد بھی مسلمانوں میں مقبول ہی رہتا ہے کہ یہاں کوئی اصول نہیں بلکہ مذہبی تعصب کارفرما ہے۔ یہ بات درست ہے کہ اسلامی اُمہ میں جتنی مذمت ۲۰۰۳ء میں عراق پر حملے کی ہوئی، اتنی اس سے ایک سال قبل اس کے افغانستان پر حملے پر نہیں ہوئی تھی لیکن جہاں تک مسلم عوام کا تعلق ہے، اس میں۲۰۰۲ء کے طالبان کے افغانستان پر اقتدار سے ہٹائے جانے اور۲۰۰۳ء میں عراق سے صدام حسین کے ہٹائے جانے کو ایک جیسی نفرت کی نگاہ سے دیکھا گیا۔ افغانستان پر امریکہ کے حملے کے وقت بیشتر اسلامی

حکومتوں کو خاموشی اختیار کرنی پڑی لیکن اس سے ہرگز بھی یہ مطلب اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ وہ دل سے اس حملے کی تائید کرتی تھیں۔ ان کی خاموشی کی وجہ یہ مجبوری تھی کہ سلامتی کونسل نے نائن الیون کے غیر معمولی واقعے کے بعد اتفاق رائے سے افغانستان کے طالبان پر حملے کا عندیہ دے دیا تھا۔ اس کے باوجود اتحادی افواج کی افغانستان میں کارروائی میں کسی مسلم ملک کی فوج کی عدم شمولیت ان کی دل سے اس حملے کی ناپسندیدگی کا اظہار کرتی ہے۔ درحقیقت ۲۰۰۳ء میں ہونے والی OIC کے اجلاس میں ملیشیا کے وزیراعظم مہاتیر محمد نے عراق اور افغانستان پر نیٹو کے حملے کی ایک جیسی مذمت کی کیوں کہ افغانستان پر ۲۰۰۲ء اور عراق پر ۲۰۰۳ء کے حملے میں بہت قلیل مدت کا درمیانی وقفہ تھا، اس لیے اسلامی دنیا کی توجہ افغانستان سے جلد ہی عراق کی جانب منتقل ہوگئی۔ بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے مغربی مبصرین میں یہ رائے عام ہے کہ اگر امریکہ عراق پر حملے کے لیے اقوام متحدہ کی تائید حاصل کرلیتا تو وہ اسلامی دنیا میں اتنا نامقبول نہ ہوتا، کیوں کہ ۲۰۰۳ء میں عراق پر حملے کی کئی ملکوں بشمول فرانس، جرمنی، اور روس نے مخالفت کی۔ اس لیے امریکہ اس حملے کے لیے اقوام متحدہ کا آشیرواد حاصل نہ کرسکا۔ ان کے خیال میں امریکہ کے اس حملے نے اسلامی دنیا میں دہشت گردی کے رجحان میں اضافہ کیا۔ ان کے نزدیک امریکہ کا یہ ناجائز حملہ دراصل اسلامی انتہا پسندی کو فروغ دینے کا موجب بنا لیکن یہ اصل میں ایک بچگانہ سوچ ہے۔ اسلامسٹ پروپیگنڈہ ماہرین نے عراق پر امریکہ کے حملے کی نامقبولیت سے پورا پورا فائدہ اٹھاتے ہوئے اسے اسلامی انتہا پسندی کی توجیہ بنانے اور دہشت گردی کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے استعمال کرنے کی کوشش کی، اور ساری دنیا کی رائے عامہ کو متاثر کیا لیکن حقیقت تو یہ ہے اسلامسٹوں کو جتنا غم وغصہ طالبان کے ہٹائے جانے پر ہوا، اتنا صدام حسین کے ہٹائے جانے پر ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طالبان ایک عالمی اسلامی خلافت کے داعی ہیں۔ وہ اسلام کے نشاۃ ثانیہ پر یقین رکھتے ہیں جب کہ صدام ایک سیکولر شخص تھا۔ اس کا اسلامی قسم کے نعروں کا استعمال محض ایک سیاسی حکمت عملی تھی۔ صدام حسین کے ہٹائے جانے کے بعد اسلامی انتہا پسندوں اور خودکش حملہ آوروں نے عراق کا رخ کیا لیکن انھوں نے یہ سب کچھ نہ عراقی عوام کی محبت میں کیا، نہ صدام کی حمایت میں اور نہ ہی امن کے قیام کے لیے۔ ان کا مقصد امریکہ اور اس کے حامی شیعہ اور کُرد اتحادیوں کو وہاں سے نکال کر اپنے سُنی اسلامسٹوں کے ذریعہ طالبان کی طرز پر ہی ایک اسلامی حکومت کا قیام تھا نہ کہ عراقی عوام کی فلاح و بہبود۔ کیوں کہ طالبان طرز کی اسلامی حکومت عوام کو مزید بد حال تو کرسکتی ہے، خوشحال نہیں، یہ اسلامی انتہا پسند صدام کی بعث پارٹی سے بھی اتنی ہی نفرت رکھتے ہیں جتنی کہ امریکہ اور شیعوں سے۔ لیفٹسٹ اور اسلامسٹ پروپیگنڈہ ماہرین نے امریکہ کے عراق میں WMD برآمد کرنے میں ناکامی کو امریکہ کو جھوٹا ملک ثابت کرنے کے لیے ایک مؤثر دلیل کے طور پر استعمال کیا۔ لیکن وہ ایسا کرتے ہوئے دو باتیں فراموش کردیتے ہیں۔ اول اگر امریکہ عراق سے WMD برآمد کر بھی لیتا تو سازشی مفروضہ ساز اسے امریکہ کی جعل سازی اور دھوکہ دہی ہی قرار دیتے۔ جو لوگ آج تک نائن الیون کو خود امریکہ

سازش قرار دیتے ہیں، کیا وہ کبھی بھی اس بات کو مان لیتے کہ عراق سے حقیقت میں WMD برآمد ہوئے؟ ظاہر ہے وہ اسے بھی امریکی سازش ہی گردانتے۔ وہ اس وقت بھی یہی کہتے کہ امریکہ نے وہ ہتھیار خود وہاں چھپا کر خود ہی برآمد کرلیے۔ لہٰذا WMD کا برآمد ہونا یا نہ ہونا بالکل بے معنی تھا۔ ان کے نزدیک امریکہ بہرحال بُرا تھا اور بُرا ہی رہتا۔ جو لوگ نائن الیون جیسے بڑے دہشت گردی کے حملے کو خود امریکی سازش قرار دیتے ہیں، وہ یہ اس بات پر کچھ دھیان نہیں دیتے کہ وہ ملک جو بقول ان کے نائن الیون جیسے بڑے اور پیچیدہ پلان کا موجد تھا، آخر اتنی چھوٹی سازش کرنے کی کوشش بھی نہ کرسکا کہ عراق WMD کی برآمدگی کا ڈرامہ ہی رچالیتا، لیکن جب امریکہ کو وہاں سے حقیقت میں کوئی WMD نہ ملا تو اس نے اس کا دیانت داری سے اقرار کیا۔ امریکہ کو ایک دروغ گو ملک ثابت کرنے والے اس کی اس دیانت داری کو کبھی نہیں سراہتے۔ عراق پر اپنے تسلط کے بعد امریکی فوجی سامان کے کنٹینر بغیر روک ٹوک کے عراق میں آتے جاتے تھے۔ کیا ان کا وہاں کوئی کسٹم سے معائنہ ہوتا تھا؟ تو پھر امریکہ کے لیے یہ کتنا آسان تھا کہ کسی قسم کا بھی بڑے پیمانے پر تباہی پھیلانے والا ہتھیار عراق میں چھپا دیتا۔ جسے اسلامسٹ اور لیفٹسٹ دنیا کا سب سے بڑا سازشی ملک قرار دیتے ہیں وہ اتنی چھوٹی سی سازش بھی نہ کرسکا۔ یہ کیسی بے ربطی ہے؟ یہ کیسا تضاد ہے؟ باوجود اس کے کہ ۲۰۰۳ء میں امریکہ کو عراق پر حملے کے لیے اقوام متحدہ کا استحقاق حاصل نہ تھا اور نہ ہی امریکہ عراق سے کوئی WMD برآمد کرسکا، کیا امریکہ کا عراق پر حملہ بالکل بلاجواز اور ناجائز تھا؟ یہاں ہونے والی بحث یہ ثابت کرے گی کہ ایسا ہرگز نہیں تھا۔ کیا عراق پر WMD رکھنے کا شک بے بنیاد تھا؟ آیئے پہلے عراق کا WMD سے تعلق کا تاریخی جائزہ لیتے ہیں۔ ۱۹۷۹ء کے ایران میں اسلامی انقلاب کے بعد وہاں کی بنیاد پرست اسلامی حکومت نے ایرانی فوج کی کُل اعلیٰ قیادت کو فائرنگ اسکواڈ کے سامنے کھڑا کرکے گولیوں کا نشانہ بنایا، کیوں کہ ان پر معزول شاہ سے وفاداری کا الزام تھا۔ صدام حسین نے ایرانی فوج کی اس زبردست تباہی کو اپنے لیے ایک غنیمت موقعہ جانا اور ۱۹۸۰ء میں ایران پر حملہ کردیا۔ ابتدا میں عراق کو کچھ کامیابیاں حاصل ہوئیں لیکن تین سے چار سال کے اندر جنگ کا پانسہ پلٹ گیا۔ عراق کو پیچھے ہٹنا پڑا اور ایران کی فوج عراق میں گھس گئی۔ صدام کو لینے کے دینے پڑ گئے۔ اب صدام نے اپنی روایتی بزدلی دکھاتے ہوئے ایران سے جنگ بندی کی کوششیں شروع کردی لیکن اب ایران کب ماننے والا تھا۔ بالآخر ۱۹۸۸ء صدام حسین نے اپنا آخری حربہ آزما کر ایران کو صلح پر آمادہ ہونے پر مجبور کردیا۔ اس واقعہ کو Halabja Chemical Attack کے نام سے یاد کیا جاتا ہے جب عراق نے ایرانی فوج کے خلاف کیمیاوی ہتھیاروں کا استعمال کیا۔ کیمیاوی ہتھیار WMD میں شمار کیے جاتے ہیں اور ایٹمی ہتھیاروں سے کسی طرح بھی کم تباہ کن نہیں ہوتے۔ اس حملے کے نتیجے میں تقریباً ایک لاکھ ایرانی افواج لقمہ اجل بن گئیں۔ اتنے بڑے اچانک نقصان کی تاب نہ لاتے ہوئے ایران کو جنگ بندی پر آمادہ ہونا پڑا۔ یہ واقعہ عراق کے WMD سے تعلق کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ ۱۹۹۷ء میں عراق کی ایران کے ہاتھوں درگت سے فائدہ

اٹھاتے ہوئے عراقی کرُد باغیوں نے صدام حسین کے خلاف اپنی حریت پسندانہ کارروائیاں تیز تر کردیں۔ صدام نے کرُد باغیوں پر بھی کیمیاوی ہتھیاروں کا استعمال کیا اورAnfal پر کیے گئے ایک ہی حملے میں تقریباً ایک لاکھ کرُد عسکریت پسندوں کوبشمول ان کی شہری آبادی کے موت کے گھاٹ اتار دیا۔ یہ حملہ صدام کے چچا زاد بھائی کی سرکردگی میں ہوا جو اسی مناسبت سے کیمیکل علی کے نام سے جانا جاتا تھا۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ ان دوحملوں میں صدام کے WMD استعمال کرنے کی وجہ سے ہونے والا جانی نقصان دوسری جنگ عظیم میں امریکہ کے جاپان پر ایٹمی حملے میں ہونے والے جانی نقصان سے زیادہ تھا لیکن لیفٹسٹ اور اسلامسٹ سیاسی مبصرین عراق کے ان حملوں کو تاریخ کے ایک گمشدہ باب کی طرح فراموش کرچکے ہیں۔ وہ ان کا کبھی ذکر تک نہیں کرتے، جب کہ انھیں امریکہ کے 'جنگی جرائم' ازبر یاد ہیں جنھیں وہ موقع بے موقع طوطے کی طرح رٹتے رہتے ہیں۔ مندرجہ بالا واقعات ثابت کرتے ہیں کہ صدام حسین کا WMD کے استعمال کا ایک ریکارڈ موجود تھا۔ جب آپ کا کسی چیز کے استعمال کے ماضی میں شواہد موجود ہوں تو آپ کے پاس حال میں اس چیز کا ہونا کوئی ایسا بعید القیاس بھی نہیں ہوسکتا۔ مندرجہ ذیل واقعات کا بیان ثابت کرے گا کہ عراق پر۲۰۰۲ء میں WMD کا ہونا ایک منطقی شبہ تھا۔ یہ بالکل بھی بے بنیاد الزام نہ تھا۔ ۱۹۹۰ء میں صدام حسین نے کویت پر قبضہ کرکے اسے عراق کا مستقل حصہ قرار دے دیا۔ ۱۹۹۱ء میں عراق کو عالمی اتحادی کے ہاتھوں شکست ہوئی۔ عراقی فوج کویت چھوڑ کر عراق علاقے کی طرف بھاگی اور اتحادی افواج ان کا پیچھا کرتے ہوئے عراق میں گھس گئیں۔ اس موقع پر صدام حسین نے بجائے مسولینی یا ہٹلر کی طرح آخری دم تک لڑنے کے، اپنے آپ کو بچانے کے لیے، اقوام متحدہ کی پیش کردہ شرائط پر جنگ بندی میں اپنی عافیت سمجھی۔ وہ اس وقت اتحادی ممالک کے قدموں پر گر کے صلح کرنے کے لیے تیار ہوگیا۔ ان شرائط میں یہ نقاط شامل تھے کہ عراق اپنی فوجیں محدود کردے گا، خطرناک اسلحے کی صنعت سازی بند کردے گا اور جنوبی عراق میں کرُدوں پر حملے نہ کرے گا۔ واضح رہے کہ دوسری جنگ عظیم میں شکست کے بعد اٹلی، جرمنی اور جاپان پر جنگ بندی کے لیے اس سے بھی کڑی شرائط عائد کی گئیں تھیں جن کے تحت ان کے فوج رکھنے یا اسلحہ سازی پر تقریباً مکمل پابندی شامل تھی۔ متذکرہ بالا تینوں ممالک نے آج کے دن تک معاہدے کے نقاط کی مکمل پابندی کی ہے اور کبھی بھی ان کی خلاف ورزی کی کوشش نہیں کی لیکن صدام حسین نے ایسا نہیں کیا۔ ابھی صلح نامے کی سیاہی بھی خشک نہیں ہوئی تھی کہ صدام نے ایک بار پھر عراق میں فوجی قوت کو ازسرنو مستحکم کرنا شروع کردیا۔ اس کے ساتھ ہی اس نے جنوبی عراق میں کرُدوں پر فضائی حملے شروع کردیے۔ کرُدوں کا قتل عام روکنے کے لیے ۱۹۹۲ء میں اقوام متحدہ نے جنوبی عراق کو نو فلائی زون قرار دے دیا۔ لیکن ۱۹۹۶ء نے عراقی افواج نے جنوبی عراق میں کرُد علاقوں پر زمینی حملہ کردیا اور اربل (Arbil) پر قبضہ کرکے وہاں شہری آبادی کا سخت قتل عام کیا۔ ۱۹۹۷ء میں اقوام متحدہ نے ایک کمیشن (Unscom) تشکیل دیا جس کا مقصد عراق کا اپنے WMD ذخائر کو ضائع کرنے کو یقینی بنانا تھا۔ اس کمیشن

کے انسپکٹروں کے ساتھ عراق نے نہ صرف عدم تعاون کا مظاہرہ کیا بلکہ ان کے ساتھ نہایت ناروا سلوک کیا گیا۔ کئی کئی ہفتے تک ان انسپکٹروں کو اُن کے ہوٹل سے باہر نکلنے کی اجازت تک نہ دی جاتی۔ ۱۹۹۸ء میں عراق نے باضابطہ طور پر Unscom سے تعاون کے خاتمے کا اعلان کردیا۔ کبھی کسی نے سوچا ہے کہ عراق کے اقدام کا دوسرا مطلب کیا تھا؟ یہ بالکل اسی طرح ہے کہ آپ کسی چیک پوسٹ پر تلاشی دینے سے انکار کردیں۔ اس صورت میں چیک پوسٹ کے محافظین یہ سمجھنے پر مجبور ہوں گے کہ یقیناً آپ کے پاس کوئی غیر قانونی چیز ہے جسے آپ چھپانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ آج کل پورے پاکستان میں پولیس اور فوج نے انسداد دہشت گردی کے طور پر جگہ جگہ ناکے لگائے ہوئے ہیں۔ چاہے آپ کے پاس ایک سوئی بھی نہ ہو، آپ ایسے کسی ناکے کو تیزی سے عبور کرنے کی کوشش کریں اور اشارے کے باوجود نہ ٹھہریں تو وہاں موجود محافظین آپ کو ایک دہشت گرد ہی تصور کریں گے۔ وہ آپ کو بموں سے لیس ایک خودکش حملہ آور ہی سمجھیں گے اور اسی مناسبت سے آپ پر گولی چلانے سے بھی دریغ نہیں کریں گے۔ یہی سب کچھ عراق میں بھی ہوا۔ عراق کا اسلحہ انسپکٹروں کے ساتھ عدم تعاون اس بات کی غماضی کرتا تھا کہ وہ WMD کے ذخائر رکھتا تھا جنھیں وہ چھپانے کی کوشش کر رہا تھا۔ چنانچہ اگر عراق کے پاس WMD نہیں بھی تھے تو بھی یہی مانا جانا لازمی تھا کہ اس کہ پاس وہ تھے۔ عراق سے Unscom کے ارکان کے واپسی کے بعد امریکہ نے عراق سے صلح نامے کی شرائط پر عملدرآمد اور صدام کی معزولی کے لیے اس پر حملے کی تجویز اقوام متحدہ میں پیش کردی اور اس کی منظوری کے لیے عالمی سطح پر لابنگ شروع کردی۔ نائن الیون کے واقعہ کے بعد جب نیٹو افواج افغانستان پر حملہ آور ہوئیں اور صدام نے یہ محسوس کیا کہ امریکہ اس کے معاملے میں بھی سنجیدگی اختیار کرسکتا ہے تو اس نے ۲۰۰۲ء میں ایک بار پھر اقوام متحدہ کو عراق میں WMD کی تلاشی لینے پر آمادگی کا اظہار کیا۔ اس دوران امریکہ کو اقوام متحدہ میں نہ صرف اسلامی ممالک بلکہ کئی سے مغربی ممالک کی طرف سے بھی عراق پر حملے کی مخالفت کا سامنا تھا۔ صدام اسی صورتحال سے فائدہ اٹھانا چاہتا تھا۔ ۸ نومبر ۲۰۰۲ء کو سلامتی کونسل نے متفقہ طور پر عراق پر ہتھیاروں کی سخت پابندی عائد کرنے کی قرارداد پاس کی اور ایک نیا کمیشن تشکیل دیا جسے United Nations Monitoring Verification and Inspection Commission (UNMOVIC) کا نام دیا گیا۔ اس کا سربراہ سویڈن کے ماہر Dr. Hans Blix کو بنایا گیا۔ انسپکٹروں کی اس ٹیم کے ساتھ عراق میں اس پہلے والی ٹیم کے مقابلے میں قدرے کم بُرا سلوک ہوا لیکن وہ بھی حقیقی تعاون کی سطح سے بہت نیچے تھا۔ ۱۶ جنوری ۲۰۰۳ء میں بلکس کی ٹیم نے عراق سے کیمیاوی ہتھیاروں کے گیارہ خالی Head War برآمد کیے لیکن ۲۷ جنوری ۲۰۰۳ء میں بلکس نے سلامتی کونسل میں اپنی باضابطہ رپورٹ میں عراقی حکومت کے عدم تعاون کی اطلاع دی۔ اس نے یہ لکھا کہ عراق سلامتی کونسل کی قرارداد پر عملدرآمد کرنے میں بالکل بھی سنجیدہ نہیں ہے۔ اب پانی سر سے گزر چکا تھا۔ امریکہ نے عراق پر حملے کا اصولی فیصلہ کرلیا گو ۱۴ فروری ۲۰۰۳ء کی رپورٹ میں بلکس نے عراق

کے تعاون میں معمولی بہتری کی اطلاع دی لیکن اس رپورٹ کی حملے کے حامی اور مخالفین نے اپنے اپنے انداز میں تشریح کی۔ مخالفین نے تعاون کی بہتری کو اہمیت دی لیکن حملے کے حامی ممالک نے اس بات پر نظر رکھی کے یہ بہتری بہت معمولی اور ناکافی تھی۔ اب بہت دیر ہوچکی تھی۔ عراق کو کافی سے زیادہ وقت دیا جاچکا تھا۔ اس کے باوجود اب بھی جنگ کو رُکوانا صدام حسین کے ہاتھ میں تھا۔ امریکہ نے ۱۷مارچ ۲۰۰۳ء کو صدام کو عراق چھوڑنے کے لیے ۴۸ گھنٹوں کا الٹی میٹم دے دیا جس پہ عمل درآمد کی صورت میں اس نے حملے سے گریز کا اعلان کیا۔ صدام کو کئی اسلامی ممالک بشمول شام، ترکی، مصر، اور حتیٰ کہ سعودی عرب نے سیاسی پناہ کی پیشکش کردی۔ اگر صدام چاہتا تو عراق کو جنگ کی تباہی سے بچالیتا لیکن اس نے ملکی مفادات کو اپنی اقتدار کی ہوس کی بھینٹ چڑھانا ایک معمولی بات سمجھا۔ اوپر بیان کردہ واقعات یہ واضح کرتے ہیں کہ ۲۰۰۳ء میں عراق پر ہونے والے حملے کی ذمہ داری سراسر صدام پر عائد ہوتی ہے۔ ۱۹۹۳ء سے لے کر ۲۰۰۳ء تک صدام کو دس طویل سالوں کی مہلت دی گئی کہ وہ عراق کو ایک پُر امن ملک ثابت کرسکے۔ اس کو امریکہ اور عالمی برادری نے بار بار موقعہ دیا کہ وہ عراق کو WMD سے پاک خطہ ثابت کرسکے لیکن صدام نے اپنی بے جا ضد کے آگے ملک کو جنگ میں جھونک دینے سے گریز نہیں کیا۔ سچ تو یہ ہے کہ صدام نے عالمی طاقتوں کو طاقت کے استعمال پر مجبور کردیا تھا۔

کیا عراق میں اموات کا ذمہ دار امریکہ ہے؟

۲۰۰۳ء میں عراق پر حملے کے وقت سے لے کے اب تک (تادم تحریر) گیارہ لاکھ سے اوپر اموات واقع ہوچکی ہیں۔ ان میں عراقی اور اتحادی فوجیں، عراقی اور کُرد شہری اسلامی انتہا پسند سب شامل ہیں۔ وکی پیڈیا نے عراق میں ہونے والی ہلاکتوں کے اعداد و شمار کو تفصیل سے درج کیے ہیں۔ ان کے بغور مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ عراق میں بیشتر اموات کی ذمہ داری اسلامی انتہا پسندوں پر عائد ہوتی ہے۔ انھوں نے ریموٹ کنٹرول بموں اور خودکش حملوں کے ذریعہ عراق میں اکثریتی شیعہ آبادی کو نشانا بنایا۔ اصل جنگ میں ہلاک ہونے والوں کی تعداد کچھ ہزار سے زیادہ نہیں تھی اور وہ بھی زیادہ تر فوجی ہلاکتیں تھیں لیکن اسلامی انتہا پسندوں نے عراق میں خون ریزی کا ایک ایسا کھیل شروع کیا جو آج تک جاری ہے جس کا نشانہ شہری آبادیاں ہیں۔

کیا عراق میں ہلاکتوں کا سلسلہ ۲۰۰۳ء سے شروع ہوتا ہے؟

سوشلسٹ اور اسلامسٹ مبصرین افغانستان کی ہی طرح عراق کے بارے میں بھی ایسا ہی تاثر پیش کرتے ہیں جیسا کہ امریکہ نے ایک پرُ امن خطے میں داخل ہوکر وہاں ہلاکتوں کا ایک سلسلہ شروع کردیا۔ ہم اس مضمون کے پچھلے حصے میں اس بات پر بحث کرچکے ہیں کہ افغانستان ۲۰۰۲ء سے پہلے بدترین خانہ جنگی کا

شکار تھا جہاں روزانہ سینکڑوں ہلاکتیں ایک معمول تھیں۔ لیکن عراق کے حالات کیا تھے؟ کیا ۲۰۰۳ء سے پہلے وہاں لوگ چین اور سلامتی سے بستے تھے؟ صدام حسین نے ۱۹۸۰ء میں ایران سے ایک بلا جواز جنگ Gulf Persian War شروع کی جو آٹھ سال جاری رہی اور جس میں دس لاکھ سے زیادہ افراد لقمہ اجل بنے جس میں دونوں اطراف کے فوجی اور شہری دونوں شامل تھے یعنی آٹھ سال تک عراق اپنے مطلق العنان حکمران کی ضد کی وجہ سے حالت جنگ میں رہا۔ ابھی اس جنگ کے بادل چھٹنے بھی پائے تھے کہ ۱۹۹۰ء میں عراق نے کویت پر قبضہ کر کے ایک دفعہ پھر اپنے اوپر جنگ مسلط کر لی۔ اس جنگ میں دسیوں ہزار عراقی فوجی اور کچھ ہزار کویتی اور عراقی شہری کام آئے۔ صدام حسین نے کرُد باغیوں کے خلاف فوجی کارروائیوں میں تقریباً پانچ لاکھ کرُدوں کو ہلاک کیا جس میں Anfal کے ایک حملے میں ایک لاکھ سے زیادہ کرُدوں کو زہریلی گیس Mustard) (Gas کے ذریعے ہلاک کیا گیا۔ (Source: Human Rights Watch) یہ سب تو حالت جنگ کی باتیں ہیں لیکن 'زمانۂ امن' میں کیا ہوتا رہا؟ دوسری عالمی انسانی حقوق کی تنظیموں کے جمع کردہ اعداد وشمار کے علاوہ Human Rights for Documental Center کے مطابق اپنے ۲۴ سالہ دور میں صدام حسین نے تقریباً چھ لاکھ عراقی شہریوں کو پھانسی گھاٹ پہنچایا۔ مختلف اعداد وشمار کے مطابق ان آٹھ ہزار سے زیادہ ایام میں جب صدام عراق کا حکمران تھا، اوسطاً ۷۰ سے ۱۲۵ شہریوں کو ہر روز (دوبارہ نوٹ کیجیے، 'ہر روز') مارا جاتا رہا۔ یہ تمام اموات جن کا اوپر ذکر کیا گیا، کیوں کسی شمار میں نہیں آتیں؟ کیا سوشلسٹوں اور اسلامسٹوں کو ۲۰۰۳ء کے بعد ہی کی عراقی ہلاکتیں نظر آتی ہیں؟ عراق میں موت کی آندھی تو اسی روز سے چلنا شروع ہو گئی تھی جب ایک جابر آمر نے وہاں اقتدار پر قبضہ کیا تھا۔ ۲۰۰۳ء سے پہلے اور بعد کی ہلاکتوں میں صرف ایک فرق ہے۔ پہلے والی ہلاکتیں صدام کی ایما پر ہوئیں اور ان کا مقصد صرف اس کے اپنے اقتدار کو طول دینا تھا۔ ۲۰۰۳ء کے بعد بیشتر ہلاکتوں میں امریکہ کا کوئی ہاتھ نہیں ہے۔ امریکہ نے صرف عراقی فوج، چھاپہ مار اور اسلامی انتہا پسندوں کے خلاف کارروائی کی جس میں غیر ارادی ضمنی جانی نقصانات بھی ہوئے لیکن زیادہ تر شہری اموات خود اسلامسٹوں کے ہاتھوں ہوئیں۔ امریکہ کا عراق پر حملہ ایک ایسی حکومت کے خاتمے کے لیے کیا گیا جس نے ۲۰ سال تک خطے کے امن کو تباہ کیے رکھا اور عراق کے شہریوں کا بے دریغ قتل کیا۔ امریکہ کا عراق پر یہ حملہ نہ تو کسی سامراجی عزائم کے تحت کیا گیا اور نہ ہی وہاں کے وسائل پر قبضہ کرنے کے لیے، جس کا راگ سوشلسٹ اور اسلامسٹ مبصرین الاپتے آئے ہیں۔ تاریخ نے ثابت کیا کہ اپنا مشن مکمل کرنے کے بعد جو کہ عراق سے ایک عسکریت پسند آمریت کا خاتمہ اور وہاں جمہوری نظام کا قیام تھا۔ امریکی افواج نے عراق سے کوچ کیا اور اس کی آئندہ قسمت کا فیصلہ اس کے عوام کے ہاتھ میں چھوڑ دیا۔ کسی امریکی کمپنی نے تیل کا کوئی بڑا ٹھیکہ یا کسی آئل فیلڈ کی لیز وہاں سے حاصل نہیں کی۔

عراق میں امریکہ و برطانیہ کی فوجی کارروائی کی مدت افغانستان میں نیٹو کی کارروائی کی مدت سے کم رہی

لیکن عراق کی لڑائی زیادہ خونریز ثابت ہوئی۔ اس کی کئی وجوہات ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ افغانستان کے جغرافیائی حالات گوریلا لڑائی کے لیے زیادہ موزوں ہونے کی وجہ سے اسلامی شدت پسندوں کے لیے نیٹو سے مقابلے کے لیے زیادہ موافق ثابت ہوسکتے تھے لیکن عام افغانیوں کی غالب اکثریت کی حمایت سے محرومی کی وجہ سے جہادیوں کے لیے وہاں اپنی کارروائی جاری رکھنا ایک مشکل کام ثابت ہورہا ہے۔ یوں تو عراق کے عوام کی اکثریتی آبادی بھی جو کہ شیعہ ہے، صدام سے بے حد نالاں تھی۔ کرد آبادی بھی صدام کے ظلم کی ماری ہوئی تھی۔ صدام سے اس بیزاری کا اور نئے نظام کی حمایت کا اندازہ اب تک عراق میں ہونے والے دو عام انتخابات میں عوام کی بھرپور شرکت سے ہوتا ہے۔ القاعدہ کی دھمکی کے باوجود عراقی عوام نے موت کے سائے تلے اپنے ووٹ دینے کا حق جو انھیں امریکہ و برطانیہ کی کارروائی کی وجہ سے حاصل ہوا ہے، کاکھل کے استعمال کیا۔ ۲۰۰۴ء کے اختتام پر انھوں نے عبوری حکومت کے قیام، ۲۰۰۵ء کے اختتام پر آئین کی منظوری اور ۲۰۰۶ء کے شروع میں مستقل حکومت کے قیام کے لیے بڑھ چڑھ کے ووٹ دیے۔ انتخابات کو سبوتاژ کرنے اور کافروں کے لائے ہوئے جمہوری نظام کو روکنے کے لیے القاعدہ نے کئی شہروں میں فدائی حملے کرکے ہزاروں عراقیوں کو موت کے گھاٹ اُتارا لیکن پھر بھی عراقی عوام کے عزم کا گلا نہ گھونٹ سکا۔ باوجود اس کے کہ عراقی اور افغانی عوام میں عسکری شدت پسندوں سے ایک جیسی بیزاری موجود تھی، طالبان اور صدام کے ادوار میں کئی اعتبار سے فرق موجود تھا، جس کی وجہ سے امریکہ، برطانیہ اور عراق کی منتخب شدہ حکومت کو جنگ کے بعد کے حالات کو قابو کرنے میں نسبتاً زیادہ دقت پیش آئی۔ طالبان کے دورِ حکومت میں افغانستان کے عام شہری کی حالت تباہ تھی جس کی وجہ سے انھیں عوامی حمایت سے ہر سطح پر محروم ہونا پڑا تھا۔ طالبان کے پانچ سالہ دور میں تقریباً ۲۵ فیصد افغان آبادی خانہ جنگی اور قحط کی وجہ سے نقل مکانی کرنے اور ہمسایہ ملکوں میں پناہ لینے پر مجبور ہوچکی تھی۔ دوسری جانب صدام کی طرف سے وہاں کی اقلیتی سنی آبادی پر خصوصی لطف وکرم کی بارش تھی جس کی وجہ سے اسے مراعت یافتہ جماعت کی دلی ہمدردی اور وفاداری حاصل تھی۔ یہ بات ظاہر وباہر ہوچکی ہے کہ عراقی جنگ کے بعد وہاں گڑبڑ پھیلانے والا دراصل یہی مراعت یافتہ سنی طبقہ تھا جو اکثریتی شیعہ اور کرُد آبادی پر اپنا کئی دہائیوں پر محیط تسلط گنوانا نہیں چاہتا تھا اور اس مقصد کے لئے القاعدہ سے مکمل طور پر مل چکا تھا، کیوں کہ صدام کے بعد ان کو اپنی آخری امید القاعدہ میں ہی نظر آرہی تھی کہ وہ اسے شیعہ آبادی پر دوبارہ غلبہ دلا سکے۔ اس کے برعکس طالبان کو کسی ایک بھی طبقہ یا جماعت یا فرقے کی باقاعدہ اور مخصوص حمایت حاصل نہ تھی، جس کی وجہ سے وہ افغانستان میں عراق جیسی مزاحمتی تحریک نہ پیدا کرسکے۔ ایک دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ صدام کے پاس ایک اعلیٰ تربیت یافتہ انتہائی مسلح اور جدید اسلحے سے لیس تقریباً پانچ لاکھ باقاعدہ فوج اور دس لاکھ رضاکار یا نیم فوجی افراد موجود تھے۔ ان کے پاس اسلحے کے کثیر ذخائر بھی پوشیدہ تھے۔ کھلی جنگ میں ذلت آمیز شکست کے بعد اِس بھگوڑا فوج کا بڑا حصہ وردیاں اُتار کے عوام میں ضم ہوگیا لیکن خفیہ روابط کے ذریعے یہ از سرِنو مجتمع اور منظّم ہونے کے بعد نئے

حکومت کے لیے ایک وبال جان بن گئے۔ انھوں نے شیعہ، عوام سرکاری اہلکار اور ملازموں کا دہشت گرد حملوں کے ذریعہ بے دریغ قتال کیا۔ اس کے برعکس طالبان کے پاس مشکل سے ایک لاکھ بے ترتیب، بے قاعدہ اور نیم تربیت یافتہ فوج تھی جو کہ اوسط درجے کے اسلحے سے لیس تھی۔ وہ نیٹو کی فوج کے سامنے لڑنے کی اہلیت نہیں رکھتی تھی۔ طالبان کا سب سے بڑا ہتھیار ایک ہمسایہ ملک میں اس کی قائم شدہ فیکٹریوں میں تیار کی ہوئی بارودی سرنگیں یا اپنے وہ انسانی بم ہیں، جن سے وہ نیٹو افواج کو گاہے بہ گاہے معمولی نقصان پہنچاتے رہتے ہیں۔ اس کا سب سے بڑا نشانہ تو بلاتفریق افغان عوام ہی رہے ہیں۔ تیسرا فرق دونوں مزاحمتی گروہوں میں یہ تھا کہ صدام کے دور کی مراعات یافتہ جماعت خاصی متمول ہے اور عراق کے مزاحمت کاروں کی مالی معاونت کرتی رہی ہے، جب کہ طالبان کے پاس سوائے منشیات اور دیگر اشیا کی اسمگلنگ اور بھتہ خوری کے آمدنی کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ آپ کو یہ بات جان کر حیرت ہوگی کہ نیٹو سپلائی کی پاکستان سے بحالی کے سب سے بڑے حمایتی خود طالبان تھے، کیوں کہ پاکستانی اور افغانی ٹرانسپورٹروں سے اپنے علاقے سے گزرنے کا بھتہ وصول کرنا ان کی آمدنی کا ایک بڑا ذریعہ ہے۔ طالبان بیشتر ترسیلی راستوں پر اپنا کنٹرول عرصۂ دراز سے کھو چکے ہیں۔ اب منشیات اور دیگر اشیا کی اسمگلنگ زیادہ تر غیر طالبان کے ہاتھوں میں آ گئی ہے۔ طالبان کے پاس مالی ذرائع بہت محدود رہ گئے ہیں۔ مالی بحران ان کا ایک بڑا مسئلہ ہے۔ چوتھی وجہ یہ بھی ہے کہ عراقی مزاحمت کاروں کو بیرون ممالک سے آئے ہوئے خودکش بمباروں کی ایک بڑی کھیپ میسر رہی ہے جو کہ طالبان کے پاس بھرتی دینے والی آبادیوں کی کمی کی وجہ سے کافی حد تک محدود ہوگئی ہے۔ اوپر دی ہوئی وجوہات کی وجہ سے القاعدہ اور اس کی ذیلی عالمی تنظیموں کے لیے عراق، افغانستان کے مقابلے میں ایک زیادہ پُرکشش مقام بن گیا۔ اکثر مغربی تبصرہ نگاروں کا خیال ہے کہ امریکہ افغانستان میں فوجی کارروائی جس کو سلامتی کونسل کی حمایت حاصل تھی، میں اچھا خاصا کامیاب جا رہا تھا لیکن عراق پر اپنے 'غیر قانونی' حملے کی وجہ سے مشکلات کا شکار ہوگیا۔ ان کا خیال ہے کہ چونکہ عراق پر امریکہ کا حملہ ناجائز تھا (جو کہ ہم اس مضمون کے پچھلے حصے میں پڑھ چکے ہیں ہرگز ایسا نہ تھا)، اس لیے اسے وہاں پر عالم اسلام کے زیادہ غم و غصہ اور اس کے نتیجے میں ہونے والی مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا۔ یہ ایک خام خیالی ہے؛ حقیقت تو یہ ہے کہ عراق کا محاذ کھلنے کے بعد عالمی دہشت گرد تنظیموں کو اوپر دی گئی وجوہات کی بنا پر عراق میں ایک زیادہ سازگار میدان جنگ نظر آیا، چنانچہ انھوں نے وہاں کا رُخ کیا لیکن اگر عراق میں امریکہ و برطانیہ کی فوجی کارروائی نہ ہوتی تو لامحالہ دنیا بھر کے ان دہشت گردوں کے لیے میدان عمل صرف افغانستان یا پاکستان کا پشتون علاقہ رہ جاتا اور ہم ان دونوں علاقوں کے عوام کی حالت آج سے کہیں زیادہ ابتر پاتے۔ چنانچہ یہ خیال کہ اگر عراق پر حملہ نہ ہوتا تو اسلامی جہادیوں کی کارروائیوں میں کمی آ جاتی، ایک احمقانہ خیال ہے۔ عراق پر حملہ صرف افغانستان اور پاکستان میں دہشت گرد کارروائیوں میں کمی کا سبب بنا۔ عراق میں جہادیوں کی شدید تر کارروائیاں امریکہ کی اقوام متحدہ سے بلا اجازت عراق پر حملہ کرنے کے سبب

سے پیدا ہونے والے ردعمل کا نتیجہ نہیں تھیں۔ اگر عراق کا محاذ نہ ملتا تو دنیا جہاں سے آئے ہوئے دہشت گرد افغانستان اور پاکستان پر ہی اپنی توجہ مرکوز کرتے اور اس خطے کو جہنم کا نمونہ بنا دیتے۔ جہادیوں کی کارروائی امریکہ کے کسی عالمی قانون سے روگردانی کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ ان کا مقصد ہر حال میں ایک اسلامی نشاۃ ثانیہ قائم کرنا ہے جہاں وہ بریدہ سروں اور رکٹے ہوئے ہاتھوں اور ربیروں والے انسانوں کی جنت عرضی بسانا چاہتے ہیں۔

اسلامی ممالک میں غیر ملکی افواج کی موجودگی

ہم اس بات کا جائزہ لے چکے ہیں کہ عالم اسلام میں مغرب کے خلاف حالیہ غم وغصہ کی وجہ اقوام متحدہ کی حمایت سے موجود عالمی افواج کی افغانستان میں اور امریکی و برطانوی فوج کی عراق میں موجودگی کو بتایا جاتا رہا ہے۔ لیکن دنیا میں صرف اسلامی ممالک ہی نہیں ہیں جہاں غیر ملکی افواج کو دخل اندازی پر مجبور ہونا پڑا ہو۔ ہم اس کی سب سے بڑی مثال سربیا کے علاقے کوسوو Kosovo میں دیکھتے ہیں۔ سربیائی باشندے اور Slay نسل کے لوگ چھٹی اور ساتویں صدی سے Kosovo میں آباد ہیں۔ سترویں صدی میں جابر سلطنت عثمانیہ نے سربیا کو اپنی سلطنت میں شامل کرلیا اور شمالی البانیہ کے مسلمان باشندوں کو Kosovo میں لاکر آباد کرنا شروع کردیا تاکہ علاقے کی معاشرتی ہیئت کو مصنوعی طور سے تبدیل کیا جاسکے۔ یہ سلسلہ انیسویں صدی کے اختتام تک جاری رہا۔ بہرحال ۱۹۱۲ء میں ہونے والی Balkan War میں سربیا Kosovo کو دوبارہ اپنی سلطنت میں شامل کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ سربیا وہاں البانوی باشندوں کے ساتھ گفت وشنید کے ذریعے ایک معاہدے پر پہنچا جس کے مطابق البانوی افراد کو ترکی میں منتقل کیا جانا تھا لیکن ۱۹۱۴ءمیں پہلی عالمی جنگ کے آغاز کے باعث اس معاہدے پر عمل درآمد نہ ہوسکا۔ جنگ کے نتیجے میں سربیا کے کمزور پڑ جانے کی وجہ اور معاہدے پر عمل درآمد میں التوا نے البانوی باشندوں کو Kosovo میں اپنے قدم مضبوط کرنے کا موقعہ دے دیا۔ دوسری جنگ عظیم اور مغربی یورپ میں اشتراکی انقلابیوں نے اس مہلت کو اور طوالت دی۔ اب ان آبادکار البانوی مسلمانوں نے سربیا کے زیر تسلط رہنے سے انکار کردیا اور گزشتہ پچاس سال سے وہاں Kosovo کو سربیا سے علیحدہ کرنے کے لیے ایک پُر تشدد جدوجہد شروع کردی ہے۔ اوپر بیان کیا گیا ہے کہ سلطنت عثمانیہ بالکن Balkan ممالک کی جبری اسلامائزیشن کی خواہش مند تھی۔ Kosovo میں عیسائی افراد کو جبراً مسلمان کیا گیا، مسلمان افراد کو وہاں لاکر آباد کیا گیا اور عیسائی افراد کو مظالم کے ذریعے نقل مکانی پر مجبور کیا گیا۔ سلطنت عثمانیہ کے ظلم وجبر کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ ۱۹۱۹ء میں بلغاریہ کے شہر بلغراد میں عثمانی افواج نے پچاس ہزار کی شہری آبادی کا صرف ایک دن میں قتل عام کیا جو جدید انسانی تاریخ کے تیز ترین مردم کشی میں شمار ہوتا ہے لیکن حسب معمول اب البانوی آبادکار مسلمان Kosovo میں ایک اسلامی مملکت کے قیام کے دعویدار بن بیٹھے۔ بجائے

۱۹۱۳ء کے معاہدے پرعمل درآمد کرتے ہوئے ترکی میں منتقلی کے، انھوں نے کوسوو Kosovo میں حق خود ارادیت کے تحت ایک آزاد ریاست کا مطالبہ شروع کردیا جس کے لیے مسلح بغاوت بھی شروع کردی۔ ۱۹۹۹ء میں سربیا نے البانوی مسلمانوں کے خلاف شدید فوجی کارروائی شروع کردی۔ واضح رہے کہ یہ کارروائی اسی نوعیت کی تھی جیسی کہ سری لنکا کی حکومت نے تامل باغیوں کے خلاف کی تھی۔ تامل افراد بھی انیسویں صدی وسط سے لے کر بیسویں صدی کے آغاز تک تامل ناڈو سے ہجرت کرکے سیلون آئے تھے تاکہ وہ وہاں انگریزوں کے شروع کیے ہوئے گنے کی کاشت کے منصوبے کا حصہ بن سکیں لیکن انھی آبادکاروں نے ایک دن سری لنکا سے ایک علیحدہ ملک کے مطالبے کے سلسلے میں مسلح گوریلا کارروائی شروع کردی۔ سری لنکا نے اس بغاوت کو بھرپور طریقے سے کچلا اور بعدازاں اس میں کامیاب بھی رہا۔ لیکن جب یہی حرکت سربیا نے اپنے باغیوں کے خلاف کی تو عالم اسلام میں ایک شور مچ گیا۔ اقوام متحدہ میں قرار داد پر قرار داد پیش ہونے لگی۔ سربیائی کارروائی کو مسلمانوں کی نسل کشی قرار دیا گیا۔ اس موقعہ پر امریکہ، جسے دنیائے اسلام میں اول نمبر کا دشمن سمجھا جاتا ہے، نے اقوام متحدہ سے سربیا کے خلاف کارروائی کی اجازت لے لی۔ اس کے بعد نیٹو کی فضائی فوج مسلسل ۷۸ دنوں تک سربیا پر بم برساتی رہی۔ سربیا کی فوجی چھاؤنیوں، صنعتوں، کارخانوں، پلوں اور بنیادی ڈھانچے کو ملبے کا ڈھیر بنادیا گیا۔ جنگ بندی پر دستخط ہونے کے بعد اقوام متحدہ کی امن فوج Kosovo میں داخل ہوگئی جو گزشتہ بارہ سال سے وہاں مقیم ہے۔ اس فوج کے خلاف سربیائی عیسائیوں نے نہ تو کوئی گوریلا کارروائی کی اور نہ ہی خودکش حملے کیے۔ اس کے برخلاف مسلمانوں نے امن فوج کے ہوتے ہوئے بھی سربیائی عیسائیوں پر بارہا حملے کیے۔ تقریباً دولاکھ سے زیادہ سربیائی عیسائی Kosovo سے نقل مکانی کرکے سربیا کے دوسرے علاقوں میں پناہ لینے پر مجبور ہوگئے۔ مسلمان باقی ماندہ عیسائیوں کو بھی Kosovo سے نکالنے پر کمربستہ ہیں تاکہ Kosovo کو ایک خالصتاً اسلامی ملک بناسکیں۔ باقی ماندہ عیسائی آبادی اپنی جان کے خوف کے باعث امن فوج کے پہرے میں محفوظ علاقوں (Ghettos) میں رہ رہی ہے۔ نہ صرف یہ کہ مسلمان سربیا سے مکمل آزادی چاہتے ہیں بلکہ عیسائی آبادی کو بھی وہاں سے بے دخل کرنا چاہتے ہیں یعنی ان لوگوں کو جو پچھلے تیرہ سو سال سے وہاں بس رہے ہیں۔ Kosovo کی خودمختاری اقوام متحدہ میں زیر بحث ہے اور اس بات کے امکانات روشن ہیں کہ امن کے قیام کے ساتھ ہی نہ صرف امن فوج کا Kosovo سے انخلا بلکہ اس کے ساتھ ہی Kosovo کی خودمختاری بھی عمل میں آئے گی۔ سربیا کی ۱۹۹۹ء سے پہلے کی قیادت جنگی جرائم کے سلسلے میں عالمی عدالت برائے انصاف کے کٹہرے میں اپنی تقدیر کے فیصلے کی منتظر ہے، کتنوں کو تو سخت سزائیں سنائی جاچکی ہیں۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ امریکہ اور نیٹو نے کبھی تامل باغیوں کو بچانے کے لیے سری لنکا پر حملہ نہیں کیا۔ اس پر اس سلسلے میں کوئی دباؤ تک نہیں ڈالا گیا، جب کہ سری لنکا اور سربیا کے حالات میں خاصی مماثلت پائی جاتی تھی۔ کُردوں کا معاملہ اس سے بھی خراب رہا ہے۔ وہ اپنے علاقوں میں ہمیشہ سے آباد ہیں۔ وہاں آباد

کار یا مہاجر نہیں ہیں۔ان پر چار اسلامی ریاستیں، یعنی ایران، ترکی، شام اور عراق ظلم کے پہاڑ توڑتی آئی ہیں لیکن امریکہ یا نیٹو نے اُن اسلامی حکومتوں کے خلاف کوئی کارروائی نہیں کی۔ گویا عراق میں امریکہ وبرطانیہ کی مداخلت سے وہاں کے کُردوں کو ظلم سے نجات ضرور ملی لیکن یہ محض ایک اتفاق تھا۔امریکہ کی فوجی کارروائی کی وجہ عراق کی دوسری بے اعتدالیاں تھیں، کُردوں پر زیادتی نہیں۔ وہ تو ایک ضمنی اثر کے تحت کُردوں کو بھی اس کارروائی سے کچھ فائدہ ہوگیا لیکن کُردوں کے لیے عالمی طاقتیں تو کیا، کبھی اسلامی ممالک نے بھی ہمدردی کا اظہار نہیں کیا۔ افغانستان اور عراق میں بلا ترتیب اقوام متحدہ، نیٹو اور امریکہ وبرطانیہ کی مداخلت کا فائدہ براہ راست وہاں کی عوام کو ملا جنھیں جدید عالمی تاریخ کی دو جابر ترین حکومتوں سے نجات ملی، اپنے ملک کی تقدیر کا فیصلہ کرنے کا اختیار ملا، خوشحالی ملی، شہری آزادی ملی، تو بھی عالم اسلام میں ان فوجی مداخلتوں کو ظلم سے تعبیر کیا گیا۔ سربیا میں اقوام متحدہ، نیٹو کی مداخلت کو سراسر اس کے عوام کے مفاد کے خلاف ثابت ہوئی۔اس کا نتیجہ تو یہ ہوا کہ مسلمان مہاجروں نے دو لاکھ سے زیادہ مقامی سربیائی باشندوں کو ان کی اپنی سرزمین سے بے دخل ہونے پر مجبور کر دیا۔اب انھی مہاجروں کو سربیا کے ایک بڑے علاقے کو سربیا سے علیحدہ کر کے وہاں کا مالک بنایا جانے والا ہے۔ یہ سربیا کے لیے کتنا بڑا نقصان ہے۔تو بھی سربیائی عیسائی گروپوں نے نہ تو نیٹو افواج پر نہ ہی امریکہ کے کسی شہر میں خودکش حملے کی کوشش کی۔ نہ ہی دوسری عیسائی اور یورپی تنظیموں نے باہر سے آکر نیٹو افواج پر حملے کیے۔ بیرونی مداخلت کا سارا فائدہ افغان اور عراق عوام کو ہوا تو بھی مسلمان ظلم کی دہائی دے رہے ہیں اور دنیا بھر میں اپنی تمام دہشت گردی کی وجہ اس ظلم کو بتاتے ہیں۔سربیائی عوام کے ساتھ اقوام عالم نے واقعی ظلم کیا لیکن اس کو تو کسی نے ظلم نہیں کہا۔ نہ ہی انھوں نے اس ظلم کے خلاف کوئی دہشت گرد کارروائی کی۔

عالمی افواج کی دوسرے ممالک میں موجودگی

جب بھی عالمی طاقتوں نے کسی اسلامی ملک کے خلاف اس کے عالمی یا علاقائی امن کو تباہ کرنے کے نتیجے میں فوجی کارروائی کی، اسے اسلام پر ایک حملہ گردانا گیا اور غیر ملکی تسلط اور قبضہ گیری سے تعبیر کر کے اس کو ایک ظلم قرار دیا گیا اور دہشت گردی کا جواز بنا کر پیش کیا گیا، خواہ وہ فوجی مداخلت دوسرے اسلامی ممالک کی ایما پر ہی کیوں نہ کی ہوگئی یا وہاں کی مقامی مسلمان آبادی کے لیے فائدہ مند ہی کیوں نہ ثابت ہوئی ہو۔لیکن ایسی فوجی مداخلتیں جب دوسرے ملکوں کے خلاف کی گئیں تو انھیں ان کے ہم مذہبوں نے حقائق کے تناظر میں دیکھا اور کبھی بھی بگاڑ کر پیش نہیں کیا۔ مضمون کے پانچویں حصے میں ہم نے دیکھا کہ نیٹو کی سربیا کے خلاف فوجی کارروائی مقامی آبادی کے بجائے مسلمان البانوی مہاجرین کے حق میں ہوئی لیکن اس کے نتیجے میں تو کسی دہشت گرد تحریک نے سربیا یا یورپ کو جہنم نہیں بنایا اور نہ ہی خودکش حملہ آوروں نے امریکہ پر انتقامی حملے کیے۔ اس طرح کی اور بھی کئی مثالیں موجود ہیں۔ دو عیسائی ملکوں کی ظالم حکومتوں کو امریکی دباؤ کے تحت اپنے اقتدار

سے محروم ہونا پڑا۔ یہ ممالک Libevia اور Haiti تھے، جہاں بالترتیب چارلس ٹیلر اور Aristride کو وہاں کے آمروں نے حکومت سے علیحدہ کر دیا گیا لیکن وہاں کسی بھی قابل ذکر احتجاجی تحریک نے سر نہ اٹھایا اور نہ ہی دنیا بھر سے عیسائی دہشت گردوں نے آ کر وہاں ڈیرے ڈال دیے۔ اس کے برخلاف وہاں کی عوام اور اطراف کے ممالک نے ان اقدامات کو سراہا۔ لیکن جب ۱۹۹۳ء میں اقوام متحدہ کی امن فوج کو صومالیہ کی عوام کو وہاں پر جاری خانہ جنگی کے نتیجے میں پڑنے والے قحط سے بچانے کے لیے صومالیہ میں مداخلت کرنی پڑی تو القاعدہ اور دیگر جہادی تنظیموں نے دنیا بھر سے صومالیہ پر ہلہ بول دیا، نتیجتاً اقوام متحدہ کی افواج کو اپنے مقاصد حاصل کرنے میں سخت ناکامی ہوئی اور بالآخر صومالیہ کو اس کے حال پر چھوڑنا پڑا۔ اقوام متحدہ کی اس مداخلت کو بھی عالم اسلام پر ایک حملہ قرار دے کر جہادیوں نے اس کے خلاف اعلان جنگ کر دیا۔ امن فوج کی ناکامی کے نتیجے میں صومالی عوام کو دوبارہ قحط کا شکار ہو کے لاکھوں کی تعداد میں لقمہ اجل بننا پڑا۔ اگر جہادی افغانستان اور عراق میں عالمی افواج کو شکست دینے میں کامیاب ہو جاتے تو وہاں کی عوام کا حشر بھی صومالی عوام سے کچھ مختلف نہ ہوتا۔ اس کے برعکس جب ۱۹۷۴ء میں اسلامی ملک انڈونیشیا نے مشرقی تیمور (East Timor) پر حملہ کیا تو وہ وہاں کی عوام کو کسی آمر سے آزادی دلانے یا ان کی فلاح و بہبود کے لیے نہیں کیا گیا بلکہ اس کا مقصد وہاں پر قبضہ اور تصرف تھا۔ اسے اپنے دو دہائیوں سے زیادہ طویل قبضے کے دوران انڈونیشیا دو لاکھ تیموری باشندوں کی اموات کا ذمہ دار بنا۔ کبھی بھی کسی مسلمان ریاست یا تنظیم نے اس ظلم کی مذمت نہ کی اور تو اور کسی عیسائی ملک نے بھی اپنے عیسائی بھائیوں کی حمایت میں کوئی کارروائی نہیں کی، نہ ہی صلیبی جنگجو تنظیمیں انھیں ایک اسلامی ملک کی استبداد سے بچانے آئیں۔ القاعدہ اور اُسامہ بن لادن نے نائن الیون کی دہشت گردی کی بنیادی وجہ سعودی عرب میں امریکی فوج کی موجودگی کو قرار دیا۔ ۱۹۹۱ء کی عراق کے خلاف کارروائی کے بعد امریکی فوج کے سعودی عرب میں قیام کو اسلامی دنیا میں نفرت کی نگاہ سے دیکھا جاتا رہا ہے۔ سعودی عرب میں امریکی سفارت خانے اور دیگر امریکی دفاتر پر بارہا خودکش حملے کیے گئے، جب کہ سعودی عرب کی حکومت اپنی مرضی سے امریکی افواج کا میزبان بنی ہے۔ سعودی عرب ہی وہ واحد ملک نہیں جہاں امریکی افواج اپنا قیام جاری رکھے ہوئے ہیں۔ دو بدھ مت کے پیروکار ممالک جاپان اور جنوبی کوریا نے پچھلے پچاس سال سے امریکی فوج کو اپنے یہاں قیام کی اجازت دے رکھی ہے، کیوں کہ وہاں امریکی فوج کی موجودگی خطے کے امن وسلامتی اور خود ان دو ممالک کی حفاظت کے لیے ضروری تصور کی جاتی ہے۔ جاپان اور جنوبی کوریا میں بعض بائیں بازوؤں سے تعلق رکھنے والی تنظیمیں کبھی کبھی امریکی فوج کی اپنے یہاں موجودگی پر پُر امن احتجاجی مظاہرے کرتی رہتی ہیں لیکن کبھی بھی اس بات پر وہاں کسی دہشت گرد تنظیم کا قیام عمل میں نہیں آیا، نہ ہی امریکہ افواج پر حملے کیے گئے، نہ ہی دنیا بھر کے بدھسٹوں نے اپنے ہم مذہب جاپانی اور کوریائی باشندوں کو غیر ملکی تسلط سے آزاد کرانے کے لئے وہاں خودکش حملہ آور بھیجے۔ انھوں نے کبھی بھی اس بات کو ایک مسئلہ بنانے کی کوشش نہیں کی۔ کبھی بھی اس

بدھ مت پر ایک حملہ قرار نہیں دیا۔ اس قسم کی ساری تکلیفیں صرف مسلمانوں کو ہی ہوتی ہیں۔ پاکستان اور بنگلہ دیش جیسے ممالک غیر مسلم ممالک کی امداد پر زندہ ہیں لیکن ان کی 'غیرت' کی سطح جاپان اور کوریا جیسے امیر اور ترقی یافتہ ممالک کی 'غیرت' کی سطح سے بہت بلند ہے۔ جب صومالیہ او رافغانستان کے عوام قحط او ر بیماریوں سے مررہے ہوتے ہیں تو کوئی مسلم حکومت یا جہادی تنظیم انھیں روٹی کھلانے یا ادویات دینے نہیں آتیں لیکن جب بھی ترقی یافتہ عالمی طاقتیں ان کی بھلائی میں وہاں مداخلت کرتی ہیں تو سارے عالم اسلام کی غیرت جاگ اٹھتی ہے۔ اسلامی دنیا اپنے یہاں مطلق العنان آمر اور کرپٹ حکومتیں ہی پیدا کرتی ہے جو اپنی عوام میں غربت افلاس پھیلاتی اور انسانی حقوق کا گلا گھونٹتی رہتی ہیں۔ طالبان کا افغانستان ہو، عراق ہو، مصر ہو، لیبیا ہو، صومالیہ ہو، ایران ہو، سعودی عرب ہو یا کوئی بھی اسلامی ملک ہو؛ وہاں حکومتیں خود اپنی عوام کا قتل عام کرتی ہیں اور ان سے غلاموں والا سلوک کرتی ہیں۔ یہ سب کچھ مہذب دنیا میں کیوں نہیں ہوتا؟ امریکہ تو اپنی عوام کا قتل نہیں کرتا۔ یورپ تو اپنے یہاں انسانی حقوق کو پامال نہیں کرتا۔ جاپان تو اپنی عوام کو دونوں ہاتھوں سے نہیں لوٹتا۔ یہ سب کچھ اسلامی دنیا میں ہی کیوں ہوتا ہے؟ جب بھی اسلامی دنیا میں کوئی آفت آتی ہے وہ مہذب دنیا کو مدد کے لیے پکارتی ہے۔ ان سے امداد کی اپیلیں کرتی ہے بلکہ اکثر تو مطالبہ کرتی ہیں۔ جب بھی باضمیر دنیا اسلامی ممالک کے مسائل کو جڑ سے اُکھاڑ پھینکنے کی کوشش کرتی ہے اور وہاں جمہوریت کے قیام اور انسانی حقوق کی پاسداری کو یقینی بنانا چاہتی ہے، ساری دنیا کے مسلمان ان کے خلاف جہاد کا پرچم بلند کردیتے ہیں۔ لیکن یہی مسلمان کبھی بھی اپنے ممالک کے مسائل کو حل کرنا نہیں چاہتے۔ کبھی بھی اپنے بھائیوں کے لیے تعمیراتی کام نہیں کرنا چاہتے۔ ان کی اپنے بھائیوں کے لیے مدد صرف تخریب پر مبنی ہوتی ہے۔ سعودی عرب جیسا امیر اسلامی ملک پاکستان، افغانستان اور بنگلہ دیش جیسے غریب اسلامی ممالک میں وہابی مدرسوں پر مدرسہ کھولتا رہتا ہے تا کہ یہاں تخریب کاری اور دہشت گردی اور زیادہ پھیلے۔ جب کوئی اسکول بنتا ہے، پل بنتا ہے، سڑک بنتی ہے، ہسپتال بنتا ہے تو US Aids کی امداد سے۔ کسی منصوبے کی تعمیر ہوتی ہے تو امریکہ یا یورپ کی عالمی یا ایشیائی ترقیاتی بینکوں کو دی ہوئی کریڈٹ لائن سے۔ ہم مغرب سے فائدہ بھی اٹھاتے ہیں اور اسی کو ظالم بھی کہتے ہیں۔ اسلامی دنیا کے اس دوہرے معیار، تنگ نظری، تعصب اور نفرت پسندی کی وجہ سے مہذب دنیا کے لیے اس کے ساتھ کام کرنا اور اس کے مسائل حل کرنا مشکل سے مشکل ہوتا جارہا ہے۔ اسلامی دنیا کے میڈیا کا سب ایک ہی کام ہے۔ مسلمانوں پر عالمی مظالم کی کہانیاں سنانا اور غیر مسلم دنیا کے خلاف نفرت پھیلانا۔

جنوب ایشیائی مسلمانوں کے ہسپانیہ سے عشق کی داستان

خالد مسعود

ترجمہ: شوذب عسکری

اس ہفتے بین الاقوامی قوانین اور معاہدات کی خلاف ورزی کرتے ہوئے یروشلم کو اسرائیل کا دارالحکومت بنانے سے فلسطین میں جن اندوہناک مظالم کا آغاز ہوا، اس کے خلاف احتجاج میں پاکستان میں ایک مرتبہ پھر ہسپانیہ کا ذکر آیا اور علامہ اقبال کے اس شعر کا تذکرہ بھی ہوا جس میں ہسپانیہ سے مسلمانوں کی طویل وابستگی کے حوالے سے سوال اٹھایا گیا تھا کہ اگر ماضی میں کسی ملک میں رہائش اور حکمرانی کو یہود فلسطین پر قبضے کے جواز بنا سکتے ہیں تو مسلمان بھی اسی بنیاد پر ہسپانیہ پر اپنا حق جتا سکتے ہیں۔ ایسے موقعوں پر علامہ اقبال کی نظم 'مسجد قرطبہ' بھی ہسپانیہ سے جڑی یادوں کو جگاتی ہے۔ علامہ اقبال ہسپانیہ کو 'خون مسلمان' کا امین بتاتے تھے۔

جنوب ایشیائی مسلمانوں کی ہسپانیہ یا اندلس کی یادوں کی داستان آج بھی مسحور کر دیتی ہے۔ یہ بتاتی ہے کہ برصغیر میں سماجی اور تاریخی شناخت کیسے تشکیل دی گئی۔ اس صدی کے آغاز میں جنوب ایشیائی مسلمان خاص طور پر یہاں کی مسلم اشرافیہ سیاسی زوال اور سماجی شکست وریخت کے دوران اپنی شناخت کے تکلیف دہ بحران سے گزر رہی تھی۔ برطانوی استعمار کی محکومی، سائنسی علوم کی ترقی اور جدید اکتشافات کے پیش منظر میں یورپی اقوام مسلمانوں کو علمی اور تہذیبی طور پر پس ماندہ قوم ہونے کا طعنہ دیتے تھے۔ اس کے جواب میں مسلم دانشوروں کے لیے ایک ہی راستہ تھا کہ وہ اپنی عظمت رفتہ کا حوالہ دیں کہ کبھی وہ بھی سائنس، ثقافت اور دیگر شعبوں میں نامور ہوا کرتے تھے اور کبھی مسلمان یورپ میں حکمران بھی تھے۔ ہسپانیہ یا مسلم اندلس اس ماضی کی شاندار مثال کے طور پر پیش کیا گیا۔ یہ ایک جانب یورپ کا ملک تھا جہاں مسلمان آٹھ سو سال حکمران رہے۔ اس عہد میں مسلم اور غیر مسلم رعایا کو جدید دور سے کہیں بہتر حقوق حاصل تھے۔ دوسرے یہ دور ہسپانیہ میں عقلی علوم کی ترقی اور انسان دوستی کی اقدار کے فروغ پر مبنی مسلم تہذیب کا عروج تھا جس پر یورپ کی نشاۃ ثانیہ کی بنیاد رکھی گئی۔

یہ حوالہ اس لیے بھی معنی خیز ہے کہ جدید دور سے پہلے جنوب ایشیا میں اسپین سے کبھی ایسی وابستگی نہیں رہی۔ حتیٰ کہ ۱۴۹۲ء میں سقوط اندلس پر جب افریقہ کے بہت سے مسلم علاقے دل شکستہ تھے، برصغیر میں کوئی رد عمل دیکھنے میں نہیں آیا۔ سولھویں صدی سے ہسپانیہ اور پرتگال ایک استعماری قوت کے طور پر ابھرے اور مسلم دنیا کے متعدد علاقوں پر قابض ہو گئے۔ تاہم ہسپانیہ کے استعماری کردار کے باوجود عشق اندلس اور ہسپانیہ کی عظمت کی کہانی میں اس کا ذکر نہیں۔ بیسویں صدی میں تو یہ یادیں اس زور سے آئیں کہ لکھنے والوں نے اسے اسپین سے عشق یا عقیدت تک کا نام دیا اور اب یہ اردو ادب میں رومانوی ناسٹیلجیا کا اہم موضوع ہے۔

عشق اندلس: اصطلاح اور مفاہیم

'کلٹ آف اسپین'، ہسپانیہ سے عقیدت یا عشق اندلس کی اصطلاح پہلی بار برصغیر کے نامور مؤرخ اور ادیب عزیز احمد نے لیوی پراونشال کی یاد میں فرانسیسی زبان میں ۱۹۶۲ء میں پیش کیے گئے ایک مقالے میں استعمال کی۔ انھوں نے اس کی یہ تعریف کی ''یہ بین الاسلامی وحدت کے اس تصور کا نام ہے جس کی رُو سے برصغیر کے مسلمان پوری اسلامی تاریخ کو ایک یکتا اور مجموعی طور پر مربوط عمل سمجھتے ہیں۔ اسی بنا پر وہ یہ زور دعویٰ بھی کرتے ہیں کہ ہسپانیہ میں مسلمانوں کی علمی اور ثقافتی ترقی ان کی اپنی میراث ہے۔'' فرانسیسی زبان میں 'کلٹ' کا لفظ عقیدت اور وارفتگی کے ایسے رویے کا نام ہے جسے عبادت یا مذہب کا درجہ تو نہیں دیا جا سکتا لیکن یہ وابستگی کے عمومی تعلق سے بڑھ کر ہے۔ ظاہر ہے یہاں اسپین یا ہسپانیہ سے مراد اندلس ہی ہے جو اس علاقے کا نام ہے جہاں مسلمانوں کی حکومت رہی جس میں آج کے اسپین اور پرتگال شامل تھے۔ دوسرے مؤرخ برنارڈ لوئیس ہیں جنھوں نے ۱۹۷۳ء کی ایک تحریر میں یہ لفظ اسی معنی میں استعمال کیا۔ عزیز احمد نے یہ بات برصغیر کے حوالے سے کہی اور برنارڈ لوئیس نے ترکی اور ایران اور دوسرے مسلم علاقوں میں بھی اس وارفتگی کا ذکر کیا۔ عزیز احمد لکھتے ہیں:

> 'ماڈرن اسلام اِن انڈیا' مطبوعہ ۱۹۴۶ء اور 'اسلام اِن ماڈرن ہسٹری' مطبوعہ ۱۹۶۳ء کے مصنف کینٹ ویل اسمتھ مسلمانوں کی اندلس میں دلچسپی کو معذرت خواہانہ رویہ سمجھتے ہیں۔ ان کی نظر میں کوفہ، بصرہ، بغداد، قاہرہ اور قرطبہ پر فخر کرنا مسلم تہذیب کی برتری کے لیے ترتیب دی گئی معذرت خواہانہ دلیل ہے۔ کوئی بھی ایسی دریافت جسے سراہا جا سکتا ہو اس پر فوری طور پر 'ہماری' ہونے کا دعویٰ کر دیا گیا۔ (صفحہ ۶۰) اسلامی تہذیب کی برتری ثابت کرنے کے لیے اس کی کامیابیوں کا موجودہ زمانے کے مغرب سے تقابل کیا گیا۔ یورپ کی ترقی کا سہرا مسلمانوں کے سر پر سجایا گیا۔ یورپی نشاۃ ثانیہ کی جڑیں مسلم اندلس میں بتائی گئیں۔ (صفحہ ۶۰، ۶۱)

عزیز احمد نے اسمتھ سے اختلاف کیا ہے کہ اسمتھ نے تاریخ کو جغرافیائی تناظر میں تقسیم کر دیا

ہے۔عزیز احمد یہ دلیل دیتے ہیں کہ مسلم اندلس کے ثقافتی اور تاریخی جاہ وجلال نے ان کے عقیدے کو سیاسی اور ثقافتی طور پر متحرک کیا۔ یہ رویہ انیسویں صدی میں یورپی تہذیب کے مقابلے میں مسلم تہذیب کی پسپائی کے دوران مغرب کے خلاف ایک مستقل ردعمل کی صورت نظر آتا ہے۔مسلم اشرافیہ کے پاس تاریخ میں فخر کرنے کو اسپین اور ترکی دو ہی ملک تھے۔ایک ماضی کا حصہ بن چکا تھا اور دوسرا ۱۹۲۰ء میں ختم ہو گیا۔انھوں نے خاص طور پر اس امر پہ زور دیا کہ مستشرقین کی تحریروں میں عمومی طور پر یہ اعتراف کیا گیا ہے کہ مسلم اندلس میں انسانیت کی اقدار موجودہ یورپی معاشروں سے کہیں زیادہ ترقی یافتہ تھیں۔اس کے نتیجے میں مسلمانوں کو سکون ملا جو کہ اس سے پہلے نفسیاتی افسردگی کا شکار تھے۔ یہ بات اس لیے اور بھی اہم ہے کہ خاص طور پر، جب کہ مسلم دنیا اور یورپ کے مابین موجودہ تعلقات ماضی میں اندلس کے مسلمانوں اور مسیحیوں کے مابین تعلقات سے قطعی برعکس ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستانی مصنّفین نے اس عہد میں مسلمان حکمرانوں کی بردباری اور کردار کی خوبیو ں کو نمایاں طور پر بیان کیا ہے۔ ہندوستان کے مسلمان برصغیر میں اپنی اقلیتی حیثیت کا موازنہ اندلس میں مسلم اقلیتی حیثیت سے بھی کر رہے تھے۔ ہندوستان میں جمہوریت کا مطلب غیر مسلموں کی حکمرانی تھی جو یہاں آبادی کے لحاظ سے اکثریت میں تھے۔

جواہر لعل نہرو کو اس بات پر اعتراض تھا کہ مسلمان اپنی جڑیں مسلم عہد کے ہسپانیہ میں تلاش کرتے ہیں۔ ان کی نظر میں یہ قومی شناخت کو ہندوستان سے باہر رکھنے کا عمل تھا۔ (رام گوپال: 'انڈین مسلمز، اے پولیٹیکل ہسٹری'، لاہور بک ٹریڈرز، ۱۹۷۶ء، ص ۱۲۸)۔این میری شمل کے خیال میں ہندوستان کے مسلمانوں کی ہسپانیہ میں دلچسپی مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی مصلحانہ تحریکوں کا امتیازی نشان ہے۔اس کا آغاز الطاف حسین حالی سے ہوا اور اسے کمال تک علامہ اقبال نے پہنچایا جن کی شاعری جزیرہ نما آئبریا میں شاندار مسلم عہد سے وابستگی کا آخری پُر اثر اظہار ہے۔ (شمل، 'اسلام اِن دی انڈین سب کونٹی ننٹ'، ۱۹۸۰ء، ص ۵۰۲)۔

ابتدا

عزیز احمد کے مطابق ہندوستان میں اندلس سے عشق وعقیدت کا معاملہ مولانا الطاف حسین حالی (۱۸۳۷-۱۹۱۴ء) سے شروع ہوا اور بہت جلد ادب میں احیائے اسلام کی رومانویت کا غالب رجحان اور مسلم تاریخ نویسی کا اہم رویہ بن گیا (عزیز احمد، ۱۹۶۷ء، 'اسلامک ماڈرنزم ان انڈیا اینڈ پاکستان'، ص ۹۸)۔حقیقت میں اندلس سے عشق وعقیدت کی ابتدا انیسویں صدی کے آغاز میں یورپ سے ہوئی اور وہاں سے یہ مسلم دنیا میں پھیل گئی۔انیسویں صدی کے وسط میں یہ لہر ہندوستان پہنچی۔ برنارڈ لیوئیس کی تحقیق کی رو سے اس رویے کی مصدقہ ابتدا یورپ میں لوئی ویادور کی فرانسیسی زبان میں لکھی کتاب 'ہسپانیہ میں عربوں کی تاریخ اور سماجی رویئے سے ہوئی جو پیرس سے دو جلدوں میں ۱۹۳۸ء میں شائع ہوئی (لیوئیس،' دی کلٹ آف اسپین اینڈ دی ٹرکش

رومانٹکس، ۴۳، ۱۹۷۴ء، ص ۱۳۱)۔

ایم ہنری پیریز نے اپنی کتاب بعنوان 'مسلم ٹریولز ان اسپین' میں بیان کیا ہے کہ مسلمانوں میں اندلس کی 'دریافت' کی ابتدا ۱۸۸۶ء سے شروع ہوئی (لیوئیس، ۱۳۰)۔ اس کا کہنا ہے کہ اس کا آغاز دو واقعات سے ہوا۔ پہلا واقعہ سلطان عبدالحمید ثانی کے بھیجے وفد سے تعلق رکھتا ہے، جسے اسپین میں عرب مخطوطات کی تلاش میں بھیجا گیا۔ دوسرا واقعہ بین الاقوامی اورینٹل کانگرس کے اجلاس سے تعلق جس میں مسلم علما نے شرکت کی اور انھیں پہلی مرتبہ اسپین کے بارے میں مستشرق علما کے کام کا علم ہوا۔

اس رجحان کو مزید بہتر طور پر سمجھنے کے لیے لازم ہے کہ اس عہد میں اندلس کے موضوع میں یورپ کے اہل علم کی دلچسپی میں اضافے کا ایک مختصر جائزہ پیش کر دیا جائے۔

یورپ

مسلم ہسپانیہ میں عمومی دلچسپی کا آغاز یورپ میں انیسویں صدی میں ہوا۔ عرب ہسپانیہ سے متعلق موضوعات پر متعدد کتابیں عربی سے ترجمہ کر کے ترتیب دی گئیں جو 'ببلیو تھیکا عریبکو ہسپانا' (عربی اسپین کی کتابیات) کے عنوان سے سلسلے وار شائع ہوئیں۔ مثال کے طور پر ان میں ابن بشکوال [م ۵۷۸ھ] کی 'الصله فی تاریخ ائمة الاند لس' (۱۸۸۳ء)، ابن ابّار [م ۶۵۸ھ] کی 'التکمله لکتاب الصله' (۱۸۸۷ء)، عبد الواحد المراکشی [م ۶۴۷ھ] کی ' المعجب فی تلخیص اخبار المغرب من لدن فتح الاندلس الی آخر عصر الموحدین' (۱۸۸۶ء)، ابن الضبی [م ۵۹۹ھ] کی 'بغی الملتمس فی تاریخ رجال اهل الاندلس' (۱۸۸۵ء) ابن الفرضی [م ۴۰۳ھ] کی تاریخ 'علماء الاندلس' (۱۸۹۱ء)، ابن الخیر الاشبیلی [م ۵۷۵ھ] کی 'فهرسه' (۱۸۹۴ء) شامل تھیں۔ ان کے ساتھ ساتھ کوڈیرا، لافونتے، القنطارا، جولیان رابیرا، آسین پلاسیوس اور گونزالیس پالینسیا اور بہت سے نامور ہسپانوی مصنّفین نے مسلم ہسپانیہ کی شاندار تاریخ پر لکھا۔ ان مصنّفین نے تاریخ، ادب اور فکر کی بہت سی جہتیں بیان کیں۔ کچھ ہسپانوی مؤرخین نے مسلم ہسپانیہ کی عظمت کے تصور سے اختلاف بھی کیا۔ مغربی یورپ میں انسان دوستی کی تحریک مذاہب کی نکتہ چیں تھی۔ انھوں نے اسلامی عہد کے ہسپانیہ سے متعلق تحریروں کا حوالہ دے کر کہا کہ وہ عہد رواداری اور تہذیب کا دور تھا۔ جن مورخین نے ہسپانیہ کی تاریخ کا اس پہلو سے مطالعہ کیا؛ ان میں رائن ہارٹ ڈوزی، گیانگوس، لین پول اور واشنگٹن اریونگ کو بطور مثال لیا جا سکتا ہے۔

لین پول اس امر پہ دکھ کا اظہار کرتا ہے کہ مسلمانوں کو ہسپانیہ سے بے دخل کر دیا گیا۔ ان کا عہد ثقافت اور تہذیب کا زمانہ تھا۔ لکھا کہ ''یورپ کی کوئی بھی قوم مسلم قوم کی برابری نہیں کر سکتی تھی۔'' واشنگٹن اریونگ نے دیگر مؤرخین سے بڑھ کر مسلم ہسپانیہ کے رومانوی عہد کی تصویر کشی کی اور اسے عوام میں مقبول بنایا۔

یورپ ہی سے اندلس سے عقیدت اور عشق کا تصور مسلم دنیا میں آیا۔ زیادہ تفصیلات میں جائے بغیر اختصار کے ساتھ یہاں ترکی، ایران اور عرب دنیا سے اس معاملے کا کچھ ذکر کیا جائے گا۔

ترکی

برنارڈ لیوئیس کا کہنا ہے کہ ہسپانیہ سے عقیدت کا معاملہ یورپ سے پہلے پہل ترکی میں آیا۔ ('عشق ہسپانیہ اور ترکی رومانویت: اسلامی تاریخ میں افکار، افراد اور واقعات، مشرق وسطیٰ میں' نئی دلی آرئین بکس انٹرنیشنل، صفحہ ۱۲۹-۱۳۳)۔ یہ عقیدت جو بہت ہی گہری جذباتی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے ابھری تھی، مسلم دانشوران میں تیزی سے سرایت کر گئی۔ ہزیمت، کمزوری اور پسماندگی کے عہد میں مسلم دانشوروں کے لیے عظیم، امیر، طاقتور اور تہذیب یافتہ مسلم ریاست کی یورپ میں موجودگی کا تصور جس کی حیثیت ان کی نگاہ میں یورپی تہذیب کے رہبر و رہنما کی تھی، بے حد خوشگوار تھا۔ زوال کے عہد میں جب وہ شکست اور انخلا کی کہانی پہ غور کرتے تو انھیں الحمرا کی شان و شوکت پر غروب آفتاب کے منظر کی یاد سے ایک افسردہ تشفی مل سکتی تھی۔ بہت جلد مسلم اندلس کے عروج اور زوال کی کہانی شاعروں کا پسندیدہ موضوع اور ناول نگاروں کی داستانوں کا محبوب پس منظر بن گیا۔ مشرق وسطیٰ اور خاص طور پر ہندوستان کے مسلمانوں میں زور پکڑتے ہوئے تاریخ کے رومانویت پسند اور معذرت خواہانہ تعبیر کے زاویۂ فکر کے لیے قرطبہ کی عظمت نے زریں عہد کا کردار ادا کیا۔ (لیوئیس ۱۲۹)

پیریز کے حوالے سے لیوئیس لکھتا ہے کہ سلطان عبدالحمید ثانی نے الشنقیطی کو جو ایک عرب النسل محقق تھا، ۱۸۸۶-۸۷ء میں ہسپانیہ بھیجا تا کہ مسلم عہد کے اندلس کی گم گشتہ تاریخ کی باقی ماندہ نشانیاں تلاش کرے۔ (لیوئیس ۱۳۰) تاہم یہ امر بھی اہم ہے کہ ایک نوجوان عثمانی ترک رہنما ضیا پاشا (۱۸۲۵-۱۸۸۰ء) نے پہلے ہی دور کی کتاب کا اندلس کی تاریخ کے عنوان سے ترکی زبان میں ترجمہ کر دیا تھا اور ۱۸۶۳-۶۴ء میں استنبول سے شائع ہو چکی تھی۔ الشنقیطی کی مہم سے پہلے یہ کتاب دوبارہ ۱۸۸۶-۸۷ء میں شائع ہوئی۔ (لیوئیس ۱۳۲)

مسلم ہسپانیہ میں ترکوں کی دلچسپی متعدد ترک شعرا اور ڈرامہ نویسوں کی تخلیقات میں بھی نظر آ رہی تھی۔ عظیم شاعر اور ڈرامہ نویس عبدالحق حامد (۱۸۵۲-۱۹۳۳ء) نے مشہور ڈرامے طارق (۱۸۷۶ء)، نظیف (۱۸۷۶ء)، عبداللہ الصغیر، تیزر، ابن موسیٰ اور ذات الجمال (۱۸۸۱ء) تحریر کیے۔ ڈراما 'طارق' اسلام کی عظمت، شان و شوکت اور شرافت کا پر عزم دفاع تھا۔ 'طارق' ڈرامے میں محبت، نفرت، حسد، جنگ، موت اور عظمت کے بیان میں حامد نے بہت کامیابی سے اسلام کی گہری اخلاقی اقدار پر، اپنے عقیدے پر زور دیتا ہے، حب الوطنی اور ترقی کے بارے میں اپنے افکار کا اظہار کرتا ہے۔ سلطنت عثمانیہ کے سیاسی اور سماجی مسائل پر تبصرے کرتا ہے۔ اس کتاب پر ۱۸۷۹ء میں پابندی لگائی گئی تھی مگر یہ نوجوان ترک انقلاب [یون ترکلر] کے بعد خفیہ طور پر شائع ہوئی۔

'تیزر' اور ملک عبدالرحمٰن ثالث کے بارے میں ناول اور ڈراما بنو امیہ کے عہد میں قرطبہ کے پس منظر میں لکھا گیا ہے۔ رچرڈ نامی ایک شخص ایک ہسپانوی دوشیزہ کا جس کا نام تیزر ہے، عاشق ہے۔ یہ عرب دشمن گروہ کا سربراہ ہے۔ اس کہانی میں تیزر، ملک عبدالرحمٰن سے محبت کرنے لگتی ہے اور رچرڈ کے خلاف ہو جاتی ہے۔ اس المیہ کہانی کا انجام تیزر کی موت پر ہوتا ہے۔ تیزر کا ترجمہ عربی، فارسی، سربین اور مسلم بوسنیک زبانوں میں بھی کیا گیا ہے۔ ڈراما نویس ۱۸۸۳-۱۸۸۵ء کے دوران بمبئی میں بطور ترک قونصل جنرل قیام میں ہندوستان کے مسلمانوں سے رابطے رہے اور یوں جنوب ایشیا میں مسلمان اس کی تخلیقات اور افکار سے واقف ہوئے۔ (لیوئیس ۱۳۳)

ایک اور ترک لکھاری معلم ناجی (۱۸۵۰-۱۸۹۳ء) نے ایک تاریخی نظم بعنوان 'حمایت' لکھی جس میں غرناطہ کے عظیم محافظوں کا تذکرہ تھا جنھوں نے ۱۴۹۲ء کے آخری معرکے میں شہر کا دفاع کیا تھا۔ (لیوئیس ۱۳۳)

عرب دنیا

عرب ممالک جہاں عرب قومیت کی تحریکیں ابھر رہی تھی وہاں اندلس عرب کامیابی کی مثال کے طور پر پیش کیا گیا۔ یورپی مؤرخین کے قلم سے عرب ہسپانیہ کی عظمت کا تذکرہ ان کے ہاں عرب تہذیب کی برتری کا منھ بولتا ثبوت تھا۔ فلپ خوری حتی کی 'تاریخ عرب' میں قرون وسطیٰ کے عربوں کی تہذیب کی شان وشوکت کی کہانیاں درج تھیں جس میں اندلس کا تذکرہ بھی تھا۔ جرجی زیدان نے بھی فتح اندلس کے بارے میں ناول لکھا تو عرب ہسپانیہ کا تذکرہ رومانوی انداز سے کیا۔ عرب عہد کے بہت سے مخطوطے تدوین وتحقیق کے بعد شائع کیے گئے۔ نامور عرب مؤرخ محمد کرد علی نے اندلس کے کئی سفر کیے اور ان کا احوال اپنی کتاب 'غابر الاندلس و حاضرہا' (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۲۳ء) میں لکھا۔ یہ کتاب مصنف کے اندلس سے عشق وعقیدت کی مثال ہے۔

عبداللہ عنان نے زیادہ تر اندلس میں عربوں کے عہد کے آخری برسوں کے متعلق لکھا ہے۔ ۱۹۹۲ء میں اسپین میں کولمبس کا سال منایا گیا تو اس موقع پر اسپین کے بارے میں عربی زبان میں بھی بہت سی کتابیں شائع ہوئیں۔ قاہرہ میں اندلس کے عربی فکر کی اہمیت کو اجاگر کرنے کے لیے سلسلہ وار طباعت کا اہتمام کیا گیا جس کا عنوان 'المکتبۃ الاندلسیہ' تھا۔ اس سلسلہ وار اشاعت کا مقصد ان مطبوعات میں سے ایک کے مقدمے میں یوں بیان کیا گیا۔ اس طرح ''اندلس میں اپنے آباؤ اجداد کی میراث کی نشر واشاعت ہمارے فرائض میں شامل ہے۔ اندلس وہ سرزمین ہے جہاں عرب تہذیب پھلی پھولی اور اس نے چہار دانگ عالم کو منور کیا۔'' (مقدمہ الخشنی، قضاۃ قرطبہ، قاہرہ: دار المصریہ ۱۹۶۷ء، ص ج)

یہ مقصد جن الفاظ میں بیان ہوا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ عرب قومیت اندلس اور ہسپانیہ کی تاریخ کو کیسے عرب تہذیب کا حصہ سمجھتی تھی۔ اس استدلال کی اگلی کڑی محمد عبداللہ عنان کے اس جملے میں بھی ملتی ہے کہ

اندلس کے مسلم عہد نے یورپی نشاۃ ثانیہ کی راہ ہموار کی ہے۔ (دولۃ الاسلام فی الاندلس، قاہرہ: شرکہ مساہمہ، ۱۹۵۵ء، ص ٦)

عبدالعزیز سالم اپنی کتاب 'تاریخ المسلمین و آثارھم فی الاندلس' [بیروت: دارلمعارف ۱۹۶۲ء] میں بیان کرتے ہیں کہ اندلس کی مثال ایک پُل کی سی ہے جس کے ایک جانب یورپ تھا اور ایک جانب ایشیا اور افریقہ۔ اس نے یورپ میں تاریکی کا عہد ختم کرنے میں مدد کی۔

جنوبی ایشیا

عہد وسطیٰ کے اندلس اور ہندوستان میں رابطہ نہ ہونے کے برابر تھا۔ اگر چہ مسلمانوں کے زیر نگیں ہند اور اندلس میں بہت سی قدریں مشترک ہیں۔ دونوں ہی خطے ایک ہی سال یعنی ۷۱۱ء میں فتح ہوئے۔ یہ دونوں آٹھویں صدی میں اموی سلطنت کے دور افتادہ کونوں میں واقع تھے، ایک مشرق میں تھا تو دوسرا مغرب میں۔ دونوں ہی اہم علاقوں کے مضافات میں تھے۔ دونوں ہی علاقے ایسے تھے جہاں اقلیت کا اکثریت پہ راج تھا، دونوں ہی بغداد میں عباسی خلافت کے لیے غیر اہم رہے۔ سندھ کی تو اہمیت ہی نہیں تھی اور اندلس کی سلطنت عباسی خلفا کی فرماں روائی سے باہر تھی (احمد، ۱۹۶۲ء)۔

ماضی میں برصغیر کا اسپین سے رابطہ بہت کم رہا۔ بعض لوگوں کا ذکر ملتا ہے لیکن یا تو برصغیر اور اندلس کے لوگوں کے مابین رابطہ برصغیر سے باہر ہوا یا ان کا تعلق اندلس سے نہیں تھا۔ شمالی افریقہ کے علاقے جو آج مراکو، تیونس اور الجزائر کہلاتے ہیں، سب مغرب کہلاتے تھے۔ چنانچہ بعض ناموں کے ساتھ مغربی کی نسبت سے ان کا اندلس یا اسپین سے ہونا ضروری نہیں۔ ابن بطوطہ کا تعلق مراکو کے شہر طنجہ سے تھا۔ ہم یہاں اندلس سے جس وارفتگی کے تعلق کا ذکر کر رہے ہیں، اس کا زمانہ انیسویں صدی سے شروع ہوتا ہے۔ اس دور میں ادب، تاریخ اور سفر ناموں میں جس کثرت سے اندلس اور اسلامی اسپین کا ذکر ہے، اس کا احاطہ اس مختصر مضمون میں ممکن نہیں بلکہ ایسی تحریروں پر بھی تفصیلی گفتگو نہیں ہوسکتی جو عشق اندلس کی گواہی دیتی ہیں۔ ہم ان تحریروں کا محض ایک فہرست نما جائزہ پیش کر رہے ہیں، تا کہ اس وارفتگی کا اس حد تک اندازہ ہو سکے کہ برصغیر میں یہ عشق بنیادی طور پر مسلم قومی شناخت کی تلاش کے دوران پیدا ہوا اور ان عشاق کی اکثریت اسلامی جدیدیت کی تحریک کا حصہ تھی۔

شاعری

الطاف حسین حالی نے ۱۸۷۹ء میں ایک طویل نظم مسدس کی شکل میں لکھی جس کا عنوان تو 'مدوجزر اسلام' تھا لیکن یہ 'مسدس حالی' کے نام سے مشہور ہوئی۔ ('مدوجزر اسلام'، ۱۹۵۵ء) یہ پُر اثر نظم لکھنے کا مقصد

قومی بیداری، نصیحت اور خود پر تنقیدی نگاہ ڈالنا تھا۔ حالی سرسید احمد خان کے ساتھی اور اسلامی جدیدیت کی تحریک کے ایک اہم رکن تھے۔ یہ نظم فلسفہ تاریخ کو بھی بیان کرتی ہے۔ اس کے مطابق جو اقوام آج تہذیب یافتہ ہیں کبھی ان کا ماضی بربریت کی مثال تھا اور اس کے برعکس صورت بھی تاریخ میں نظر آتی ہے۔ مسلمان کبھی تہذیب کے عروج پہ تھے۔ انھوں نے دیگر اقوام کے علوم سے استفادہ کیا اور اسے اقوام عالم تک پھیلا دیا۔

ہوا اندلس ان سے گلزار یکسر
جہاں ان کے آثار باقی ہیں اکثر
جو چاہے کوئی دیکھ لے آج جا کر
یہ ہے بیت حمرا کی گویا زباں پر
کہ تھے آل عدنان سے میرے بانی
عرب کی ہوں میں اس زمیں پر نشانی
ہویدا ہے غرناطہ سے شوکت ان کی
عیاں ہے ویلنسیہ سے قدرت ان کی
بطلیوس کو یاد ہے عظمت ان کی
ٹپکتی ہے قادیس سے حسرت ان کی
نصیب ان کا اشبیلیہ میں ہے سوتا
شب و روز ہے قرطبہ ان کو روتا

یہ نظم بہت مشہور ہوئی۔ اگرچہ یہ مسلمانوں کی تنزلی کے المیے کا بیانیہ تھا، تاہم اس نے مسلم ہسپانیہ اور ہند کے مسلمانوں کے درمیان ایک ذہنی ربط جوڑا ہے اور یہ نظم اس قدر مشہور ہوئی کہ لوگوں نے اندلس کے شہروں کے نام پر اپنے گھروں کے نام رکھنے شروع کر دیے۔ (احمد، ۱۹۶۲ء، ص ۴۶۷) کینٹ ویل اسمتھ نے حالی کو سرسید سے جوڑنے کی روایت سے اتفاق نہیں کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ حالی نے مسلم ہسپانیہ میں مسلمانوں کی شان و شوکت بیان کی اور اس کا مسلمانوں کے حال سے تقابل کیا ہے، اس کے برخلاف سرسید اور دیگر کے جنھوں نے اس کا تقابل حالیہ یورپ سے کیا ہے۔ (ڈبلیو سی اسمتھ، 'ماڈرن اسلام اِن انڈیا'، اشرف ۱۹۶۳ء، ص ۳۴) عزیز احمد کے مطابق یہ نظم موجودہ مسلمانوں کی کاہلی کا نوحہ ہے۔ اگرچہ اسلام کی سیاسی وسعت ایک تاریخی حقیقت ہے۔ یہ وسیع رقبوں تک پھیلا ہے۔ ہسپانیہ کے کھنڈرات اس کے گواہ ہیں کہ یہاں سائنس کی ترقی ہوئی اور پھر وہ یورپ کے طول و عرض میں پھیلی۔ (احمد، ۱۹۶۷ء، ص ۹۸) اگرچہ مسدس ایک گہری یاسیت کی تصویر ہے (احمد ۱۹۶۷ء، ص ۹۹) تاہم مسلم اصلاحی تحریک نے اندلس کی تصویر کو معرفت ذات کی نظر ثانی کے لیے استعمال کیا ہے۔

علامہ محمد اقبال

دیگر شعرا کی نسبت علامہ اقبال نمایاں طور پر اس عشق و عقیدت میں مبتلا نظر آتے ہیں۔ان کی یہ دلچسپی انھیں اندلس کے سفر پر لے گئی اور انھوں نے ۱۹۳۲ء میں میڈرڈ یونیورسٹی میں بعنوان 'اندلس اور اسلام کی علمی دنیا' ایک لیکچر دیا۔ یہ لیکچر اندلس، اس کی ثقافت، فلسفے اور روحانیت کا مختصر جائزہ تھا۔اقبال نے تذکرہ کیا کہ ''تعلیم یافتہ لوگوں نے اب اپنے عرب خون پر فخر کرنا شروع کر دیا ہے اور ہر اچھی چیز مورش کہلاتی ہے۔اسلام کے خلاف نفرت کم ہو رہی ہے۔اسلامی تہذیب اور فلسفے کے مطالعے میں دلچسپی بڑھ رہی ہے۔ ہسپانیہ میں عرب تہذیب مکمل طور پر ناپید ہو چکی ہے۔ٹولیڈو شہر اس کی جیتی جاگتی مثال ہے۔'' یہاں ان کی ملاقات مشہور یورپی مفکر 'آسین پلاسیس' سے ہوئی جو کہ خود بھی مسلم ہسپانیہ کی تاریخ کے مداح تھے۔(اقبال کی تحریریں اور خطوط، ص ۷۷،۷۸)

اقبال نے یہاں رہ کر ایک فطری تعلق کو محسوس کیا۔ وہ بیان کرتے ہیں کہ مجھے یہاں ٹولیڈو میں اپنے گھر جیسا احساس ہوا ہے۔ میں نے یہاں پر بھی پلاؤ سے ویسا ہی لطف اٹھایا ہے جیسے یہ لاہور ہی ہو۔ پروفیسر شمل نے بیان کیا ہے کہ اقبال نے مسجد قرطبہ کو سراہا اور اس کا موازنہ دلی کے قطب مینار سے کیا۔('بال جبریل'، اقبال اکیڈمی، ۱۹۸۹ء،ص ۱۴۵) اقبال کی شاعری پر اندلس سے عقیدت اور عشق کا خاص رنگ ہے۔اقبال نے اندلس پر بہت سی نظمیں کہیں۔'بال جبریل' میں 'دعا'، 'مسجد قرطبہ'، 'قید خانے میں معتمد کی فریاد'، 'عبدالرحمٰن اول کا بویا ہوا کھجور کا درخت'، 'ہسپانیہ اور طارق کا دعائیہ کلام' اندلس کے موضوع پر ہے۔اس سارے کلام میں نمایاں ترین مقام 'مسجد قرطبہ' کا ہے۔اس کا عمومی موضوع مرورِ زمانہ اور زمانے کے استمرار کے مقابل تصورِ عشق ہے۔انھوں نے ۱۹۳۲ء میں مسجد قرطبہ کا دورہ کیا۔عزیز احمد کے مطابق اندلس سے عشق کا جو مرحلہ نصف صدی پہلے حالی نے شروع کیا تھا، مسجد قرطبہ میں عروج پہ پہنچ گیا تھا۔(عزیز احمد ۱۹۶۲ء،ص ۴۶۷) یہ نظم علامتی تشبیہوں سے شروع ہوتی ہے جس میں وقت کو خالق، ممتحن، مٹا دینے والا اور تباہ کر دینے والا کہا گیا ہے۔انسانیت کی بقا اسی میں ہے کہ اگر وہ عقیدے پہ باقی رہے۔مسجد ایک ایسی ہی تخلیق ہے۔ یہ نظم مسلمانوں کی تخلیقی دانش پہ زور دیتی ہے۔(احمد ۱۹۶۲ء،ص ۴۶۸) اقبال کہتے ہیں:

اے حرم قرطبہ عشق سے تیرا وجود
عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفت و بود
تیری بنا پائیدار ، تیرے ستوں بے شمار
شام کے صحرا میں ہو جیسے ہجومِ نخیل

کعبۂ ارباب فن سطوت دین مبیں
تجھ سے حرم مرتبت اندلسیوں کی زمیں
جن کی نگاہوں نے کی تربیت شرق و غرب
ظلمت یورپ میں تھی جن کی خرد راہ بیں
آج بھی اس دیس میں عام ہے چشم غزال
اور نگاہوں کے تیر آج بھی ہیں دل نشیں

مسجد قرطبہ یورپ میں دانش اور سیاست کی ترقی کا ایک جائزہ بھی ہے۔اقبال نے اس میں انقلاب فرانس اور تحریک اصلاح کلیسا کا بھی تنقیدی جائزہ لیا ہے۔اقبال کا جزیرہ نما آئبریا سے عشق قرطبہ سے شروع ہوکر اسی پہ ختم ہوتا ہے۔غرناطہ کو اپنا موضوع نہیں بناتے۔اپنی نظم ہسپانیہ میں کہتے ہیں:

ہسپانیہ تو خون مسلماں کا امیں ہے
مانند حرم پاک ہے تو میری نظر میں
غرناطہ بھی دیکھا مری آنکھوں نے لیکن
تسکین مسافر، نہ سفر میں نہ حضر میں

ایک نظم جو کہ سسلی پہ ہے، وہ بھی عبرت اور ناسٹلجیا پہ ختم ہوتی ہے۔اقبال اپنے دکھوں کا اظہار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ افسردہ اقبال کے نصیب میں تھا کہ وہ تیرے دکھوں پہ ماتم کناں رہے۔اسی طرح ان کی نظم بلاد اسلامیہ کا آغاز بھی قرطبہ کی یاد سے ہوتا ہے۔

ہے زمین قرطبہ بھی دیدۂ مسلم کا نور
ظلمت مغرب میں جو روشن تھی مثل شمع طور
بجھ کے بزم ملت بیضا پریشاں کر گئی
اور دیا تہذیب حاضر کا فروزاں کر گئی

ہے خاک فلسطین پہ یہودی کا اگر حق
ہسپانیہ پہ حق نہیں کیوں اہل عرب کا
مقصد ہے ملوکیت افرنگ کا کچھ اور
قصہ نہیں تاریخ کا یا شہد و رطب کا
ہسپانیہ تو خون مسلماں کا امیں ہے
مانند حرم پاک ہے تو میری نظر میں

چند سال پہلے جب بوسنیا کے مسلمان اسی کرب سے گزر رہے تھے تو اکبر احمد نے اقبال کی مسجد قرطبہ کو یاد کرتے ہوئے لکھا:

> اندلس میں مسلمانوں کے پانچ سو سال پہلے کے سقوط کے بعد ہم ایک اور اندلس کو وقوع پذیر ہوتا ہوا دیکھ رہے ہیں۔ جو کچھ سرب بوسنیائی مسلمانوں کے ساتھ کر رہے ہیں، ان کے تقابل میں صلیبیوں کو رحم دل ہی کہا جا سکتا ہے۔ اس مشکل وقت میں مسلمانوں کو اپنے عہد کے عظیم مفکر کو پڑھنا چاہیے۔ اقبال موجودہ عہد کے مسلم مفکرین میں وہ واحد شخص ہیں جنھوں نے اس دنیا میں ماضی اور حال، مشرق اور مغرب کے مابین ایک داخلی ربط کی طرف اشارہ کیا تھا۔ ان کی قرطبہ میں لکھی نظم بہت جذباتی ہے کیونکہ یہ ہمیں مسلم شان و شوکت اور اس عظمت کا بتاتی ہے اور یہ بتاتی ہے کہ اسے زوال کیونکر آیا۔ (اکبر احمد ۱۹۹۳، بوسنیا، ص ۴۳)

ناول

اردو شاعری کے علاوہ اردو ناول نے بھی عشق اندلس کو ابھارنے میں اپنا کردار ادا کیا ہے۔ قابل ذکر تعداد میں لکھاریوں نے مسلم ہسپانیہ کو اپنی کہانیوں کا منظر نامہ بنایا ہے۔ عبدالحلیم شرر نے ۱۸۹۰ء میں 'شہید وفا' اور 'فرینانڈس اور ازابیلا' تاریخی ناول لکھے۔ یہ غرناطہ میں مسلم سماج کے زوال کی کہانی تھی۔ ۱۸۹۶ء میں 'فلورا فلورینڈا' لکھا جس میں مسلمانوں اور مسیحیوں کے درمیان تنازع کو بیان کیا گیا ہے۔ اسی سال 'فاتح اور مفتوح' شائع ہوا۔ یہ چارلس مارلے اور عبدالرحمٰن کے درمیان جنگ کی کہانی ہے۔ شرر نے 'الفانسو'، 'فاتح اندلس'، 'مقدس نازنین' نامی ناول بھی لکھے۔ ان میں کردار کم تھے بلکہ یہ تاریخی انداز میں بیان کی گئی رومانوی کہانیاں تھیں۔ ان کہانیوں میں تاریخ کے جبر اور المیہ زوال پر زور دیا گیا ہے۔

ان تمام ناول نگاروں میں جن کا ذکر یہاں عشق اندلس کے باب میں ہوا ہے، نسیم حجازی (م ۱۹۹۶ء) سب سے مؤثر اور حالیہ لکھاری ہوئے ہیں۔ ان کی لکھی ہوئی کہانی 'یوسف بن تاشفین' اندلس میں مسلم عہد کے زوال کی ایک اور کہانی ہے۔

سفرنامے

اندلس کے موضوع پر بہت سے سفرنامے موجود ہیں۔ اردو زبان کے حالیہ عہد میں قریب بارہ سفرنامے شائع ہوئے ہیں۔ ابتدائی اردو سفرنامے مثال کے طور پر نواب محمد عمر علی خان کا 'قند مغربی' جو مطبع نظامی کانپور سے ۱۸۹۸ء میں شائع ہوا، وہ کسی عشق و عقیدت کے پس منظر میں نہیں لکھا گیا۔ وہ محض ان کے سفر کا احوال تھا، تاہم اس تحریر میں واعظانہ رنگ نمایاں تھا۔ اس کے متن سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ کتاب اندلس کی تاریخ کو جاننے کی

اہمیت پہ زور دیتی ہے۔ اختتامیے میں ایک نظم درج ہے، جس میں مسلمانوں کے زوال کا تذکرہ موجود ہے۔ اندلس سے عقیدت اور عشق کے پس منظر میں لکھے گئے سفرناموں میں عمومی طور پر دو نقطہ نظر موجود رہے ہیں۔ پہلی صورت کو ہم 'عبرت' کا نام دے سکتے ہیں۔ یہ صرف مسلمانوں کے نوحے پر مبنی ہے کہ یہاں کبھی مسلمان آباد تھے اور اب یہاں اسلام کا کوئی نام لیوا نہیں ہے۔ ''یہ سرزمین جہاں آٹھ سو سال تک صدائے تکبیر گونجتی رہی، اب یہاں اذان ونماز سے کوئی شخص آگاہ تک نہیں ہے۔'' ''میں نے سرزمین اندلس پر پہلی نماز اس کیفیت میں ادا کی کہ مجھے عبرت وحسرت ہو رہی تھی۔'' اس طرح کے جملوں میں نصیحتیں بھری ہوئی ہیں جس سے مسلمانوں کے دل میں اس سرزمین سے گہرے تعلق کا عندیہ بھی ملتا ہے۔ سفرنامے کی دوسری قسم وہ ہے جس میں مسلمانوں کا اس سرزمین سے ناسٹلجیا ظاہر ہوتا ہے۔

مستنصر حسین تارڑ کا 'اندلس میں اجنبی' اس جملے سے آغاز ہوتا ہے۔ ''ایک پاکستانی مور کی اپنے ہی گھر غرناطہ میں ۴۷۷ سال کی جلاوطنی کے بعد واپسی۔'' (لاہور، التحریر، ۱۹۷۶ء) محمد حمزہ فاروقی کی کتاب 'آج بھی اس دیس میں' کے مضامین کے عنوانات دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف پر اقبال کی گہری چھاپ ہے۔ ان کے مضامین کے عنوانات اقبال کے مصرعوں پر ہیں۔ مصنف ماضی کے اندلس کی جڑیں موجودہ ہسپانیہ میں تلاش کرتا ہے۔

تاریخ

ہندوستانی مسلمانوں کی آئبیرین جزیرہ نما میں بطور گم گشتہ وراثت دلچسپی لینے کا امر آہستگی سے پروان چڑھا ہے۔ بہت سی کتابیں، تراجم اور تالیفات اس موضوع پر شائع ہوئی ہیں۔ مسلم تہذیب کی برتری کو نمایاں کرنے کے لیے اس کے زریں عہد کا اس زمانے کے یورپ سے موازنہ کیا جاتا ہے۔ حالیہ یورپی ترقی مسلمانوں سے مدد لینے کا ثمر ہے۔ پروفیسر شمل نے بیان کیا ہے کہ کرامت علی جونپوری جن کا انتقال ۱۸۷۳ء میں ہوا تھا، وہ سرسید کی تحریک میں شامل تھے انھوں نے ایک کتاب بعنوان 'مآخذ العلوم' لکھی جس میں انھوں نے بیان کیا کہ یونان کے سائنسی علوم کو عرب مسلمانوں نے عام کیا اور انھیں آگے یورپ تک منتقل کیا۔ یہی نظریہ بعد ازاں سرسید اور اقبال کے افکار میں بھی ملتا ہے۔ (شمل ۱۹۸۰ء، ص۱۸۱) ابتدائی دور میں ہسپانیہ کی تاریخ پر موجود اردو کتابیں اس موضوع پر لکھی گئی انگریزی کتابوں کا ترجمہ تھیں۔ مثال کے طور پر حامد علی صدیقی کی کتاب 'کارنامۂ موریا مسلمانوں کی ہزار سالہ حکومت یعنی تاریخ اندلس'، اس موضوع پر تحریر لین پول کے کام کا اردو ترجمہ تھا جو کہ ۱۸۹۸ء میں شائع ہوا تھا۔ مترجمین نے دلی اور اندلس کا موازنہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ جو افراد دلی کے غم میں روتے ہیں، انھیں چاہیے کہ اپنی ایک آنکھ کے آنسو اندلس کے غم میں بہایا کریں۔ دنیا میں سوائے تغیر کے اور کچھ باقی نہیں رہتا۔ (تعارف، ص۲۳۸) اگرچہ اندلس اپنی سائنسی اور مادی ترقی میں دلی سے

کہیں بہتر اور آگے تھا لیکن افسوسناک امر یہ ہے کہ یہ حقیقت بہت کم لوگوں کے علم میں ہے۔ ('اردو تراجم کی ضرورت'، ص۲۴۰) آج ہم ۹۰۰ سال بعد ہندوستانی مسلمان جو کہ اندلسیوں کے ہم نسب ہیں انھی کے سماج کی طرح ایک اقلیتی رحم دل اور منصف حکومت کے زیر اثر ہیں جیسا کہ انھوں نے وہاں قائم کی تھی۔ (صدیقی، ص۲۴۴)

مؤرخین کی ایک اور قسم بھی ہے جنھوں نے تاریخ ہسپانیہ پر محض تاریخی اسلوب میں لکھا۔ بہت سی کتابوں کا متن تراجم سے اخذ شدہ ہے۔ مولوی محمد زکریا مائل نے 'اخبار مجموعہ' کا ترجمہ کیا ہے جسے دلی سے انجمن ترقی اردو نے ۱۹۴۲ء میں شائع کیا۔ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ اندلس مسلم تاریخ کا تابناک باب ہے اور مسلم قوم کا اندلس پر قابض ہونا وہاں کے باشندوں کے لیے باعث رحمت تھا۔ عنایت اللہ ولد مولانا ذاکر اللہ نے رائن ہارٹ ڈوزی کے کام کو 'عبرت نامۂ اندلس' کے نام سے ترجمہ کیا۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۳۵ء میں آیا تھا۔ اس کی تدوین شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی نے ۱۹۳۳ء میں کی تھی۔ مدیر کے مطابق اس اشاعت کا مقصد ہندوستانی مسلمانوں کی اس موضوع میں دلچسپی ہے۔

اسکاٹ، لین پول، مراکشی (المعجب) مقری (نفح الطیب) کا ترجمہ بھی اردو زبانوں میں کیا گیا۔ ڈوزی کے کام میں صلیبی جنگوں کے باب میں مسلمانوں کے ساتھ تعصب نظر آتا ہے۔ ڈوزی کی تاریخ کا ۱۹۲۹ء میں اردو میں ترجمہ کیا گیا۔ عنایت اللہ لکھتے ہیں کہ انھیں تاریخ اندلس کے مضمون میں دلچسپی تھی اور اردو میں مستشرقین کی جانب سے اسلام اور مسلمانوں پر اٹھائے گئے اعتراضات کا کوئی تسلی بخش جواب نہیں تھا، لہٰذا انھوں نے اس کام میں محنت کی۔

محمد صدیق نے یورپی مؤرخ کونڈے کی تاریخ ہسپانیہ کا ترجمہ کیا ہے۔ مترجم کے مطابق کونڈے ایک اسلام دوست ہسپانوی مؤرخ تھا۔ عبدالحلیم شرر نے اس پر نظر ثانی کی ہے۔ پہلے پہل یہ ترجمہ ماہنامہ 'مورخ' میں ۱۹۱۶ء سے ۱۹۱۷ء تک سلسلہ وار شائع ہوا۔ اس ترجمے کی ضرورت اور اس کے شائع کرنے کی وجوہات یہ تھیں کہ ہندوستان میں تاریخ اندلس پہ کوئی جامع تحقیق موجود نہیں تھی۔ (صدیق، ۱۹۱۷ء)

منشی محمد خلیل الرحمٰن نے 'مقری کی تاریخ' کا ترجمہ ۱۹۲۱ء میں کیا۔ اخبار الاندلس، تاریخ مورنامی ترجمہ یورپی مؤرخ ایس پی اسکاٹ کی کتاب کا تھا۔ یہ ۱۹۲۱ء میں شائع ہوا۔ قاضی ولی محمد بھوپالی کا 'سفر نامۂ اندلس' لکھنؤ سے نامی پریس نے ۱۹۲۷ء میں شائع کیا۔ یہ امت مسلمہ کے ان بزرگوں کے لیے تحریر کیا گیا تھا جو بسا اوقات اندلس کے مسلمانوں کا غم محسوس کرتے ہیں۔ اس کتاب کا متن مسلمانوں کے زوال کی جذباتی وضاحت کرتا ہے اور اس میں بیان کیا گیا ہے کہ ہسپانیہ کی سماجی زندگی پر اسلام کے کیا اثرات مرتب ہوئے تھے۔ سید احمد اللہ ندوی نے ابن خطیب کی کتاب 'الاحاطۃ' کا ترجمہ کیا جس کو کراچی سے نفیس اکیڈمی نے ۱۹۶۳ء میں شائع کیا۔ رشید اختر ندوی کی کتاب 'مسلمان اندلس میں' ادارہ معارف ملی نے ۱۹۷۰ء میں شائع کی جس میں عبرت

کی آنکھ سے اس موضوع کا احاطہ کیا گیا ہے۔ اس کا آغاز' آہ قرطبہ' کے جملے سے ہوتا ہے۔ اس کے اختتامی ابواب میں اندلس میں سائنسی ترقی علوم کی ترویج اور فنون کی بلندی کا تذکرہ ہے۔

ریاست علی ندوی نے' تاریخ اندلس' (اعظم گڑھ، معارف ۱۹۵۰، ص ا) میں لکھا کہ مسلمانوں نے یورپ کے دو مما لک پر حکومت کی؛ اندلس اور سسلی۔ اردو زبان میں تحریر کی گئی اندلس کی تاریخ کی کتابیں زیادہ تر ترجمہ ہیں۔ سید سلیمان ندوی کی لکھی ہوئی کتاب' اسلام کی تاریخ شرق وغرب میں' میں بیان کیا گیا ہے کہ اسلام کی اندلس میں تاریخ کو مسیحیوں نے لکھا ہے۔ اگر چہ انھوں نے مسلمانوں کی مادی ترقی کو سراہا ہے تاہم کہیں کہیں غلط فہمیوں اور غلط بیانیوں سے بھی کام لیا گیا ہے۔ لہٰذا ایک معتبر تاریخ لکھنے کی ضرورت ہے۔

مؤرخین میں سید امیر علی کا کام منفرد ہے۔ ان کا کام اگر چہ تاریخ ہسپانیہ پہ ہی مرکوز نہیں ہے، تاہم ان کی تحریروں کو اس فہرست میں شامل کیا جاتا ہے جس میں عشق اندلس کو فروغ دیا گیا ہے۔ امیر علی (۱۸۴۹-۱۹۲۸ء) نے مغربی قارئین کے لیے' تاریخ اسلام' لکھی جو ۱۸۹۹ء میں شائع ہوئی۔ (عزیز احمد، ۱۹۶۷ء، ص ۸۷) انھوں نے اپنی تحریروں میں مسلمانوں کو اسی نام سے پکارا جس سے انھیں یورپ میں مخاطب کیا جاتا ہے۔ انھوں نے اندلس کو تہذیب کے نمونے کے طور پر پیش کیا۔ (شمل،' اسلام برصغیر میں'، برل ۱۹۸۰ء، ص ۲۰۵) امیر علی اور چراغ علی نے انسان دوستی پر زور دیتے ہوئے بیان کیا کہ مسلم تاریخ انسان دوستی کا ہراول دستہ تھی اور یورپیوں نے ان کی پیروی کی ہے۔ مسلمانوں کی روایتی مذہبی تحریکوں کا طریقہ کار مختلف ہے جیسا کہ دیوبند تحریک میں یورپ یا ہسپانیہ کی تاریخ اور اس بحث میں کوئی دلچسپی نظر نہیں آتی۔ ان کی رائے میں اندلس عرب مسلمانوں کی تاریخ کا حصہ ہے جس پر عبرت یا معذرت خواہی کا کوئی عذر نہیں ہونا چاہیے۔ علامہ شبلی نعمانی کی رائے دیوبند کے قریب ہے۔ معارف ندوہ نے بھی ہسپانیہ کی تاریخ سے دلچسپی ظاہر کرتے ہوئے بہت سے اہم مقالات شائع کیے لیکن یہ کہنا مشکل ہے کہ ندوہ اندلس کے عشق میں اسی درجے مبتلا تھا جیسے وہ بہت سے جنوب ایشیائی ادیب، شاعر اور مؤرخ جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا۔

برصغیر اور اندلس کی تاریخ کے تقابلی مطالعے اور مماثلتوں کے تذکرے کا ایک اور رخ پاکستان کی آزادی کے بعد سامنے آیا۔ یہ رخ بھارت کے بعض مسلم مفکرین نے پیش کیا۔ ان کا کہنا تھا ہندوستان اور اندلس میں ایک اور مماثلت بھی پائی جاتی ہے۔ دونوں جگہ مسلمان اقتدار کی سرحدیں سکڑنے کے عمل سے گزریں۔ عزیز احمد ایک مضمون بعنوان' اسلام کی سکڑتی ہوئی سرحدیں' میں لکھتے ہیں:

> اسلام کی سرحدیں یورپ میں اسپین، سسلی اور بلقان اور قپچاق کی ڈھلانوں، کریمیا اور وسط ایشیا، زیریں صحرا اور افریقی سرزمین، برصغیر، ملائشیا، انڈونیشیا اور مانڈاناؤ، جنوب اور جنوب مشرقی ایشیا میں خطرات کے لیے کھلی تھیں۔ ان میں سے کچھ سرحدیں مکمل یا جزوی طور پر ختم ہوگئیں۔ بعض جگہوں پر سیاسی شکست کے بعد اسلام بطور مذہب اس خطے سے مٹ گیا۔ افریقہ مرحلہ وار محفوظ رہا۔

جنوب اور جنوب مشرقی ایشیا میں مسلمانوں نے منڈاناؤ میں مشکل کا سامنا کیا۔ وہ خطے جہاں اسلام مکمل طور پر معدوم ہوگیا یا اسے سیاسی شکست کے بعد معدومی کا خطرہ لاحق ہوا، وہاں اس کی وجوہات ونتائج میں بہت یکسانیت پائی جاتی ہے۔ ان میں سے چند وجوہات مندرجہ ذیل ہیں:

مسلم ریاست ٹوٹ پھوٹ گئی یا اس کا رقبہ کم ہوگیا۔ اس کی وجوہات عام طور پر آپس کی لڑائیاں تھیں۔ حکمرانوں کے لیے مشکل تھا کہ وہ ابھرتے ہوئے دشمن کا مقابلہ کرسکتے۔

۲۔ مسلمانوں کے ہاں ہجرت کا نظریہ اشرافیہ کو یہ چھوٹ دیتا ہے کہ وہ غریب طبقے کو دشمن سماج کے رحم وکرم پر چھوڑ کر کہیں اور ہجرت کر جائیں۔ اس کے نتیجے میں کمزور لوگ دشمن اور جارح کے عقیدے کو قبول کرنے پر مجبور ہوئے۔

اندلس سے مسلمانوں کا انخلا ۱۴۹۲ء میں ہوا۔ ہندوستان کے مسلمانوں نے ۱۹۴۷ء میں پاکستان کی طرف ہجرت کی۔ یوں مشرق اور مغرب کے دونوں کونوں پر عالم اسلام کی سرحدیں سکڑ گئیں۔ دونوں جگہ مسلمانوں کو اپنا وطن چھوڑنا پڑا جہاں وہ سالہا سال سے رہ رہے تھے اور جہاں وہ صدیوں حکمران بھی رہے تھے۔

اختتامیہ

سچ یہ ہے کہ ہندوستان میں اندلسی ثقافت سے واقفیت مغربی تصنیفات کے ذریعے شروع ہوئی۔ برطانوی راج کو شوق تھا کہ اپنی حکمرانی کا تقابل ماضی کی مسلم حکمرانی سے کرے۔ برطانوی حکمرانوں نے اس تقابلی مطالعہ کی حوصلہ افزائی بھی کی۔ خاص طور پر کوشش کی کہ طلبا اس قسم کے مطالعات میں دلچسپی لیں۔ سر چارلس ٹریولین نے مضمون نویسی کا ایک مقابلہ کروایا جس کا عنوان 'عباسیوں کے بغداد اور اموی اندلس کا تقابل: عرب ادب کا یورپ پر اثر' تھا۔ (گراہم، سرسید احمد خان، ۱۸۵۵ء، ص ۸۷) لارڈ لٹن بھی جزیرہ نما آئبریا میں مسلم عہد کی توصیف کے قائل تھے۔ (گراہم، ۱۸۵۵ء، ص ۲۷۸)

بعض لوگ پاکستان میں ہجرت کے واقعے کو عام طور پر اندلس سے انخلا کے مماثل بتاتے ہیں۔ اکثر اختلاف بھی کرتے ہیں تاہم سرحدیں سکڑنے کا مفہوم زیر بحث ضرور رہتا ہے۔ ابتدائی دور میں پاکستان میں کئی تحریکیں اس جنت گم گشتہ کی بازیابی کے لیے اٹھیں لیکن بتدریج قومی شناخت کی سیاسی کشمکش میں تاریخ اور جغرافیہ کے تناظر کی بجائے نظریاتی سرحدوں کی حفاظت اولین ترجیح بن گئی۔ اندلس کی یاد اب بھی آتی ہے، لیکن کبھی کبھی، اور وہ بھی فلسطین کے حوالے سے۔

[بشکریہ 'تجزیات آن لائن'، یکم جنوری ۲۰۱۸ء]

ایک تارک وطن کا نوحہ

خالد تھتھال

مصنف پاکستانی نژاد ہیں۔ عرصۂ دراز سے مغربی ممالک خصوصاً برطانیہ اور ناروے میں مقیم ہیں۔ زیرِنظر مضمون مصنف کے مطالعہ، مشاہدہ اور ذاتی تجربے کا ترجمان ہے۔

بھلے وقتوں کی بات ہے۔ اموی خلیفہ ہشام بن عبدالمالک کے زمانے میں فرانس کے شہر بورڈو کو فتح کرنے کے بعد اسلامی لشکر برگنڈی کا رخ کرتا ہے۔ ٹور (Tours) کے مقام پر دینی جذبہ سے سرشار اسّی ہزار مجاہدین پر مشتمل مسلمان لشکر کا مقابلہ تیس ہزار کے فرانسیسی لشکر سے ہوتا ہے۔ فرانسیسی لشکر کی قیادت چارلس مارٹیل اور اسلامی لشکر کی قیادت عبدالرحمٰن غافقی کر رہے تھے۔ مسلمان تاریخ نویسوں کے بقول فرانسیسی لشکر مسلمانوں کے حملے کی تاب نہیں لا رہا تھا کہ افواہ پھیل جاتی ہے کہ مالِ غنیمت سے بھرے چھکڑے جو اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو پہلے معرکوں میں عطا کیے تھے، انھیں پیچھے سے فرانسیسی لشکریوں نے لوٹنا شروع کر دیا ہے۔

مسلمان لشکر کا ایک کثیر حصہ مالِ غنیمت بچانے کے لیے واپس خیموں کا رخ کرتا ہے۔ بھگدڑ مچ جانے کے نتیجے میں مسلمانوں کو نہ صرف بری طرح شکست ہوتی ہے بلکہ ان کا سپہ سالار عبدالرحمٰن غافقی بھی ویسے ہی مارا جاتا ہے جیسے اس سے پہلے عربوں کے سندھ پر تیرہویں حملے میں دیبل کے مقام پر راجہ داہر کے بیٹے جے سنہا کے مقابلے پر اموی لشکر کا سپہ سالار بدیل بن طہفہ مارا گیا تھا۔ حجاج بن یوسف ثقفی نے کہا ''اے موذن، جب بھی نماز کے لیے اذان دو تو دعا میں مجھے بدیل کا نام یاد دلاتے رہنا تا کہ میں اس کا انتقام لوں۔''

جنگ تور کو عربی میں معرکہ بلاط الشہدا کہا جاتا ہے۔ اس شکست کے بعد مسلمانوں کو یورپ کی جانب دیکھنے کی کبھی جرأت نہیں ہوئی۔ یورپ کی تاریخ میں ٹور کی جنگ کو اس قدر اہم تصور کیا جاتا ہے کہ کہا جاتا ہے اگر اس دن مسلمان جیت جاتے تو آج یورپ عیسائیوں کی بجائے مسلمانوں کا براعظم ہوتا۔ مشہور مورخ ایڈورڈ گبن کا کہنا ہے۔

رائن کو پار کرنا نیل اور فرات سے زیادہ مشکل نہیں ہے۔ عربی بحری بیڑہ بغیر کسی بحری مزاحمت کے
تھیمز کے دہانے آ پہنچتا۔ ممکن ہے اس وقت آکسفورڈ میں قرانی تفسیر پڑھائی جا رہی ہوتی اور اس
کے میناروں سے مختون لوگوں کے لیے محمدؐ کی وحی کی حرمت اور تقدیس بیان کی جا رہی ہوتی۔

جنگ عظیم دوم کے خاتمے کے بعد میں مردانہ آبادی کی شدید کمی، یورپ کی تعمیر نو اور صنعتی ترقی کے نتیجے میں مزدوروں کی ضرورت اس قدر بڑھی کہ مقامی آبادی اسے پورا نہ کر پائی جسے پورا کرنے کی خاطر سابقہ نو آبادیات سے مزدوروں کو درآمد کرنا ہی واحد حل نظر آیا۔ فرانس نے مراکو، الجزائر اور دیگر افریقی مما لک سے رجوع کیا۔ برطانوی فیکٹریوں کے لیے پاکستان، ہندوستان اور دیگر سابقہ مقبوضات سے تعلق رکھنے والے لوگ برطانیہ پہنچے۔ جرمنی کے تاریخی بنیادوں پر ترکی کے ساتھ اچھے تعلقات تھے، لہٰذا وہاں سے ترکوں کی کثیر تعداد آن پہنچی۔ یورپ میں کئی مما لک ایسے بھی تھے جن کی دوسرے براعظموں میں کوئی نو آبادی نہ تھی اور انھیں بھی ایسے مزدوروں کی تلاش تھی جو ان کی فیکٹریوں کی مشینوں کا چالو رکھ سکیں۔ وہاں بھی بہتر مستقبل کی تلاش میں سرگرداں لوگ دنیا کے مختلف کونوں سے پہنچنے لگے۔

کچھ عرصہ نئے ملک میں معاشی اور سماجی طور پر جمنے میں لگ گیا۔ مقامی معاشرے کو کسی کے مذہب یا ثقافت سے کوئی مسئلہ تھا اور ان کو یقین تھا کہ دو تین نسلوں کے اندر مسلمانوں سمیت تمام تارکین وطن اپنے نئے اختیار کردہ ملک کے سماجی و ثقافتی ڈھانچے کو قبول کرتے ہوئے اس میں ضم ہو جائیں گے۔ نسلی منافرت کا بھی کبھی کبھار ذکر ہوتا تھا شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ ایسے معاشرے میں آ گئے تھے جہاں ملک کے وزیراعظم کو بھی قطار میں کھڑے ہو کر اپنی باری کا انتظار کرنا ہوتا ہے۔ قانون کے نظر میں برابری، تمام شہریوں کے برابر کے حقوق اور اس جیسے تمام خوبصورت الفاظ جو انھوں نے کبھی سن رکھے تھے، ان کی عملی شکل اپنی آنکھوں کے سامنے دیکھنے کے عمل نے نسلی اقلیتیوں کو کچھ زیادہ ہی حساس بنا دیا تھا۔ لہٰذا چھوٹی سے بات پر کسی کو نسل پرست کہہ دینا بہت ہی نارمل سا رویہ بن گیا تھا۔ اگر ویزہ آفس میں پولیس نے بتایا کہ فلاں بات کی اجازت نہیں ہے تو یار لوگ آسانی سے فتویٰ جاری کر دیتے تھے کہ یہ ملک ایک پولیس اسٹیٹ ہے۔

شروع کے سالوں میں مسلمان اور دوسرے تارکین میں کوئی فرق نظر نہیں آتا تھا۔ ابھی مردانہ شلوار قمیص اور جبّے نہیں پہنچے تھے۔ اپنے لوگ مقامی لباس یعنی قمیص پینٹ پہنے لڑکیوں کی بانہوں میں بانہیں ڈالے یا پب میں بیئر پیتے عام نظر آتے تھے۔ بعد میں اکا دکا دیسی خواتین بھی آ پہنچتی ہیں۔ ان کی شلوار قمیص اور دوپٹے سے پتہ چل جاتا تھا کہ یہ خواتین یا تو پاکستانی ہیں یا سکھ۔

مسلمان تارکین وطن جہاں بھی پہنچتے ہیں، ان کے پاس اپنے رہنے کے لیے جگہ ہو نہ ہو، انھیں اللہ کے شایان شان رہائش گاہ کا انتظام کرنے کی بہت جلدی ہوتی ہے۔ لہٰذا جلد ہی مسجدوں کے چندے اکٹھے کرنے والوں کی ٹولیاں نظر آنے لگیں۔ مسجد کے جلدی قیام ان لوگوں کے لیے بہت اہم تھا جن کے بیوی بچے آ چکے

تھے۔ وہ معاشرہ جس میں چند سال پہلے وہ رنگ رلیاں منا رہے تھے، اب انھیں اسی معاشرے سے خوف آنے لگا مبادا ان کے بچے بھی کہیں اسی گناہ کی زندگی کا راستہ اختیار نہ کر لیں۔ لہٰذا کمسنی سے بچوں کو اپنی ثقافت سکھانے پر زور دیا جانے لگا۔ ثقافت صرف ایک سنا ہوا لفظ تھا جس کے متعلق کسی کو کچھ آگاہی نہ تھی لہٰذا مذہب کو ہی ثقافت سمجھ کر مسجد میں بچوں کو قرآن و نماز سیکھنے کو اہتمام ہونے لگا اور یوں سمجھ لیا گیا کہ انھوں نے اپنی نئی نسل کو بے حیائی اور گناہ کی دلدل میں گرنے سے بچا لیا ہے۔

مقامی معاشرے کو اس بات سے قطعاً کوئی دلچسپی نہیں تھی کہ کسی کا عقیدہ یا اس عقیدے کے اجزائے ترکیبی کیا ہیں۔ کوئی کیا کھاتا ہے یا پہنتا ہے۔ مقامی معاشرے کو صرف اس بات کی خوشی تھی کہ ان کے ہاں مزدوروں کی کمی کی وجہ سے پیداواریت کو جو خطرہ لاحق تھا اس کا معقول حل نکل آیا ہے۔ ان کے نزدیک مذہب، پہناوا یا طرز زندگی ہر کسی کا ذاتی معاملہ ہے لہٰذا ایک فقرہ عام سننے کو ملتا تھا کہ دوسرے کے عقائد نظریات اور اقدار کی عزت کرو۔

مسلمان بھی دیگر تارکین وطن کی طرح اپنے علاقے کی ثقافتی، سماجی و مذہبی روایات، رویے اور رسومات ساتھ لے کر آئے تھے۔ لہٰذا اخبارات میں کچھ عرصے بعد کوئی ایسی خبر نظر آ جاتی تھی جس میں بیوی پر تشدد، بچوں کو مار پیٹ، بچیوں کا ختنہ، زبردستی کی شادی، غیرت کے نام پر قتل اور جعلی دستاویزات کا ذکر ہوتا تھا۔ اگر کسی کے پاس ڈرائیونگ لائسنس نہیں تھا تو اس کے پاس اگر اپنے ملک کا راشن کارڈ بھی تھا تو اسے راشن کارڈ کو لائسنس کہہ کر مقامی ڈرائیونگ لائسنس سے تبدیل کیا گیا۔ ٹیکس میں چھوٹ کے لیے بھی غیر شادی لوگوں نے بیوی اور بچوں کے لیے جعلی دستاویزات پیش کیں۔ کئی بار ایسے واقعات بھی ہوئے کہ بیوی کو طلاق دینے کے بعد شوہر بچوں کو اغوا کر کے واپس اپنے ملک میں ماں باپ کے ہاں چھوڑ جاتا ہے لیکن مقامی حکومت نے ایسی واردات کو زیادہ عرصہ تک کامیاب نہیں ہونے دیا اور ماؤں کو بچے واپس دلا دیے گئے۔

مقامی معاشرے پُر امید تھے کہ ان لوگوں کے کچھ عرصہ بعد مقامی معاشرے میں ضم ہو جانے سے وہ سماجی مسائل بتدریج ختم ہو جائیں گے، جو ان کے آنے کی وجہ سے پیدا ہوئے تھے۔ ان وقتوں میں کثیر الثقافتی معاشرہ نامی اصطلاح بہت مقبول تھی جس سے مراد یہ ہے کہ اب یورپی ممالک صرف مقامی گوری ثقافت کے ہی نہیں بلکہ مختلف قسم کی مذہبی، ثقافتی اور نسلی اکائیوں کے ملک ہیں، اور ہر ثقافتی اور نسلی گروپ کے برابری کے حقوق حاصل ہیں، ہر کسی کو آگے بڑھنے کے لیے برابر کے مواقع میسر ہونے چاہیے، یعنی 'گورے کو کالے پر اور عربی کو عجمی پر فوقیت حاصل نہیں ہے، سوائے اہلیت کے۔'

ایک اور اصطلاح 'ثقافتی اضافیت' نام سے وضع ہوئی جس سے مراد یہ تھی کہ کسی انسان کے رویوں اور اعمال کے سمجھنے یا اچھے یا برے ہونے کا فیصلہ کرنے کے لیے مقامی پیمانوں کی بجائے اس آدمی کی ان ثقافتی اقدار کو مدنظر رکھا جائے جہاں سے اس کا پیدائشی تعلق ہے۔ لہٰذا نئے آبادکاروں کی وہ خامیاں نظر انداز کر دی

جانی چاہیے جو مقامی اقدار سے متصادم ہیں۔ رعایتیں دینے والا ایک اور رویہ بھی دیکھنے میں آتا ہے جو مقامی معاشرہ اپنے نئے ہم وطنوں کے سلسلے میں اپنا تا رہا ہے کہ چونکہ نئے ہم وطن تہذیبی طور پر بہت پسماندہ ہیں لہٰذا ان کی خامیوں پر گرفت نہ کی جائے اور نہ ہی ان سے ایسی توقعات وابستہ کی جائیں جیسے کسی مقامی سے رکھی جاتی ہے۔ اس رویے پر پچھلے چند سالوں میں تنقید ہونا شروع ہوگئی ہے اور اس رویے کو (Racism of Low Expecations) کا نام دیتے ہوئے اسے نسل پرستی کی ایک چھپی ہوئی شکل قرار دے دیا گیا۔

عالمی سطح پر مسلمانوں سے متعلقہ واقعات میں امام خمینی کا اسلامی انقلاب برپا ہو چکا تھا۔ ملاّ حضرات اپنا انقلاب خلیج کی دوسری ریاستوں میں برآمد کرنے پر تلے ہوئے تھے۔ افغانستان میں اللہ کی تائید و رضا اور امریکی مدد سے روسی کفار خلاف جہاد جاری ہوگیا۔ روسی افواج کا افغانستان چھوڑنے میں ایک سال باقی تھا۔ زندگی نارمل چل رہی تھی کہ برطانیہ میں 'شیطانی آیات' نامی بم پھٹتا ہے۔ مسلم کونسل آف بریٹن کا قیام عمل میں آتا ہیاور مظاہروں کا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے۔ ایران سے امام خمینی سلمان رشدی کے قتل کا فتویٰ جاری کرتے ہیں۔ باوجود مظاہروں کے ناروے میں ولیم نیگور نامی ناشر اس کا نارویجن ترجمہ شائع کرتا ہے اور گولی کا نشانہ بنتا ہے۔ جان تو بچ جاتی ہے لیکن آج تک حملہ آور کا پتہ نہیں چل سکا۔ افواہ ہے کہ اس حملے میں ایرانی سفارت خانہ ملوث تھا۔

شیطانی آیات کی وجہ سے مسلمان کے ردعمل نے خواب خرگوش میں مگن مغربی ممالک کے باشندوں کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا۔ اور ان پر یہ راز افشا ہوا کہ باہر سے آئے ہوئے یہ لوگ 'محمڈن' نہیں بلکہ مسلمان ہیں اور ان کا تعلق 'محمڈن ازم' سے نہیں بلکہ اسلام سے ہے۔ ناروے میں پہلی بار قرآن کا ترجمہ ہوتا ہے اور لوگوں میں اسلام کے متعلق جاننے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ مغربی ممالک کی تاریخ میں یہ پہلا موقع آتا ہے کہ وہاں موجود مسلمانوں کی قیادت کمیونٹی لیڈروں کی بجائے مساجد کے اماموں کے ہاتھ میں آ جاتی ہے۔ اسی موقع پر مغربی ممالک میں مقیم مسلمانوں کو جہاں پہلی بار اپنی طاقت اور علیحدہ شناخت کا احساس ہوتا ہے وہیں مغربی سیاسی جماعتوں کو مسلمان ووٹوں کی قدر و قیمت کا ادراک ہوتا ہے۔ پھر کیا تھا، گاڑی چل پڑی۔

تبلیغ کا سلسلہ بھی جاری ہے، مقامی معاشرے سے تعلق رکھنے والے لوگوں کو اسلام قبول کروانے کے علاوہ مسلمان اپنی افزائش نسل پر بہت زور دیے ہوئے ہیں۔ اللہ کے گھروں کی تعمیر جاری ہے لیکن پھر بھی کبھی کبھار پارکوں، سڑکوں، ہوائی اڈوں پر لوگوں کے نماز پڑھنے کے روح پرور مناظر دیکھنے کو ملتے ہیں۔ ان پارسا لوگوں میں اکثریت ان لوگوں کی تھی جنھوں نے شاید اپنے ملک میں شعائر اسلامی پر شاذ و نادر ہی عمل کیا ہو لیکن مغربی ممالک کی پبلک جگہوں پر نماز پڑھنے کا شوق انھیں بڑی شدت سے لاحق ہو جاتا ہے۔

یورپ کو ایک اسلامی براعظم کے طور پر دیکھنے کا خواب ابھی تک آنکھوں میں زندہ ہے، لیکن اب تلواروں، نیزوں اور گھوڑوں کا وقت نہیں رہا۔ حالات بدل چکے ہیں تو جنگ میں ہتھیار بھی مختلف استعمال ہوں

گے۔ اب جنگ جیتنے کے لیے تلوار بردار سوار یورپ نہیں آئیں گے بلکہ وہاں موجود مذہبی آزادی، جمہوریت کے اصولوں کے علاوہ بچوں کی گاڑی (pram) کو موثر استعمال کرنا ہوگا۔ مغربی ممالک میں اتنے بچے پیدا کرو کہ مقامی آبادی اقلیت میں تبدیل ہو جائے۔ مصر کی اخوان المسلمون نامی جماعت جو جمہوریت کو ایک شیطانی ایجاد سمجھتی ہے، اسی شیطانی ایجاد کی مدد سے دارالحرب یورپ کو دارالسلام میں تبدیل کرنا چاہتی ہے۔ لیبیا کے سابق رہنما معمر قذافی نے بھی عربی چینل 'الجزیرہ' پر نشر ہونے والے ایک بیان میں پیشین گوئی کی تھی کہ چند دہائیوں کے اندر بغیر کسی تشدد کے یورپ اسلام کے زیر اثر آئے گا۔

> یورپ میں اس وقت پانچ کروڑ مسلمان آباد ہیں۔ یہ اس بات کی نشانی ہے کہ اللہ یورپ میں اسلام کو فتح سے ہم کنار کرے گا۔ بغیر تلواروں، بندوقوں کے فتح۔ یورپ میں مقیم پانچ کروڑ مسلمان چند دہائیوں میں اسے مسلمانوں کے براعظم میں تبدیل کر دیں گے۔

یوسف القرضاوی مصری عالم دین ہیں۔ انھیں اخوان المسلمون اور اخوانی فکر کے روحانی رہنما کا درجہ حاصل ہے۔ اخوان المسلمون یورپ میں در پردہ جتنی طاقت حاصل کر چکی ہے، اس کا مظاہرہ تب دیکھنے میں آیا جب ۲۰۰۴ء میں فرانس نے اسکولوں اور سرکاری دفاتر میں حجاب اوڑھنے پر پابندی عائد کی تو القرضاوی نے اسی روز اس پابندی کے خلاف دنیا بھر میں مظاہروں کی کال دی۔ یوں تاریخ میں پہلی بار اخوان المسلمون نے یورپ میں اپنی طاقت کا مؤثر اظہار کیا۔ یورپ کے تمام شہروں میں مسلمانوں نے مظاہرے کیے۔ یہ وہی شیخ القرضاوی ہیں جنھوں نے مولانا مودودی کی نماز جنازہ پڑھائی تھی، کیوں کہ جماعت اسلام اور اخوان المسلمون نظریاتی طور 'سسٹر پارٹیز' ہیں۔

> روم، اٹلی اور یورپ کو شکست دینے کا مطلب یہ ہے اسلام یورپ میں دوبارہ آئے گا۔ کیا اس فتح کے لیے جنگ ضروری ہے؟ نہیں، اسے پُرامن طریقے سے بھی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ایسی پُرامن فتح کا حوالہ مذہب میں بھی موجود ہے۔ چنانچہ مجھے یقین ہے کہ اسلام بغیر کسی تشدد کے یورپ کو فتح کرے گا۔ (شیخ یوسف القرضاوی)

اخوان المسلمین کے مغرب میں عزائم کے متعلق میرے مرحوم دوست ولید الکبیسی جو ایک عراقی نژاد نارویجن تھے، نے ۲۰۱۰ء میں ایک دستاویزی فلم بنائی تھی۔ فلم پر بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے صحافیوں اور کارکنوں نے کافی تنقید کرتے ہوئے اسے رائی کا پہاڑ بنانے اور سنسنی پھیلانے کی ایک ناکام کوشش قرار دیا، لیکن یہ ایک پیغمبرانہ فلم ثابت ہوئی جس نے دو سالوں بعد ہی اپنے ہر فریم کی سچائی کو ثابت کر دیا۔ اسی فلم میں اخوان المسلمون کے 'المرشد العام' یعنی چیئرمین مہدی عاکف مرحوم نے یورپ میں اسلام کے پھیلاؤ کے حوالے سے سوال کا جواب دیتے ہوئے کہا:

> ایک مکمل اسلامی ریاست کا قیام اخوان المسلمین کا خواب ہے۔ یورپ کے لیے ہمارا منصوبہ ہے کہ

> اس مذہب (اسلام) کو یورپ میں متعارف کروایا جائے، جس میں بتایا جائے کہ یہ ہمارا مذہب ہے جس میں خوبصورتی، پاکیزگی، عظمت اور ترقی کے علاوہ کچھ نہیں ہے..... ہمیں یورپ پر غلبہ حاصل کرنے کے لیے ابھی بہت لمبا سفر طے کرنا ہے۔ یورپ اس وقت دوسرے ممالک پر قبضہ کرنے، اپنے مقاصد حاصل کرنے اور اپنا ایجنڈا دوسروں پر تھوپنے جیسے کاموں میں مصروف ہے۔ یورپ میں ہم اپنا مذہب عام لوگوں کے سامنے اسی انداز میں پیش کریں گے جیسا ہم سمجھتے ہیں۔ ہم کسی کے ساتھ مقابلہ نہیں کریں گے، نہ ہی ہم اپنی طاقت کسی کے ساتھ بانٹیں گے۔ ایسا ایک دم سے ہونے والا نہیں ہے۔ ایسا ہونے میں بہت وقت لگے گا تب تک یورپی یہ نہیں سمجھ پائیں گے کہ ان کے لیڈروں نے جو رویے اور اصول مسلط کیے، انھیں ہم پسند نہیں کرتے۔

اسی فلم میں فرانس میں مقیم بائیں بازو کے دانشور لطیف لخذار بھی ہیں جو فرانس میں اسلام اور سیاست کے باہمی تعلق پر ہونے والی بحث کے حوالے سے ایک اہم آواز سمجھے جاتے ہیں۔ ۲۰۰۵ء میں فرانس میں فساد ہوئے جس میں فرانس میں مقیم مسلمانوں نے آگ لگا کر بہت زیادہ تباہی پھیلائی تھی۔ اس پر لطیف لخذار کا کہنا ہے:

> فرانس کے مختلف علاقوں میں ۵۰ ہزار گاڑیاں جلا دی گئیں۔ مسلمان نوجوان جو بیروزگار تھے۔ وہ نشہ آور ادویات اور شراب پیتے ہیں۔ آگ لگاتے ہیں، تباہی پھیلاتے ہیں، قتل کرتے ہیں، حملے کرتے ہیں۔

لطیف اس فساد کا پس منظر اور وجوہات بتاتے ہوئے کہتے ہیں کہ مسلمان خاندان بہت زیادہ بچے پیدا کرتے ہیں۔ اتنے زیادہ بچوں کی نہ تو وہ صحیح طور پر پرورش کر پاتے ہیں اور نہ ہی سب کے لیے مناسب تعلیم کا انتظام کر پاتے ہیں۔ تعلیم نہ ہونے یا کم تعلیم ہونے کے نتیجے میں یہ جوان بے روزگاری کا شکار ہوتے ہیں۔ یوں یہ اخوان المسلمین کے لیے آسان شکار بن جاتے ہیں:

> اخوان المسلمون فرانس کے مختلف علاقوں میں مبلغ بھیجتے ہیں۔ وہ بلاکوں میں جاتے ہیں اور دروازہ کھٹکھٹا کر مسلمانوں کے گھروں میں داخل ہو جاتے ہیں۔ وہ مسلمان جوانوں کو سمجھاتے ہیں کہ وہ ایک سے زیادہ عورتوں سے شادی کریں۔ بے شک کثرت ازواج فرانسیسی قانون کے تحت ممنوع ہے۔ اس لیے فرانسیسی قانون کے مطابق ایک لڑکی سے کھلے عام شادی کرو اس کے بعد مسجد جا کر تم اور عورتوں سے دینی شادی کر سکتے ہو..... اخوان المسلمین واہمے کا شکار ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ چالیس یا پچاس سال بعد ہم فرانس اور یورپ پر حکومت کریں گے، کیوں کہ یورپی لوگوں کے ہاں ہمارے جتنے بچے پیدا نہیں ہوتے۔ ہماری عددی اکثریت ہوگی جس سے ہم فرانس اور یورپ میں حکومت کریں گے اور یوں یورپ ایک اسلامی براعظم بن جائے گا۔ انھیں اس بات کا مکمل یقین

ہے کہ چالیس، پچاس سال کے اندر اندر یورپ اسلامی ہو جائے گا، کیوں کہ وہ یقین رکھتے ہیں کہ یورپ اخلاقی بے راہروی کا شکار ہو چکا ہے۔ وہ لوگ عیسائیت کو چھوڑ چکے ہیں. لہٰذا انھیں اسلام جیسے ایک حقیقی اور مضبوط مذہب کی ضرورت ہے، وہ واقعی یورپ کو اسلامیانا چاہتے ہیں۔ وہ اسے (اپنی خواہش) چھپانے نہیں دیتے۔ یہ مجرمانہ اور ناممکن مقصد ہے۔ یہ تمام یورپی ممالک ان کی ثقافت، ان کے نظام اور سلامتی کے خلاف جنگ کا ایک عمل ہے۔

افغانستان میں روسی فوجوں کی آمد نے ان مسلمانوں کی جہاد میں عملی طور پر حصہ لینے کی دیرینہ خواہش کو پورا کیا جو شہید یا غازی کا جلیل القدر مرتبہ حاصل کرنے کے عرصۂ دراز سے خواہشمند تھے۔ مجاہدین کا ایک بڑا حصہ برطانیہ سے بھی آیا تھا۔ ان دنوں مغربی مسلمان نوجوانوں کو جہاد پر جانے کے لیے انسپائر کرنے، چندہ اکٹھا کرنے اور مجاہدین کی بھرتی کے حوالے سے برطانوی مساجد کو یورپی مسلمانوں کے ہیڈ کوارٹر کی حیثیت حاصل تھی۔ یہ صرف برطانیہ تک ہی محدود نہ تھے بلکہ ان کے رابطے ہر مغربی ملک میں موجود تھے۔ ان برطانوی مساجد میں مغربی ممالک میں دہشت گردی کے لیے خام مال تیار ہوا۔ یہیں سے جہادی میٹریل افغانستان کے بعد بوسنیا، برما، فلپائن وغیرہ روانہ ہوا اور کچھ سالوں بعد خلافت راشدہ، خلافت بنو امیہ، خلافت عباسیہ اور خلافت عثمانیہ کے بعد قائم ہونے والی مسلمانوں کی پانچویں خلافت یعنی 'الدولۃ الاسلامۃ فی العراق والشام' کے قیام میں ممد ومعاون ثابت ہوا۔

مغربی ممالک سے دوسرے علاقوں میں جہاد کی خاطر جانے والے مسلمان نوجوانوں نے لوگوں کو یہ کہنے کا موقع فراہم کیا کہ یہ نوجوان جو مغرب میں پیدا ہوئے، وہیں پلے بڑھے، تعلیم حاصل کی، فلاحی ریاست کی تمام سہولتوں سے مستفید ہوئے، انھوں نے وقت آنے پر ثابت کر دیا ہے کہ مسلمان کہیں کا بھی ہو، کسی بھی غیر مسلم ملک میں خواہ کتنا عرصہ ہی کیوں نہ رہے، اس کی سب سے پہلی وفاداری اسلام سے ہوتی ہے۔ اسلام کے بعد وہ اس ملک کا وفادار ہوتا ہے، جہاں سے اس کے والدین ہجرت کر کے مغرب آئے۔ شہریت یا مقامی پاسپورٹ کے حصول کا واحد مقصد سوائے اس کے کچھ نہیں ہے کہ آپ کو وہ تمام سہولیات وحقوق مل سکتے ہیں جو مقامی لوگوں کو حاصل ہیں، وگرنہ اختیار کردہ وطن کے لیے آپ کے دل میں ذرہ برابر بھی محبت نہیں ہوتی۔

مغربی حکومتوں کی امیگریشن یعنی نئے ہم وطنوں کو معاشرے کا حصہ بنانے کی پالیسی ہر مغربی ملک میں مسلمان آبادکاروں نے بری طرح ناکام کر دی۔ مقامی معاشرے کا حصہ بننے کی بجائے اکثریت نے متوازی معاشرے قائم کیے۔ شہر کے ہر کونے میں مساجد کی تعمیر، قران کی کلاسز کا اجرا، اسلامی تعلیمات پر عمل کرنے اور کروانے پر زور رہا۔ اسی پر ہی بس نہیں بلکہ برطانیہ میں مقامی عدالتی نظام کے متوازی لندن، بریڈفورڈ، مانچسٹر، برمنگھم وغیرہ میں شرعی عدالتیں قائم کی جا چکی ہیں جن کے قیام کا سہرا پاکستانی نژاد برطانوی وکیل فیض الاکتب صدیقی صاحب کے سر بندھتا ہے جو حضرت مجدد عبدالوہاب صدیقی کے بیٹے اور مولانا محمد عمر اچھروی کے پوتے

ہیں۔فیض الا کتب بیرسٹر ہونے کے علاوہ حجاز کالج کے پرنسپل اور مسلم ایکشن کمیٹی کے کنویز بھی ہیں۔مسلم ایکشن کمیٹی میں' اسلامک ہیومین رائٹس کمیشن' اور' حزب التحریر' جیسے گروہ شامل ہیں۔مسلم ایکشن کمیٹی رسولؐ اللہ کے بنائے گئے کارٹونز کے خلاف مظاہرہ کرنے کے علاوہ سلمان رشدی کی کتاب کے خلاف یورپ میں سب سے بڑا مظاہرہ کر کے اپنی طاقت کا اظہار کر چکی ہے۔

۱۱ستمبر ۲۰۰۱ء کا امریکہ میں دہشت گردی کا لرزا دینے والا واقعہ ہوا اور اپنے پیچھے بہت سوالات اور نتائج چھوڑ گیا۔گو مغربی رہنماؤں نے اپنی ملکی و عالمی سیاسی مجبوریوں کی وجہ سے ایسے بیانات دیے جن کے مطابق یہ صرف چند انتہا پسندوں کی مکروہ کارروائی تھی اور اس واقعے کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے لیکن رہنماؤں کی ایسی صفائیوں کو عوامی پذیرائی اس لیے بھی نہ مل سکی، کیوں کہ یہ اپنی نوعیت کا آخری واقعہ ثابت نہ ہوا، اس طرح کے واقعات تسلسل کے ساتھ وقوع پذیر ہوتے رہے ہیں۔ابھی ایک واقعے کی سیاہی خشک نہیں ہوتی کہ دوسرا واقعہ رونما ہو جاتا ہے۔مغرب میں دہشت گردی کا جو بھی واقعہ بھی پیش آیا، اس کی سعادت مسلمانوں کے نصیب میں ہی لکھی پائی گئی بلکہ دہشت گردی کے زیادہ تر واقعات کے پیچھے پاکستان سے کسی قسم کا کوئی تعلق نکل آیا۔ان واقعات نے مسلمانوں کو ایک ایسے گروپ کے طور پر پیش کیا ہے جو مغربی تہذیب و ثقافت کا دشمن ہے۔اسلام اور دہشت گردی کو ایک دوسرے کا ہم معنی سمجھا جانے لگا۔اسلام اور مسلمانوں پر انگلیاں اٹھنے لگتی ہیں۔مغربی ممالک کے علاوہ مسلمانوں کے اپنے ممالک میں مذہب کے نام پر ہونے والے دہشت گردانہ واقعات کی ایک طویل فہرست ہے۔یوں مغرب میں کثیر الثقافتی معاشرہ، معاشرتی و ثقافتی ہم آہنگی، مذہبی رواداری جیسے خوبصورت الفاظ اپنے معانی کھوتے چلے گئے۔

انھیں حالات میں 'اسلاموفوبیا' کی اصطلاح منظر عام پر آتی ہے۔اس اصطلاح کا خالق کون ہے، اس کے متعلق بہت سی آرا ہیں۔کچھ اسے ایرانی ملاؤں کی تخلیق قرار دیتے ہیں، کوئی اسے اخوان المسلمون کی تخلیق قرار دیتا ہے۔کسی کے بقول اسے کسی اور مفہوم کو ادا کرنے کے لیے پچھلی صدی کے آغاز میں تخلیق کیا گیا اور اب یہ مختلف معنوں میں استعمال ہونا شروع ہوگئی ہے۔آکسفورڈ انگریزی لغت کے مطابق 'اسلاموفوبیا' سے مراد اسلام سے شدید ڈر یا ناپسندیدگی ہے، اسلام کو ایک سیاسی قوت سمجھنا یا مسلمانوں سے تعصب برتنا بھی اسلاموفوبیا کے زمرے میں آتا ہے۔رنیمیڈ ٹرسٹ نے 'اسلاموفوبیا اور ہم سب کے لیے چیلنج' نامی رپورٹ ۱۹۹۷ء میں شائع کی۔رپورٹ میں اسلاموفوبیا کی تعریف یوں کی گئی ''ایک ایسی سوچ یا نقطۂ نظر جو مسلمانوں سے متعلق بے بنیاد خوف اور ناپسندیدگی پر مبنی ہے، جس کے نتیجے میں سماجی تنہائی اور امتیازی رویے پیدا ہوتے ہیں۔''

اسلاموفوبیا نامی اس اصطلاح کو رد کرنے والوں کے بقول مذہب کے نام پر مغرب میں کیے گئے خون خرابے کے نتیجے میں اسلام اور مسلمانوں کے متعلق بڑھتے شبہات و شکوک کو ایک بے بنیاد خوف کا نام نہیں دیا جا

سکتا۔ اس اصطلاح کی تخلیق کا مقصد سوائے اس کے کچھ نہیں ہے کہ اسلام یا مسلمانوں پر ہونے والی ہر جائز تنقید کا گلا بھی گھونٹ دیا جائے۔ یوں اس سے وہی مقاصد حاصل کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو اسرائیلی حکومت اینٹی سیمیٹزم (سامیت دشمنی) نامی اصطلاح سے حاصل کرتی ہے؛ یعنی اسرائیلی حکومت کی کسی بھی ناجائز قدم یا پالیسی یا اقدام پر تنقید کو یہود دشمنی کہہ کر رد کر دیا جائے۔ اسلاموفوبیا کی اصطلاح کے متعلق فرانسیسی فلسفی پاسکل بروکنر کا کہنا ہے ''یہ ایک نہایت عیارانہ اصطلاح ہے، کیوں کہ یہ اسلام کو ایسی حیثیت عطا کرتی ہے کہ نسل پرستی کے الزام کے ڈر کی وجہ سے کوئی اسلام پر تنقید نہ کرے۔''

اس بات میں کوئی شک نہیں کہ مغرب میں اسلاموفوبیا نام کی کوئی چیز ضرور موجود ہے۔ مغربی ممالک میں مسلمانوں کو شک وشبہ کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ابھی تک یہی وہ واحد گروہ ہے جو اتنے عشروں سے نہ تو مقامی معاشرے کا حصہ بن پایا ہے اور نہ ہی انھیں اس قسم کی خواہش ہے۔ مغربی ممالک میں کوئی ایسا سال نہیں جاتا جس میں کوئی دہشت گردی کا ایسا واقعہ پیش نہ آیا ہو جس میں مسلمان ملوث نہ ہوں۔ کرسمس کے موقع پر خریداروں پر ٹرک چڑھا دینا بھی جہاد کی ایک نئی شکل کی صورت میں نظر آیا ہے۔ کہیں 'اللہ اکبر' کا نعرۂ مستانہ بلند کرتے ہوئے کسی مقامی کو چاقو مار دیا جاتا ہے، کہیں کسی کنسرٹ میں بم پھوڑ دیا جاتا ہے، کہیں کسی رسالے کے دفتر میں بندوقوں کے منھ کھول دیے جاتے ہیں۔ چنانچہ مغربی ممالک میں کچھ حلقے مسلمانوں کو سخت ناپسند بھی کرتے ہوئے انھیں مغربی تہذیب کے دشمن گردانتے ہیں اور اپنی اس رائے کے جواز میں ان کے پاس معقول دلائل بھی موجود ہیں۔

مغربی ممالک میں ہر رنگ، نسل اور عقیدے کے لوگ بستے ہیں، میں ہر روز یہ سوچ کر نیٹ پر کئی اخباروں کا مطالعہ کرتا ہوں کہ شاید آج مجھے ایسی خبر پڑھنے کو ملے جائے کہ کسی ہندو نے 'جے بجرنگ بلی' یا 'ہر ہر مہادیو' کا نعرہ لگاتے ہوئے کسی گورے کے پیٹ میں چاقو بھونک دیا ہو۔ کسی سکھ نے 'واہگورو' کے نام پر کسی پر ٹرک چڑھا دیا ہو، کسی بدھ مت کو ماننے والے نے اپنے عقیدے کی خاطر کہیں بم پھوڑ دیا ہو، کسی زرتشتی نے کہیں فائرنگ کھول دی ہو لیکن مجھے ہر بار سخت مایوسی ہوتی ہے۔ اور پھر مجھ کچھ کچھ سمجھ آنے لگتا ہے کہ ان ممالک میں ہندوفوبیا، سکھ فوبیا، بدھ فوبیا یا زرتشتی فوبیا جیسی اصلاحات کیوں نہ جنم پا سکیں اور صرف اسلاموفوبیا جیسی اصطلاح ہی وجود میں کیوں آئی۔

مغربی ممالک کو اسلامیانے کے لیے جہاں مسلمانوں نے تبلیغ کا کام بہت زور وشور سے جاری رکھا ہوا ہے، وہیں مختلف ممالک میں 'نو گو ایریاز' بھی بن چکے ہیں، جہاں پولیس بھی جانے سے گھبراتی ہے۔ سویڈن کے شہر مالمو کا ایک حصہ صومالیہ سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں کا گڑھ ہے جہاں آپ پولیس کی بجائے اللہ سے مدد مانگنے پر مجبور ہیں۔ ایک زمانے میں برطانیہ میں شرعی پٹرولنگ بھی شروع کی گئی جس کے نتیجے میں وہاں کے مقامی لوگوں کو ہراساں کیا گیا۔ گوری لڑکیوں کو اسکرٹ کی بجائے مناسب لباس پہننے کی تلقین کی گئی۔ مظاہرے

بھی ہوئے جس میں 'برطانوی پولیس جہنم میں جاؤ'، 'اسلام دنیا پر غالب آئے گا' جیسے نعرے لکھے ہوتے تھے۔ اسلام کے پوری دنیا پر غلبہ حاصل کرنے یا لاگو کرنے کی سوچیں صرف ان 'چند گمراہ' نوجوانوں تک ہی محدود نہیں ہیں بلکہ ایسی سوچیں ہمارے علما اور مذہبی تنظیموں سے تعلق رکھنے اور خود کو کمیونٹی لیڈر کہلانے والے لوگوں کے ہاں عام ہیں۔ انھیں علما کے ویڈیوز اور تقاریر مغربی ممالک میں موجود نوجوانوں کو گرمانے کا باعث بنتی ہیں۔

> نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد بعثت صرف تبلیغِ دین نہیں ہے بلکہ غلبۂ دین حق ہے۔ ان دونوں باتوں میں زمین و آسمان کا فرق موجود ہے۔ اگر فقط تبلیغ کرنی ہوتی تو شاید حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی ہاتھ میں تلوار نہ لیتے لیکن غلبۂ دین حق کے لیے ہاتھ میں تلوار لیے بغیر چارہ نہیں۔ اس حقیقت کے منکشف ہونے سے تو ساری بات کھلتی ہے۔ تبلیغ تو بدھ مت کے بھکشو بھی کرتے ہیں۔ آخر یہ عیسائی مشنری والے بھی تو تبلیغ میں کہاں سے کہاں پہنچ جاتے ہیں مگر یہ تبلیغ جس سطح پر کر رہے ہیں، اس میں کسی تصادم کی ضرورت نہیں پیش آتی، اس لیے کہ محض تبلیغ کے کچھ اور تقاضے ہوتے ہیں، جب کہ غلبۂ دین کے کچھ اور تقاضے ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصد بعثت ہی غلبۂ دین حق ہے۔
> (مولانا اسرار الحق)

کیئر (دی کونسل آن امیرکن اسلامک ریلیشنز) امریکہ میں مسلمانوں کے حقوق کے دفاع کی خاطر قائم کی گئی تنظیم ہے۔ اس کا صدر دفتر کیپٹل ہل، واشنگٹن میں ہے۔ کہنے کو تو اس تنظیم کا مقصد مسلمانوں کی شہری آزادیوں کے دفاع اور اسلام کا صحیح امیج پیش کرنے کے علاوہ اسلاموفوبیا کے خلاف جدوجہد کرنا ہے، لیکن مخالفین اسے اخوان المسلمون اور حماس کی امریکہ میں شاخ قرار دیتے ہیں جس کا مقصد امریکہ کو اسلامیانا ہے۔

> امریکہ میں اسلام کو دوسرے عقائد جیسا نہیں بلکہ ایک غالب آنے والے عقیدے کی طرح سمجھا جانا چاہیے.... امریکہ میں مسلمانوں کی الہامی کتاب قرآن کو احکامات کے حوالے سے سب سے اہم حیثیت حاصل ہونی چاہیے، اور کرۂ ارض پر صرف اسلام کو ہی بطور مذہب قبولیت حاصل ہونی چاہیے۔ (عمر احمد، چیئرمین کیئر)

کیئر کے بورڈ ممبر احسان باجی جو یونیورسٹی آف کینٹکی کے ایسوسی ایٹ پروفیسر بھی ہیں، ان کے بقول ''مسلمان کبھی بھی امریکہ کے مکمل شہری نہیں بن سکتے، کیوں کہ ہمارے لیے یہ ممکن نہیں کہ ہم اس ملک کے نظریات اور اداروں سے مکمل طور پر وفاداری نبھا پائیں۔''

چند سال پہلے ایک شامی بچے کے ساحل پر لاش نے یورپی ضمیر کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا۔ مغربی ملک میں تمام پابندیاں نرم کر دی گئیں۔ جتھوں کے جتھے جس راہ سے گزرتے تھے، وہاں راستوں پر انھیں مقامی لوگ ہاتھوں میں اشیائے خورد و نوش لیے ملتے تھے۔ جنگ عظیم دوم میں یہودیوں کے ساتھ سلوک کی وجہ سے یہودیت ہمیشہ سے جرمنی کی کمزوری رہا ہے۔ لیکن مسلمان پناہ گزینوں کے یہ قافلے جب جرمنی پہنچتے ہیں تو ریلوے اسٹیشن پر 'اللہ اکبر' کے علاوہ

دوسرا نعرہ جو بلند ہوتا ہے وہ 'اسرائیل مردہ باد' کا نعرہ ہے۔ جرمنی کی حکومت دس لاکھ پناہ گزینوں کو پناہ دینے کا اعلان کرتی ہے۔ ہر مغربی ملک نے اپنے وسائل کے مطابق مہاجرین کے ان قافلوں کو قبول کیا۔ سویڈن کی مشہور گلوکارہ کارولا نے ایک خاص تعداد کو اپنے گھر رکھنے کا عندیہ دیا۔ فن لینڈ کے وزیر اعظم نے اپنی سرکاری رہائش گاہ خالی کرنے کا اعلان کیا۔ ہر ملک میں ان کے لیے خصوصی لیکن عارضی رہائش گاہوں کا انتظام کیا گیا، جہاں سے انھیں بعد میں مستقل رہائشوں میں منتقل کرنا تھا۔

۲۰۱۵ء کی آخری شب ہے، جرمنی میں دنیا بھر کی طرح نئے سال کے استقبال کے سلسلے میں لوگ سڑکوں پر جشن منا رہے ہیں کہ کولون نامی شہر میں 'تحرش جمعیت' نامی مصری کھیل کا مظاہرہ ہوتا ہے۔ یہ کھیل کب شروع ہوا، اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا، البتہ یہ کھیل وہاں کھیلا جاتا ہے جہاں لوگوں کا جم غفیر جمع ہو، خصوصی طور پر مظاہرے ایسی جگہ ہیں جہاں کثیر تعداد میں مرد و زن جمع ہوتے ہیں۔ 'تحرش جمعیت' سے مراد کسی اکیلی لڑکی کو 'ملکے' انداز میں جنسی طور ہر ہراسان کرنے سے لے کر اجتماعی آبروریزی ہے۔ پہلی بار اس کھیل کا ذکر ۲۰۱۱ء میں حسنی مبارک کے خلاف ہونے والی جدوجہد کے دوران تحریر چوک پر ہونے والے واقعے کے حوالے سے سنا گیا۔ ہجوم حسنی مبارک کے خلاف مظاہرہ کرنے میں مصروف تھا جس کی کوریج کے لیے لارا لوگن نامی ایک امریکی خاتون موجود تھی۔ وہاں ہجوم نے اسے صحافی خاتون کو گھیر کر اس کے ساتھ اجتماعی آبروریزی کی۔ اسی انداز میں سال نو کی شب جرمن لڑکیاں اس کھیل کا شکار ہوتی ہیں۔ جرمن واقعہ عالمی طور اس قدر شہرت حاصل کر گیا کہ دوسرے ممالک میں ہونے والے ایسے واقعات ان کے سامنے ماند پڑ گئے۔ وگرنہ اسی شام کو فرانس، بلجیم، سویڈن، فن لینڈ اور ناروے میں ایسے واقعات کی اطلاعات ہیں۔

'تحرش جمعیت' کے حوالے سے جرمنی میں موجود 'مسلم ستارہ' نامی تنظیم کا کہنا تھا کہ اگر جرمنی کی حکومت یہ چاہتی ہے کہ شمالی افریقہ سے آنے والے مسلمان مہاجرین ان کے معاشرے کا حصہ بنیں اور یہاں مزید جنسی تشدد اور زنا بالجبر کے واقعات پیش نہ آئیں تو انھیں شراب پر پابندی عائد کرنا ہوگی۔ ان کے بقول کولون میں ہونے والے واقعات کا میڈیا میں یوں بڑھا چڑھا کر بیان کرنے کا واحد مقصد یہ ہے کہ ملک میں اقلیتوں کے خلاف نسل پرستانہ جذبات کو ابھارا جائے۔ اس گروپ کے بقول اس رات کو زنا بالجبر کا شکار ہونے والی خواتین اپنے لباسوں کی وجہ سے توجہ کا مرکز بنیں، کیوں کہ شمالی افریقہ سے تعلق رکھنے والے ایسے لباس دیکھنے کے عادی نہ تھے۔ کولون کے امام سمیع ابو یوسف 'آر ای این' نامی روسی ٹی وی کو انٹرویو دیتے ہوئے اس کی وجہ خوشبویات کا استعمال بتایا۔ ان کے بقول اگر جرمن لڑکیاں کھلے کپڑوں کے ساتھ خوشبویات استعمال کریں گی تو مستقبل میں بھی اس قسم کے مزید واقعات ہو سکتے ہیں۔ 'تحرش جمعیت' کے دوہرائے جانے کے ڈر سے رائن برگ نامی جرمن شہر میں ہر سال ہونے والے کارنیوال جشن کو منسوخ کر دیا گیا ہے، کیوں کہ جب یہ جلوس پناہ گزینوں کے سنٹر کے پاس سے گزرے گا تو کہیں 'تحرش جمعیت' کا کوئی اور ناگوار واقعہ پیش نہ آ جائے۔ ابھی سال نو کے

واقعے کی دھول بھی نہیں بیٹھی تھی کہ کولون سے بیس کلو میٹر کے فاصلے پر واقع بورن ہائیم شہر میں پناہ گزینوں نے وہاں کے پبلک سوئمنگ پول میں نہاتی لڑکیوں کو جنسی طور پر ہراساں کیا۔

جرمن اخبار 'دیر شپائیگل' کے مطابق ان پناہ گزینوں نے وہاں سوئمنگ کرتی لڑکیوں کے علاوہ عملے کی خواتین کو بھی جنسی طور پر ہراساں کیا۔ جرمنی کے شہر بون کے اخبار 'گینیر ال آنزائگر' کی خبر کے مطابق بورن ہائیم نامی شہر کے پبلک سوئمنگ پولز میں پناہ گزینوں کا داخلہ وقتی طور پر بند کر دیا گیا۔ جرمن وزیر اعظم جو ان مہاجرین کے لیے ہمدردی کا بہت زیادہ جذبہ رکھتی تھیں، پر اس قدر دباؤ بڑھا کہ انھوں نے بھی قوانین سخت کرنے کا اعلان کر دیا۔

جرمنی میں جنسی زیادتیوں کے خلاف کام کرنے والے 'گیسا' نام گروپ کی سٹیفی بورمیستر کا کہنا ہے کہ پناہ گزینوں کے جنسی حملوں میں اضافہ ہو چکا ہے۔ یہ لوگ ایک ایسے معاشرے سے آتے ہیں جہاں ان کے نزدیک یورپی خواتین کی کچھ اور امیج ہے، اور یہ یہاں آ کر اپنی مردانگی کا اظہار کرنے کے لیے خواتین کے ساتھ زیادتی کرتے ہیں۔ اس رویے کو نہ تو معاف کیا جا سکتا ہے اور نہ قبول کیا جا سکتا ہے۔

یورپ میں مسلمان پناہ گزینوں کے ہاتھوں زنا بالجبر ہونے کے واقعات کوئی نئی بات نہیں ہیں اور نہ ہی ایسے واقعات جرمنی تک محدود ہیں۔ ۲۰۰۹ء سے ۲۰۱۱ء کے درمیان صومالیہ سے تعلق رکھنے والے مسلمان پناہ گزینوں کی ناروے آمد کے نتیجے میں یہ واقعات اس قدر بڑھ گئے کہ ناروے کے 'ہیرو' نامی ادارے نے ان پناہ گزینوں کے لیے مختلف کورسز کا اجرا کیا جس سے انھیں ناروے اور صومالیہ کی ثقافت کا فرق بتانے کے علاوہ یہ سمجھانا بھی مقصود تھا کہ اگر نارویجن لڑکیاں صومالی عورتوں کی طرح کی ستر پوشی اور حجاب وغیرہ استعمال نہیں کرتیں تو نہ تو وہ آپ سیکس کرنے کی دعوت دے رہی ہیں اور نہ ہی وہ طوائفیں ہیں۔ 'ہیرو' وہ ادارہ ہے جو ملک میں آنے والے پناہ گزینوں کو سنبھالنے کے لیے قائم کیے گئے ۴۰ فیصد مراکز چلا رہا ہے۔ ان کورسز میں عرب ممالک اور شمالی افریقہ سے تعلق رکھنے کو یہ سمجھایا گیا کہ مقامی لڑکیوں کے کم کپڑے پہننے کو زنا بالجبر یا جنسی طور پر ہراساں کرنے کا جواز نہیں بنایا جا سکتا۔ پناہ گزیوں کو اسکرٹ پہنے ہوئی لڑکیوں کی تصاویر دکھا کر بتایا گیا کہ ان لڑکیوں کے ایسا لباس پہننے کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ آپ سے ہم بستر ہونا چاہ رہی ہیں، یا آپ کو اس کی دعوت دے رہی ہیں۔

ان کورسز کی انچارج لنڈا ہاگن کا کہنا ہے کہ انھیں مغربی ممالک اور اسلامی ملکوں کے ثقافتی فرق کو سمجھانے میں کافی مشکلات کا سامنا ہوتا ہے کہ جب انھیں کورس کے دوران مرد یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی لڑکی نے مجھے چوما ہے تو وہ یقیناً مجھ سے سیکس کرنا چاہ رہی ہے یا اگر کوئی لڑکی میرے گھر آئے تو وہ مجھ سے سیکس کرنے آ رہی ہے یا وہ سیکس کرنے پر راضی ہے۔ لنڈا نے انھیں سمجھایا کہ اگر لڑکی لڑکا آپس میں گلے ملیں، پارٹی میں رقص کرتے وقت ان کے جسم ایک دوسرے کے بہت قریب آ جائیں، تو اس کا قطعاً یہ مطلب نہیں ہے کہ یہ نزدیکی ہر

صورت میں اکٹھے بستر میں جانے پر ہی منتج ہوگی۔

کورس کے دوران پناہ گزینوں کو ہائی اسکول کے لڑکےلڑکیوں کے لیے تیار کی گئی ایک فلم بھی دکھائی گئی جس میں لڑکا اورلڑکی پارٹی میں ایک دوسرے کو چوم رہے ہیں۔لڑکا لڑکی کو کھینچ کر اوپر کمرے میں لے جا کر دروازہ بند کرنے کے بعد کنڈی لگا دیتا ہے۔لڑکی کے منع کرنے کے بعد بھی وہ لڑکا دست درازی سے باز نہیں آتا۔فلم کا اختتامیہ پیغام یہ ہوتا ہے کہ 'نہیں' کا مطلب 'نہیں' ہے، یعنی اگر لڑکی آپ سے سیکس نہیں کرنا چاہ رہی تو اپنی جسمانی قوت کے بل پر اسے مجبور نہیں کر سکتے۔

مغربی ممالک میں نسل پرستی یا تعصب کے رویے پہلے چھوٹے چھوٹے گروپوں تک محدود تھے، اسی لیے انھیں کوئی اہمیت نہیں دی جاتی تھی، لیکن مسلمانوں کی کثیر تعداد آ جانے کے بعد اس پر سنجیدہ لوگوں نے بھی رائے دینا شروع کر دی ہے۔ ایسے ہی ایک صاحب یونیورسٹی آف برلن میں عمرانیات اور تحقیق ترک وطن کے پروفیسر ہونے کے علاوہ برلن سوشل سائنس سنٹر کے شعبہ انٹیگریشن ریسرچ کے ڈائرکٹر پروفیسر رُودکوپمان بھی ہیں جنھوں نے ایک جرمن ویب سائٹ کو انٹرویو دیتے ہوئے یورپی یونین کو مسلمان مہاجرین اور آبادکاروں کے حوالے سے پیش آنے والے خطرات سے خبردار کرتے ہوئے کہا ہے: ''اس وقت دنیا میں ایک ارب بالغ مسلمان ہیں۔ جن میں سے پچاس کروڑ مسلمان انتہائی رجعت پسند ہیں جن کے نزدیک خواتین کے حقوق، ہم جنس پرستوں اور دوسرے عقیدے کے لوگوں کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔'' پروفیسر کے بقول ان میں سے پانچ کروڑ یا اس تعداد سے بھی زیادہ مسلمان ایسے ہیں جو اپنے مذہب کے دفاع کی خاطر تشدد یا دہشت گردانہ کارروائی کو جائز سمجھتے ہیں۔ پروفیسر نے یورپی یونین کو مشورہ دیا ہے کہ ہر پناہ گزین کو اپنے ہاں اس وقت تک نہ آنے دیا جائے جب تک اس کی مکمل شناخت کی تصدیق نہیں ہو پاتی۔ پروفیسر نے اپنی بات کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ ضروری نہیں کہ ان میں سے ہر کوئی براہ راست طور پر تشدد کی کارروائی میں ملوث ہونے کے لیے تیار ہو لیکن یہ انتہا پسندوں کی مدد کرتے ہیں، ان کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں، انھیں پناہ مہیا کرتے ہیں، یا جب وہ کوئی انتہا پسندانہ کارروائی دیکھیں تو اپنا منھ بند رکھتے ہیں۔

ایک وقت میں مسلمانوں اور دیگر مذاہب سے تعلق رکھنے والے مہاجرین کی مدد میں چرچ بہت پیش پیش تھا۔ کسی کے پاس رہنے کو جگہ نہیں تو انھیں چرچ کے اندر ہی رہنے کی جگہ فراہم کر دیتا تھا۔ کھانا مل جاتا تھا۔ کرسمس کے موقع پر چرچ کی انتظامیہ کے لوگ ان علاقوں میں جاتے تھے جہاں مہاجرین کی زیادہ تعداد ہوتی تھی اور ان مہاجرین کو کرسمس کے تحائف دیے جاتے تھے۔ کئی بار ایسا ہوا کہ کسی مہاجر کی پناہ کی درخواست نامنظور ہوگئی اور پولیس اسے ملک بدر کرنا چاہ رہی ہوتی تو وہ بندہ چرچ میں پناہ لے لیتا، جہاں سے اسے پولیس پکڑ نہیں سکتی تھی کیوں کہ اب وہ چرچ کی پناہ میں ہوتا تھا۔

لیکن اب چرچ کے رویوں میں بھی تبدیلی آ رہی ہے جس کا واضح اظہار اٹلی کے آرچ بشپ کارلو لیبراتی

کے بیانات سے ہوتا ہے۔کارلو لیبراتی کیتھولک چرچ میں ایک نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ان کا کہنا ہے اٹلی کے سیاستدانوں اور سیکولر رویوں کی وجہ سے اٹلی عنقریب ایک مسلمان ملک میں تبدیل ہو جائے گا۔سرکاری اعداد و شمار کے مطابق ۱۹۷۰ء میں اٹلی میں مقیم مسلمانوں کی تعداد دو ہزار تھی جو ۲۰۱۵ء میں بڑھ کر بیس لاکھ ہو چکی ہے۔ پہلی جنوری کو اٹلی میں موجود غیر ملکیوں کی تعداد پچاس لاکھ چودہ ہزار چار سو سینتیس تھی جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس سال بانوے ہزار تین سو باون افراد کا اضافہ ہوا۔

آرچ بشپ کے نزدیک اٹلی مسلمان پناہ گزینوں کی اہم ترین منزل بن چکی ہے۔ان کے بیان کردہ اعداد کے مطابق پچھلے دو سالوں میں مشرق وسطیٰ، افریقہ اور ایشائی مما لک سے تین لاکھ تیس ہزار مہاجر اٹلی آئے ہیں۔آرچ بشپ کا کہنا ہے کہ ہم باہر سے آنے والوں کی مدد کرنے میں اس قدر جت جاتے ہیں کہ اپنے مقامی لوگوں کو بھول جاتے ہیں، جو ان کے بقول کوڑے سے کھانا اٹھا کر کھا رہے ہیں۔

آرچ بشپ کا مزید کہنا ہے کہ میں ایک 'پروٹیسٹر' (احتجاج کرنے والا) ہوں اور اگر میں آرچ بشپ نہ ہوتا تو باہر چورا ہے میں احتجاج کرتا۔ہم کیوں ایسے لوگوں کو کھانا دے رہے ہیں، جو اس کھانے کو پھینک دیتے ہیں، اپنے موبائلوں کے ساتھ کھیل رہے ہوتے ہیں یا دنگا فساد کرتے ہیں۔آرچ بشپ نے کیتھولک چرچ پر بھی کڑی تنقید کی کہ وہ نئے آنے والے مہاجرین کی مالی مدد کرتے ہیں۔

اس وقت مغربی معاشروں میں مسلمانوں کے حوالے سے عجیب سی صورت حال ہے۔مساجد و مدراس بچوں کو مقامی اقدار اور معاشرے سے نفرت کا درس دے رہے ہیں، اسلام اور مسلمانوں کے کفار پر برتری کے دعوؤں کے قصے سنائے جا رہے ہیں۔تبلیغی جماعت والے مسلمانوں کو مزید مسلمان بنا رہے ہیں۔عید میلاد النبیؐ کے جلوس مغربی مما لک کے مختلف شہروں کی سڑکوں پر دندناتے نظر آتے ہیں۔ہر جائز و ناجائز مطالبہ منوانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔اسکولوں اور یونیورسٹیوں میں نماز پڑھنے کے لیے جگہیں حاصل کی جا چکی ہیں۔سویڈن کے جنوبی علاقے کرونو بیرگ میں پہلے جمعہ کے روز لاؤڈ سپیکر پر اذان دینے کی اجازت ملی، بعد میں کارلس کرونا میونسپلٹی میں واقع مسجد میں دن میں پانچ مرتبہ لاؤڈ سپیکر پر اذان کی اجازت حاصل کر لی گئی۔

سویڈن میں مسلمان کس قدر طاقت پکڑ چکے ہیں، اس کے متعلق سویڈن کے دوسرے بڑے شہر گوتھن برگ کے ضلع بیر گشون کے ایک علاقے میں ۱۹۷۰ء سے رہنے والی کارن کا کہنا ہے کہ اب وہ اس علاقے میں واحد مقامی باشندہ رہ گئی ہے۔یہاں صومالیہ، شام اور عراق سے آنے والے مہاجرین نے ڈیرہ ڈال لیا ہے۔وہ بنچ جہاں ہم کبھی بیٹھ کر کافی پیا کرتے تھے، اب وہاں جرائم پیشہ جتھوں اور اسلام پسندوں نے ڈیرہ ڈال لیا ہے۔ اب یہاں پر منشیات اور ہتھیاروں کی خرید و فروخت ہوتی نظر آتی ہے۔

اب یہاں پر امن و امان بحال رکھنے کے لیے مسلمان پولیس افسروں کو متعین کیا جاتا ہے جو یہاں لوگوں کو اس طرح کی ہدایات دینے میں زیادہ دلچسپی دکھاتے ہیں کہ وہ کون سا لباس پہنیں جس سے اسلامی

اقدار مجروح نہ ہوں۔ یہ مسلمان پولیس افسران رمضان کے مہینے میں بہت متحرک ہوتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ موسیقی سننا منع ہے۔ انھوں نے کارِن کو بھی روک کر بتایا ہے کہ وہ اپنا لباس تبدیل کرے، کیوں کہ اس کا مختصر لباس اسلام اقدار کے منافی ہے کہ اس میں اس کی ٹانگیں نظر آتی ہیں۔ کارِن کے بقول اسے پہلے پہل شک ہوا کہ پولیس والا اس سے مذاق کر رہا ہے، لیکن پولیس افسر نے غصے سے اسے کہا کہ اگر میری بات پر عمل نہ کیا تو ہر قسم کے نتائج کی ذمہ دار تم خود ہوگی۔

اپنی مرضی چلانے کے واقعات کسی ایک ملک تک محدود نہیں ہیں بلکہ ہر مغربی ملک میں ملازمت کے دوران مذہب کو بنیاد بنا کر مختلف کام کرنے سے انکار کر دیا جاتا ہے۔ امریکہ میں ایک پاکستانی ٹیکسی ڈرائیور نے یونیفارم پہننے سے انکار کر کے اپنا 'مذہبی لباس' یعنی شلوار قمیص پہننے کا حق حاصل کر لیا ہے۔ چنانچہ جہاں ایک طرف مسلمان بہت زیادہ ریڈیکلائز ہو چکے ہیں، وہیں دوسری جانب چھوٹے چھوٹے نسل پرست گروپ اپنی مقبولیت بڑھا رہے ہیں۔ 'پگیدا' جیسی تنظیموں کی شاخیں ہر ملک میں کھل چکی ہیں۔ وہ جماعتیں جو تارکین وطن مخالفت کا پرچار کرتی اور بہت کم ووٹ حاصل کرتی تھیں، اب وہ مسلمانوں کی وجہ سے بہت مقبول ہو چکی ہیں۔

اس صورت حال میں جہاں حکومتی جماعتیں مسلمانوں کے سر پر دست شفقت رکھے ہوئے ہیں، وہیں بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے کارکن، صحافی اور دانشور جو اب خود کو لبرل کہلواتے ہیں، ہر قیمت پر مسلمانوں کے ہر جائز و ناجائز مطالبے کی حمایت اور دفاع کرنا اپنا فرض منصبی سمجھتے ہیں۔ ایک وقت میں یہ لوگ ماسکو نواز، یورو کمیونسٹ اور ٹراٹسکی نواز مارکس وادی تھے۔ ان کا سارا زور پرولتاریہ کی آمریت کے قیام پر تھا لیکن پرولتاریہ نے اپنی آمریت قائم کرنے کی بجائے ٹریڈ یونین کے ذریعے جدوجہد سے اپنے لیے 'مدینہ کی ریاست' کے قیام کو بہتر سمجھا۔ چونکہ بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے دل کے بہت اچھے ہوتے ہیں، لہٰذا یہ ہر وقت کسی ایسے گروہ کی تلاش میں رہتے ہیں جن کی یہ مدد کر سکیں۔ جن لوگوں کو ان کی مدد درکار نہ ہو یا وہ ان سے مدد لینے سے انکار کر دیں، وہ انھیں ایک آنکھ نہیں بھاتے۔ رجعت پسندانہ رویوں اور سوچوں کی حمایت کی وجہ سے بائیں بازو کے لوگ جو خود کو کبھی 'پروگریسو' یعنی ترقی پسند کہلاتے تھے، اب انھیں مغرب میں 'ری گریسو' یعنی تنزل پسند کہا جانے لگا ہے۔

پرولتاریہ کی آمریت کے قیام میں ناکامی کے بعد بائیں بازو والوں نے تارکین وطن کو نسل پرستی سے بچانے کے لیے کمر کس لی۔ نسل پرستی کے خلاف جدوجہد کے درمیان ہی بائیں بازو والوں نے دریافت کر لیا کہ اس وقت مغرب کا سب سے بڑا مسئلہ اسلاموفوبیا ہے اور جیسے ماضی میں پرولتاریہ کے ہر مطالبے کی حمایت ایک مارکسی پر واجب ہے، اسی طرح اب نئے حالات میں مسلمانوں کے ہر مطالبے کی حمایت ایک مارکس وادی کے نظریاتی ایمان کا اہم ترین جزو ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ بائیں بازو والے جو والٹیئر، ژاں ژاک روسو، رینے ڈیکارٹ، ڈینس دیدرو جیسے مغرب کی روشن خیالی کے معماروں پر فخر کرتے نہیں تھکتے، وہ سیاسی درستگی اور

کثیر الثقافتی معاشرے کے قیام کے نام پر مسلمانوں کے اندر ہر رجعت پسندانہ رویے اور مطالبے کی حمایت میں کسی بھی حد تک جانے کے لیے تیار رہتے ہیں۔ کوئی بھی قیامت گزر جائے، بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں یا اسلام کے خلاف کچھ نہیں کہیں گے، بلکہ مسلمانوں سے متعلقہ ہر منفی بات کو چھپانے پر اصرار کیا جائے گا۔ ایک زمانے میں مبارک حیدر ناروے آئے۔ وہاں 'تہذیبی نرگسیت' [اس کتاب کے کچھ ابواب زیر نظر شمارے میں شامل اشاعت ہیں: مدیر] کے حوالے سے ان کا انگریزی میں لیکچر تھا جس کے خاتمے پر 'ہیومنسٹ ایتھیکل فیڈریشن' کے سربراہ لارش گوُلے کا اعتراض تھا کہ مبارک حیدر کو مسلمانوں کے متعلق ایسی باتیں کرنے سے پرہیز کرنا چاہیے کیوں کہ انھیں سفید نسل پرست مسلمانوں کے خلاف استعمال کر سکتے ہیں۔ واضع رہے کہ 'ہیومنسٹ فیڈریشن' ناروے کے سرکاری چرچ کے مقابلے پر کھڑی کی گئی تنظیم ہے جس نے مذہب پر یا تو تنقید بالکل ختم کر دی ہے یا اگر کبھی کرتے بھی ہیں تو اس کا نشانہ عیسائیت ہوتی ہے۔ اسلام کو وہ اپنے لیے شجر ممنوعہ سمجھتے ہیں۔ کرسمس پر لارش گوُلے نامی ایک نارویجن فلاسفر نے نارویجن لوگوں کو مشورہ دیا کہ وہ کرسمس پارٹیوں میں شراب نہ پیا کریں تا کہ ملک میں موجود مسلمان اپنے آپ کو 'ویلکم' محسوس کریں۔ شاید کچھ عرصہ بعد لارش یا ان کا کوئی ہم خیال سوٗر کا گوشت کھانے سے اجتناب کا مشورہ بھی دے دے۔ اس سے پہلے آسٹریلیا کے شہر وکٹوریا کی مقامی کونسل غیر مسلم خواتین کو مشورہ دے چکی ہے کہ وہ مسلمان خواتین کی مانند حجاب پہن کر اسلاموفوبیا کے خلاف جدوجہد کا حصہ بنیں۔

بائیں بازو کا اسلام اور مسلمانوں سے عشق کس حد تک جا چکا ہے، اسے جاننے کے لیے جرمنی کی چوبیس سالہ سیلن گورین کی کہانی کافی مددگار ثابت ہو سکتی ہے۔ سیلن نوجوانوں کی بائیں بازو سے تعلق رکھنے والی 'سالڈ' نامی تحریک کی ترجمان ہونے کے علاوہ مسلمان مہاجرین کے حقوق کے لیے کام کرتی تھی۔ ایک رات جب سیلن کام ختم کر کے گھر واپس آ رہی تھی تو انھی مسلمان مہاجرین میں سے تین مہاجرین نے اس کے ساتھ زیادتی کی، جن کی بھلائی کے لیے وہ کام کرتی تھی۔ سیلن سیدھی پولیس اسٹیشن پہنچیں اور رپورٹ درج کراتے وقت مجرمین کا نسلی پس منظر بتانے کی بجائے جھوٹ بولا کہ تین جرمن بولنے والوں نے اس سے زنا بالجبر کیا ہے۔ سیلن کے بقول وہ سچ بول کر جرمنی میں مقیم پناہ گزینوں کے مسائل اور ملک میں نسل پرستی میں اضافہ کرنے کا باعث نہیں بننا چاہتی تھی۔ پولیس کے سامنے جھوٹ بولنے کے بعد سیلن نے ایک فرضی نام کو فیس بک پر ایک خط لکھا جس کا متن کچھ یوں تھا:

> مجھے دکھ ہے کہ تمھارا حدیں پار کر جانے والا جنسی سلوک ملک میں جارحانہ قسم کی نسل پرستی کو ہوا دے گا۔ میں چیخ چیخ کر کہتی ہوں کہ میں خاموش تماشائی نہیں رہ سکتی جب تمھیں میرے ملک کے لوگ ایک مسئلے کے طور پر دیکھیں گے۔ تم مسئلہ نہیں ہو، تم اچھے لوگ ہو اور دوسروں لوگوں کی طرح محفوظ اور آزاد رہنے کے مستحق ہو۔

سیلن نے جرمنی کے مشہور اخبار 'دیر شپیگل' میں اپنی کہانی بتائی ہے کہ پہلے جھوٹ بولنے کے بارہ گھنٹے کے بعد ایک سہیلی کے مجبور کرنے پر وہ دوبارہ پولیس کے پاس گئی اور سب کچھ سچ سچ بتا دیا۔ اس کے ساتھ زیادتی کرنے والے کون تھے۔ اس کا کہنا ہے کہ سچ کو کبھی نہیں چھپانا چاہیے خواہ وہ سچ سیاسی طور پر درست نہ ہو۔

جہاں بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے نہ صرف خود اسلام کے نام پر ہونے والی زیادتیوں کا دفاع کرنے کے لیے مختلف وجوہات اور بہانے تراشتے ہیں، اپنی مرضی کا کپڑا پہننے کے حق کو بطور دلیل استعمال کرتے ہوئے حجاب و برقعہ کا دفاع کرتے ہیں؛ وہیں اگر مسلمانوں کے اندر سے کوئی روشن خیالی کی آواز بلند ہو تو ان کی پوری کوشش ہوتی ہے کہ اُس آواز کو دبا دیا جائے۔ ایسی آواز بلند کرنے والوں کو نسل پرستوں کے ہاتھوں میں کھیلنے کا طعنہ دیا جاتا ہے۔ ناریل کہہ کر چڑایا جاتا ہے جو بظاہر کالا لیکن اندر سے سفید ہوتا ہے۔ ہمارے ہاں ایسے لوگوں کو حقارت سے 'کالا صاحب' کہا جاتا ہے۔

ایسی ہی ایک آواز ڈنمارک سے تعلق رکھنے والی ژالہ توکلی کی ہے، جس کے بقول میں مسلمان خواتین کے حقوق کی بات کرتی ہوں جو ڈینش قانون ہونے کے باوجود صدیوں پرانی فرسودہ روایات کی بھینٹ چڑھ رہی ہیں۔ خواتین کے حقوق کی پامالی کا یہ انداز ہمیں کسی دوسری کمیونٹی میں نہیں ملے گا، لیکن بایاں بازو رواداری، کثیر الثقافتی اور کثیر المذہبی ہم آہنگی جیسے خوبصورت الفاظ کا سہارا لے کر مسلمان خواتین کی حالت زار کی بہتری کے لیے کی جانے والی جائز اور ضروری تنقید کی راہ میں کھڑا ہے۔ یہ لوگ ذیلی ثقافت سے تعلق رکھنے والی خواتین کے اوپر ہونے والے جبر اور استحصال پر ہونے والی عوامی بحث میں اٹھنے والی تنقید کو مکمل طور پر بلاک کر دینا چاہتے ہیں اور مسلمانوں کی ناانصافی پر مبنی صنفی ذیلی ثقافت پر تنقید کو انسانی حقوق کی جدوجہد کا درجہ دینے کی راہ میں رکاوٹ ہیں۔ جب کبھی غیرت کے نام پر قتل کے مسئلے کو اٹھایا جاتا ہے تو بائیں بازو کی جانب سے ایک دم سے یہ کہا جاتا ہے، ''ہمیں محتاط ہونا چاہیے کیوں کہ ان کی ثقافت اور مذہب ہم سے مختلف ہے، اور ہمیں ایک دوسرے سے اچھا رویہ رکھنا چاہیے۔'' ڈینش معاشرے میں مسلمانوں کے علاوہ کسی دوسرے گروہ کو اس قسم کا چالاک دفاع میسر نہیں ہے جہاں تشدد اور استحصال کو بھی مذہب اور ثقافت کی نزاکتوں کے بہانے نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اگر کوئی مسلم کمیونٹی پر تنقید کرتا ہے تو بائیں بازو والے اس کی آواز کو مبالغہ آرائی کہہ کر رد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس قدر مخاصمانہ فضا میں دریا کی مخالف سمت تیرنا بہت جوکھم کا کام ہے۔

> میں ایک سوشل ڈیموکریٹ ہوں، مسلمان ہوں اور میں نے سوچا تھا کہ بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے میری تنقید اور تحفظات کا کھلی بانہوں سے خیر مقدم کریں گے، لیکن اس کی بجائے گھٹیا الزامات میرے حصے میں آئے۔ جب بھی میں نے مسلم کمیونٹی میں خواتین کی صورت حال کی جانب اشارہ کیا تو مجھے نسل پرستوں کے ہاتھوں میں کھیلنے کے الزام کا سامنا کرنا پڑا۔ بائیں بازو کے چند گروپس پر یہ کہاوت فٹ بیٹھتی ہے کہ 'ریچھ اپنے بچوں سے اتنا پیار کرتا ہے کہ ان کا گلا ہی گھونٹ دیتا ہے۔' اس

رویے کا اطلاق بائیں بازو پر بھی ہوتا ہے جنھوں نے اپنی زندگی کا مشن بنالیا ہے کہ ہر موقع اور ہر صورت میں مسلمانوں کا دفاع کرنا ہے لیکن ہمیں اس قسم کے تحفظ کی ضرورت نہیں ہے، ہم کمزور نہیں ہیں۔ ڈنمارک کے مسلمانوں میں بھی ہانس یاگتّے جیسے باعلم، تعلیم یافتہ اور روشن خیال لوگ موجود ہیں جو ڈینش معاشرے میں برابر کا حصہ ڈال رہے ہیں۔

محمد توحیدی ایرانی نژاد آسٹریلوی شیعہ امام ہیں۔ قُم کی المصطفیٰ یونیورسٹی سے مذہبیات میں بیچلر کی ڈگری لی۔ بعد میں آیت اللہ عظمیٰ سید صادق حسینی شیرازی سے تعلیم حاصل کرتے رہے اور انھی سے ہی امام ہونے کی سند حاصل کی۔ ایک مصلح ہونے کے ناطے وہابیت، سلفیت اور حزب التحریر کے مخالف ہیں اور مسلمانوں میں انتہا پسندانہ رویوں کے خاتمے کے لیے کوشاں ہیں۔ وہ آسٹریلیا میں اپنے تجربہ کچھ یوں بیان کرتے ہیں:

جب بھی میں مسلم کمیونٹی کی اصلاح کی بات کرتا ہوں تو مجھے ان لوگوں کی طرف سے مخالفت کا سامنا ہوتا ہے جن سے میں ایسی توقع کر رہا ہوتا ہوں، اور اگر وہ ایسا نہ کریں تو مجھے حیرت ہو۔ میں ہر روز اسلامسٹوں اور انتہا پسندوں پر تنقید کرنے پر کئی گھنٹے صرف کرتا ہوں یا سرکاری افسران کو ان لوگوں کے متعلق اور ان کی حکمت عملی کے خلاف مشورہ دیتا ہوں، لیکن مجھے تعجب ہوتا ہے کہ غیر مسلموں کا ایک گروہ مجھے ایسا کرنے سے روکنے کے لیے میرے خلاف کھڑے ہوتے ہیں۔ مجھے بعد میں پتہ چلا کہ یہ لوگ انتہائی بائیں بازو سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہ میرے لیے بہت کنفیوزنگ تھا کیوں کہ مجھے امید تھی کہ مغربی دنیا یہ دیکھ کر خوش ہوگی کہ ایک امام اسلام کے اندر انتہا پسند عناصر پر تنقید اور سماجی اصلاحات کی بات کر رہا ہے۔ بائیں بازو والوں کے نزدیک دعش کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں بہت خوب، ان کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے، لیکن جب میں داعش کے نظریے پر تنقید کرتا ہوں تو وہ مجھے اسلام کے ناموس پر حملہ کرنے کا الزام دیتے ہیں۔ چنانچہ میں انھیں نظر انداز کرتے ہوئے اسلامسٹوں پر تنقید جاری رکھتا ہوں۔ بعد میں مجھے پتہ چلا کہ وہ مجھے انتہائی دائیں بازو سے تعلق رکھنے والا اور نیو نازی کہتے ہیں، جب کہ میرا حلیہ دائیں بازو سے تعلق رکھنے والوں یا نیو نازیوں سے زیادہ اسامہ بن لادن سے ملتا ہے..... یہ وہ گروپ ہیں جو ہمیں خاموش کرنا چاہتے ہیں۔ صرف ۲۰۱۸ء میں فیس بک نے مجھے آٹھ بار معطل کیا اور میرے صفحے سے دو بار میری تخلیقات کو مکمل طور پر حذف کیا گیا۔ جب بھی مجھے کسی ٹی وی نیٹ ورک سے دعوت نامہ آتا ہے تو بائیں بازو سے تعلق رکھنے والے میڈیا چینل ٹی وی بلکہ میزبان اور پروڈیوسر پر اس قدر دباؤ ڈالتے ہیں کہ انھوں نے اب مجھے مدعو کرنا چھوڑ دیا ہے۔

سعید شعیب ایک مصری نژاد کینڈین مصنف و دانشور ہیں۔ ان کے بقول کینیڈا اور مغرب صرف اسلامسٹوں کو ہی مسلمانوں کے نمائندے سمجھ کر غلطی کا ارتکاب کر رہا ہے۔ انھوں نے مساجد کے آئمہ کو ڈائیلاگ

پارٹنر کے طور پر چنا ہے۔ مساجد کے امام مغرب کو دھوکا دینے میں پیش پیش ہیں۔ ایک عام مسلمان جو یہاں پیدا ہوا ہے یا یہاں منتقل ہوا ہے اس کے پاس متبادل اسلام نہیں ہے۔ آپ کو مساجد اور خطبوں میں اسلامی خلافت کی عظمت اور استعماری دور کی تعریف والا اسلام ملے گا۔ جب ایسی اسلامی کہانیاں آپ کے دماغ پر قابض ہو جاتی ہیں تو آپ ایک غیر مسلح دہشت گرد ہیں تا آنکہ آپ کو موقع نہ مل جائے؛ اور یہی اسلام یہاں کے مذہبی اسکولوں میں ملے گا۔ یہ لوگ اپنا سلیبس چھپا کر رکھتے ہیں اور لڑکیوں کو حجاب پہننے پر مجبور کرتے ہیں۔ ان حالات میں اگر یہاں کوئی دہشت گرد نہ بن پائے تو سمجھ لیجیے وہ بہت عظیم انسان ہے۔

سعید شعیب کو اس بات کا دکھ ہے کہ انھوں نے حال ہی میں بنی ایک لائبریری کو اپنی دو کتابیں عطیہ کیں جس میں انھوں نے 'سیاسی اسلام' کو رد کیا تھا لیکن لائبریری نے انھیں قبول کرنے کی بجائے ایک رسمی سی ایمیل بھیجی اور اسلاموفوبیا کا الزام لگاتے ہوئے کہا کہ یہ کتابیں کینڈا کی اقدار کی خلاف ورزی کرتی ہیں۔

سعید شعیب کا حکومت یا لبرلوں سے گلہ اپنی جگہ، لیکن کینیڈا کے مسلمانوں کے کچھ حلقوں کو لبرلوں کی مدد اور حمایت زیادہ متاثر نہیں کر پائی۔ اس لیے کینیڈا کے صوبے انٹاریو میں حال ہی میں 'اسلامک پارٹی آف انٹاریو' کا قیام عمل میں آیا ہے۔ اس جماعت کے بقول کینیڈا میں حکومت، معیشت، سماجی انصاف، انسانی وقار، فیملی ہیلتھ کیئر، عائلی زندگی، ماحولیات اور انصاف کو قرآن اور سنت کے اصولوں کے تحت چلایا جانا چاہیے۔ جنسی تعلقات صرف مرد اور عورت کے درمیان ہونے چاہیے، کیوں کہ اللہ نے آدم اور حوا کو اکٹھا پیدا کیا ہے نہ کہ آدم اور اسٹیو کو۔ یہ جماعت سرمایہ دارانہ اور کمیونسٹ دونوں معاشی نظاموں کو رد کرتی ہے، اور اس کی بجائے صدقہ اور بلا سود معیشت کے قرآنی اصولوں پر عمل کرنے کی تجویز دیتی ہے۔ ان کے بقول نہ دایاں بازو اور نہ بایاں بازو، بلکہ اسلام ہی صحیح راہ دکھاتا جو انسانی زندگی میں توازن لاتا ہے۔ اس جماعت کے صدر جاوید انور کا کہنا ہے:

> ہمارا کہنا ہے کہ پبلک اسکول ہمارے بچوں کے لیے روحانی طور ذبح خانے ہیں۔ وہ حقائق اور خدائی ہدایت کے اُلٹ سکھا رہے ہیں۔ وہ معاشرے اور خاندان سے متعلق لبرل نظریات سکھا رہے ہیں۔ کینیڈا خدا اور اس کے برتر قوانین کے اصولوں پر قائم ہوا ہے۔ مجھے حیرت ہوتی ہے کہ اگر ہم خدا کی برتری کو قبول کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں، پھر ہم اس کی اطاعت کیوں نہیں کرتے۔ ہم خدا سے رہنمائی کیوں نہیں لیتے۔ مجھے ہمیشہ حیرت ہوتی ہے کہ مسلمان لبرلوں کو کیوں سپورٹ کرتے ہیں۔ لبرل جماعت لبرلزم کے اصولوں پر قائم ہے۔ لبرل جماعت زندگی کے تمام معاملات اور پہلوؤں سے خدا کو علیحدہ رکھتی ہے۔ وہ انسانی خواہشات اور ہوس کی کی پوجا کرتی ہے۔ ہم مسلمان ہیں اور ہمارا عقیدہ ہے کہ اسلام انسان کے تمام نجی اور پبلک معاملات میں رہنمائی کرتا ہے۔ قران بائبل کا جدید ورژن ہے جو کل نسل انسانی کو رہنمائی کرنے والی کتاب ہے۔ ہمارے لبرل دوستوں کا

کہنا ہے کہ لبرل پارٹی مسلمانوں کی مددگار ہے۔ہم کہتے ہیں کہ لبرل مسلمانوں سے اسلام کونفی کر کے ان کی مدد کرتے ہیں اور مسلمان بغیر اسلام کے مسلمان نہیں رہتا، جیسے عیسائی بائبل اور بائبل سے عیسیٰ کی نفی کر عیسائی نہیں رہتا۔ وہ (لبرل) کہتے ہیں کہ ہم اسلاموفوبیا کے خلاف ہیں۔ہم کہتے ہیں کہ تم قانون سازی کے تشدد سے اسلام کو قتل کر رہے ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اسکولوں اور معاشرے میں اسلام اور اس کی اقدار نہیں رہیں گی تو اسلاموفوبیا ختم ہو جائے گا۔لبرل اس طرح سے اسلاموفوبیا کو ختم کرنا چاہتے ہیں۔

اس بات میں کوئی شک نہیں کہ یورپ صرف ایک رنگ، نسل اور عقیدے کا براعظم نہیں رہا۔اس میں ہر رنگ و نسل وعقیدے کے لوگ بستے ہیں لیکن ہر مغربی ملک میں مسلمان ہی وہ واحد گروہ ہے جو یہاں خوش نہیں ہیں۔ وہ اپنے اختیار کردہ ملک کو بھی ایسے ہی نظام کے تحت دیکھنا چاہتے ہیں جس نظام کے تحت چلنے والے مما لک کو چھوڑ کر وہ ہزاروں میل دور آباد ہوئے۔ وہ یہ بات بھول چکے ہیں کہ وہ ان مما لک کو کسی 'بہتر' نظام کے تحت لانے کے لیے بلکہ اپنے مما لک کی غربت سے چھٹکارا پانے اور معاشی خوشحالی کی تلاش میں آئے تھے جو انھیں مل بھی گئی اور یہ بات کسی سے ڈھکی چھپی نہیں ہے کہ ان مما لک میں مسلمانوں کا اچھا نہیں سمجھا جا رہا۔

کیا ہم صدر ڈونلڈ ٹرمپ کی کامیابی کو ایک ناخوشگوار اتفاق کہہ کر خود کو تسلی دے سکتے ہیں یا ہمیں اس حقیقت کو قبول کرنا ہوگا کہ ٹرمپ مقامی معاشرے کے ردعمل کی مادی تجسیم ہے اور یہ اس بات کا اظہار ہے کہ اب بہت ہو گیا۔مغربی معاشروں کا اسلامیانے کا کھیل اب مزید نہیں چل پائے گا۔ پھر ہم نیدرلینڈز کے گیرٹ ولڈرز یا فرانس کے نیشنل فرنٹ کی مقبولیت کو کیسے نظر انداز کر سکتے ہیں۔ اور یہ نئی صورت حال صرف چند مغربی مما لک تک محدود نہیں بلکہ یورپ کے دوسرے مما لک میں بھی قوم پرست جماعتیں مقبول ہو رہی ہیں۔ جرمنی میں پگیدا نامی تارکین وطن مخالف تنظیم کے منظّم کیے گئے مظاہرے میں دس ہزار لوگوں کی شرکت سے ہماری آنکھیں کھل جانی چاہیے جس کی شاخیں ہر مغربی ملک میں قائم ہو چکی ہیں۔اگر مسلمانوں کی دہشت گردانہ روش قائم رہی، اگر حالات جوں کے توں رہے اور سیاستدان مغربی مما لک میں اپنے شہریوں کو تحفظ مہیا نہ کر سکے تو ممکن ہے معاملات مغربی حکومتوں کے بس میں بھی نہ رہیں اور ہمیں شاید کسی خانہ جنگی کا سامنا کرنا پڑے جس کا شکار تمام مسلمان ہوں گے۔

مغرب کے مسلمانوں کو اپنے ہم عقیدہ لوگوں کی مکروہ کارروائیوں کا دفاع کسی دوسرے ملک پر انگلی اٹھانے سے نہیں ہو پائے گا۔ اسلاموفوبیا کا کارڈ ویسے بھی کافی گھِس چکا ہے اور مسلمانوں کا اپنے آپ کو یہ کہہ کر مظلوم ثابت کرنے کی کوشش میں کوئی دم نہیں ہے کہ اگر کوئی مقامی غلط کام کرے تو وہ اس کا انفرادی فعل تصور ہوتا ہے اور جب کوئی مسلمان ایسا کرے تو اسے کسی انسان کا انفرادی فعل سمجھنے کی بجائے پوری کمیونٹی نشانے پر آ جاتی ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مغربی مما لک کا کوئی مقامی باشندہ غلط کام کرتے پکڑا جائے تو کوئی اس کا

دفاع نہیں کرتا، ہر کوئی اسے لعن طعن کرتا ہے۔ برطانیہ نے صدر بُش کے ساتھ مل کر عراق پر حملہ کیا تو کسی بھی مسلمان ملک میں کسی کے کان پر جوں تک نہ رینگی، لیکن برطانیہ میں ملین مارچ ہوا۔ ناروے میں چند عشرے پہلے بنیامین نامی ایک افریقی بچے کا قتل ہوا اور منفی ۲۰ سنٹی گریڈ کی سردی میں چار ہزار مشعل بردار نارویجنوں نے اس کے خلاف مظاہرہ کر کے ثابت کیا کہ وہ قتل ایک انفرادی فعل تھا اور ہم بطور معاشرہ اس فعل کو رد کرتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں مسلمان کبھی ان لوگوں کے خلاف باہر نہیں نکلتے جو' اللہ اکبر' کا نعرۂ مستانہ بلند کر کے کسی دہشت گردانہ کارروائی کا ارتکاب کرتے ہیں۔ مسلمان تب باہر نکلتے ہیں جب سلمان رشدی شیطانی آیات لکھتا ہے، جب 'انوسینس آف مسلمز' نامی فلم بنتی ہے، جب ڈنمارک کی یلا ند پوستن میں رسولؐ کے کارٹون چھپتے ہیں۔ ان واقعات کے علاوہ عید میلاد النبیؐ جیسے اجتماعات کے سلسلے میں باہر نکل کر ٹریفک کے مسائل پیدا کرنے کا باعث بنتے ہیں۔

حالات جس سمت میں جا رہے ہیں، اس سے شاید ان لوگوں کا بھلا ہو جو نسل پرستی کے دعوے کو بیچ کر روٹی کماتے ہیں یا مساجد کے وہ علما جو مقامی ثقافت، انداز معاشرت، لباس اور شہریوں سے نفرت پیدا کرنے کے علاوہ اس بات کے دعویدار ہیں کہ یہود و نصاریٰ ہمارے دوست نہیں ہو سکتے۔ لیکن ان حالات سے مسلمانوں کی اکثریت کے ہاتھ کچھ آنے والا نہیں ہے۔ عام مسلمان سراسر گھاٹے میں جا رہے ہیں۔ کسی بھی گھناؤنے واقعہ پر پُراسرار خاموشی یا اس قسم کے بیانات کہ ''یہ لوگ مسلمان نہیں ہیں بلکہ خوارج ہیں۔ اسلام تو امن کا درس دیتا ہے'' وغیرہ وغیرہ سے کچھ فرق پڑنے والا نہیں ہے۔ مغربی ممالک کے باشندوں کو اس بات سے قطعی طور پر کوئی غرض نہیں کہ ہماری مذہبی کتابوں میں کیا لکھا ہے۔ ان کے نزدیک اس مقدس عبارت کی بجائے اہمیت اس بات کی ہے کہ ہمارے نامۂ اعمال میں کیا لکھا ہوا ہے۔ ہمیں سمجھ لینا چاہیے کہ اب ہنی مون کا وقت ختم ہو چکا اور مسائل کا پہاڑ ہمارے سامنے کھڑا ہے جن کے حل کے لیے ہمیں زید حامد اور اوریا مقبول جان جیسے نابغوں کی مدد نا کافی ہو گی۔ مقامی مرد و خواتین کی اکثریت اس ڈر سے ہمیں زیادہ زیر بحث نہیں لاتی کہ کہیں ان پر اسلاموفوبیا یا نسل پرستی کا الزام ہی نہ لگ جائے لیکن اندر ہی اندر لاوا تو پک رہا ہے۔ لہٰذا ہمیں خود ہی اپنے گریباں میں جھانکنا ہو گا، ہمیں اپنی صفوں میں چھپے دشمنوں کو بے نقاب کرنا ہو گا۔ خود احتسابی اور خود اصلاحی جیسے رویوں کو جنم دینا ہو گا، کیوں کہ یہ ممالک ہماری آئندہ نسلوں کا وطن ہیں اور ہمیں سوچنا ہو گا کہ ہم اپنی آئندہ نسلوں کے لیے کس قسم کے حالات پیدا کر چکے ہیں اور کر رہے ہیں۔

Esbaat Book-series

Editor: Ashar Najmi

Issue No. 20 — **January 2019 - March 2019**

B-202, Universe Darshan, Pooja Nagar Road, Naya Nagar, Mira Road (East)
Dist. Thane - 401107, Maharashtra, INDIA. **E-Mail: esbaat@gmail.com**
Contact: 8169002417 / 7045069728

مذہب کی تاریخ میں یہ ایک اہم سوال رہا ہے کہ کیا مذاہب اپنی خالصیت اور ابتدائی تعلیمات کو بدلتے ہوئے حالات اور نئے لوگوں میں تبدیلیٔ مذہب کے بعد ان کو برقرار رکھ سکتے ہیں؟ اور کیا مذاہب بھی وقت کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں؟ کیا مذاہب جغرافیائی تناظر میں مخصوص رسوم و رواج اور ثقافتی اقدار و اداروں کو اپنے میں ضم کرتے رہتے ہیں؟ چنانچہ تاریخ کے ہر دور میں ہر مذہبی علماء کے درمیان یہ بحث رہتی ہے کہ کیا مذہب کو بدلنا چاہیے یا معاشرہ کو تبدیل کرکے اسے مذہب کے سانچہ میں ڈھالنا چاہیے؟ یہ کشمکش اور تصادم ہر مذہب کے اندر ہے اور رہے گا۔ نتیجتاً ہر مذاہب میں احیائی تحریکوں کا جنم ہوتا رہا اور خالصیت کے نام پر کبھی اصلاحی تو کبھی تجدیدی اور کبھی عسکری توانائی کے ساتھ کوششیں ہوتی رہیں کہ یا تو متعلقہ مذہب میں نئی تبدیلیوں کے لیے گنجائشیں پیدا کی جاسکیں یا پرانی روایات کو نئی زندگی دی جاسکے تاکہ زوال پذیر، فرسودہ اور مضمحل معاشرے کو حیات نومل سکے۔ لیکن کیا کبھی ایسا ممکن ہو پایا؟

اس خاص شمارے کی اشاعت کا مقصد کسی بھی مذہب کے پیروکاروں کی دل آزاری یا انھیں غلط قرار دینا نہیں ہے بلکہ انفرادی رائے قائم کرنے کی حوصلہ افزائی کرنا ہے چونکہ کسی بھی موضوع سے متعلق مروجہ تشریحات سے مختلف رائے قائم کرنا ہر فرد کا حق ہے۔ اختلاف رائے فطرت کا قانون ہے۔ اس قانون کو ایک حدیث رسولؐ میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے: 'اختلاف امتی رحمۃ'۔ اختلاف رائے کا اظہار ہمیشہ تنقید (criticism) کی صورت میں ہوتا ہے جس کا مقصد کسی موضوع کا مختلف و متضاد زاویۂ نظر سے مطالعے کا آغاز کرنا ہوتا ہے۔ اس طرح کا آزادانہ تبادلۂ خیال ذہنی ارتقا کا لازمی تقاضہ ہے۔ ہم اس شمارے میں شامل تحریروں کو بھی حرف آخر نہیں سمجھتے، لہٰذا قارئین کے اختلاف رائے کا بھی خیر مقدم ہے۔

ISBN: 9788194101604